

1127-3

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

159

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica

*

Revista Internacional
de Etnologia y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 49. 1954



Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale * Revista Internacional
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 49. 1954

XXVIII + 1192 Seiten

Mit 20 Tafeln

7 Textillustrationen

10 Karten

XXVIII + 1192 pages

With 20 plates

7 figures

10 maps

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION

111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED

Berkeley Square House, London, W. 1

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

INDEX AUCTORUM

Tractatus

Aufenanger Heinrich: Wigs and Headrests in the Bundi and Nondugl Districts of the Middle Wahgi in the Central Highlands of Eastern New Guinea	313
Baldus Herbert: Kritische Bemerkungen zu einem brasilianischen Thema	305-309
Berndt Ronald M.: Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects in the Eastern Central Highlands of New Guinea (5 plates)	553-587
Bornemann Fritz: P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge	663-668
— — P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion	669-682
— — Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt S. V. D. (1868-1954)	385-432
Bühlmann Walbert: Die Studienkonferenz der Kennedy School of Missions, 28.-31. Mai 1953	1118
Burgmann Arnold: A. Müllers Grammatik und Vokabular der Konua-Sprache	295-298
— — Karl Neuhaus' Grammatik des Lir (Melanesien)	1089-1093
— — P. W. Schmidt als Linguist	627-658
Burrus E. J.: Sanvitores' Grammar and Catechism in the Mariana (or Chamorro) Language (1668)	934-960
Chelhod Joseph: Le symbolisme des sandales dans le rituel arabe	1101-1104
Costa Giulio: The Garo Code of Law	1041-1066
Eberhard Wolfram: Change in Leading Families in Southern Turkey	992-1003
Engelberger Aquilin: cf. Lussy Kunibert und Engelberger Aquilin: Religiöse Anschauungen und Bräuche bei den Wapogoro	103-122, 605-627
Estermann Charles: Culte des esprits et magie chez les Bantous du sud-ouest de l'Angola (1 planche)	1-26
Favre Blaise: La grammaire de la langue ménomonie du P. Antoine-Marie Gachet	1094-1100
Filchner Wilhelm: Volksfeste in Nepäl	149-163
Frick Johann: Der Traum und seine Deutung bei den Chinesen in Ch'ing-hai	311-313
— — Märchen aus Ch'ing-hai	511-552
Fürer-Haimendorf Christoph von: Religious Beliefs and Ritual Practices of the Minyong Abors of Assam, India (2 plates)	588-604
Gerstner Andreas: Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung (Nordost-Neuguinea) (1. Teil) (1 Taf.)	460-480
Golomb Ludwig: Über die Klagelieder der Qasaqen	322
Gusinde Martin: Twins in South Africa	685-687
Haekel Josef: Entgegnung zu den 'Kritischen Bemerkungen'.	309-310, cf. 305-309
Havers Wilhelm: Zum Bedeutungsgehalt eines indogermanischen Suffixes	182-232
Heine-Geldern Robert: cf. Verhoeven Theodor und Heine-Geldern Robert: Bronzegeräte auf Flores.	683-684

Helck Wolfgang: Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes	961-991
Henninger Joseph: P. Aquilin Engelbergers Wapogoro-Tagebuch	659-662
— — Polyandrie im vorislamischen Arabien	314-322
Huntingford G. W. B.: The Political Organization of the Dorobo (1 map)	123-148
Kähler-Meyer Emmi: M. van de Kimmenades Grammatik und Vokabular der Sandawe-Sprache	290-294
Lagercrantz Sture: Hunting Trophies and Hunting Magic	164-181
Laumann Karl: Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea (4 Taf., 1 Fig., 1 Karte)	27-57
Locker Ernst: Etre et avoir: Leurs expressions dans les langues	481-510
Lussy Kunibert und Engelberger Aquilin: Religiöse Anschauungen und Bräuche bei den Wapogoro	103-122, 605-627
Menges Karl H.: Ural-Altaische Jahrbücher, Bd. 1, H. 3-4.	1107-1114
Nicolas François J.: Enigmes des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.)	1013-1040
— — Les surnoms-devises de L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.) (1 fig., 1 carte)	82-102
Rahmann Rudolf: The Fourth Far-Eastern Prehistory Congress Quezon City and Manila, November 16-28, 1953	687-688
Schebesta Paul: Das Problem des Urmonotheismus. Kritik einer Kritik	689-697
Schmitz Carl A.: Zur Soziologie des Moándo-Sprachgebietes	1105-1106
Schneider Josef †: Über den Feldebau der Sulka auf Neubritannien (1 Karte)	276-289
Serjeant R. B.: Star-Calendars and an Almanac from South-West Arabia	433-459
Simoons Frederick: The Non-Milking Area of Africa (1 map)	58-66
Sölken Heinz: Innerafrikanische Wege nach Benin (1 Karte).	809-933
Stupp J.: Ein tschuwaschisches Volkslied im Tscheremissischen	1115-1116
Szövérfy Joseph: Ein Beitrag über den Himmelsbootfahrer	1116-1117
Tackenberg Kurt: Zum Siedlungswesen der Tripolje-Kultur.	67-81
Vanoverbergh Morice: Religion and Magic among the Isneg	233-275, 1004-1012
Verhoeven Theodor und Heine-Geldern Robert: Bronzegeräte auf Flores (1 Taf.)	683-684
Worms Ernest Ailred: Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River, North-Western Australia (5 fig., 5 plates, 2 maps)	1067-1088
Wurm Stefan: P. Drabbe's Study on the Languages of South-West New Guinea (1 map)	299-304
— — Tonal Languages in New Guinea and the Adjacent Islands (1 map)	697-702

Miscellanea

Alcina Franch J.: Distribución geográfica del vaso tripode en el mundo	705
Archer W. G.: Indian Painting in the Punjab Hills.	1124
Avalos de Matos R.: El Ciclo Vital en la Comunidad de Tupe.	711
Aziz N. Ab'Saber e Besnard W.: Sambaquis da Região Lagunar de Cananéia	1127
Bacon E. E.: Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia	1123
Balandier G. et Mercier P.: Les pêcheurs Lebou	708
Balys J.: Lithuanian Narrative Folksongs	1123
Barton G. T.: The Prehistory of Barbados	710-711
Batllori M.: La etnología filipina entre los jesuitas expulsos (1773-1800)	331
Behrsing S.: Der Heiligenschein in Ostasien	324
Bernot L. et Blancard R.: Nouville, un village français	1121
Binder F.: Die Brieftaube bei den Arabern in der Abbassiden- und Mam-lukenzeit	707
Bloch A.: Zur altarabischen Spruchdichtung	1123
Bosch M.: Les rapports entre l'Indochine et l'Indonésie.	1120-1121
Canals Frau S.: Las plantas cultivadas y el origen de las culturas agrícolas americanas	1126

Chailley (Ct.): Les grandes missions françaises en Afrique occidentale . . .	708-709
Damm H.: Hacken- und beilartige Geräte mit Schildkrotklinge und ihre Bedeutung im Wirtschaftsleben der Ozeanier	331
Daumas F.: Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne . .	328-329
Dörner A.: Alte Mahlgemeinschaften im Lichte ihrer Zeit (313-1803) . .	706
Dubié P.: La vie matérielle des Maures	708
Dumézil G.: Rituels indo-européens à Rome	1120
Ehrenfels U. R.: Matrilineal Family Background in South India	707-708
Elbert S. H.: Internal Relationships of Polynesian Languages and Dialects	712
Erdmann K.: Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters	1121
Estel L. A.: Racial Origin in Northern Indonesia	330-331
Fejos P.: Was there a Prelithic Period in the Cultural History of Mankind?	710
Filliozat J.: Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde	327
Findeisen H.: Sowjetwissenschaftliche Thesen über das Schamanentum . .	704-705
— — Spiritistisch-mediumistische Grundlagen des nordasiatischen Scha- manismus	1123-1124
Fleury-Cuello E.: Über Zwergindianer in Venezuela	330
Fucks W.: Über die Zahl der Menschen, die bisher gelebt haben	323
Gabain A. von: Über die Bedeutung frühgeschichtlicher Tierdarstellungen	1120
Geramb V. v.: Zur Biologie des Volksliedes	325
Gerloff W.: Die Entstehung der öffentlichen Finanzwirtschaft	704
Gill E. D.: Geological Evidence in Western Victoria Relative to the Anti- quity of Australian Aborigines	712
Goodwin A. J. H.: Dating Zimbabwe	329
— — The Origin of Maize	328
Granlund J.: Birdskin Caps	705
Guerra A. T.: Notas sobre alguns Sambaquis e Terraços do Litoral de Laguna	1127
Guha B. S.: Report of a Survey of the Inhabitants of the Andaman and Nicobar Islands during 1948-49	328
Haekel J.: Der heutige Stand des Totemismusproblems	704
Hammerly Dupuy D.: Alakaluf und Kaweskar im südchilenischen Insel- gebiet	711-712
Hauck E.: Abstammung, Ur- und Frühgeschichte des Haushundes	1120
Hayden H.: Community Development on Moturiki, Colony of Fiji . . .	1128
Heekeren H. R. van: Rock-Paintings and other Prehistoric Discoveries near Maros (South West Celebes)	331
Heine-Geldern R.: Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metall- technik	1121
Heizer R. F. and Cook S. F.: Comments on the Piltdown Remains . . .	706
Herrmann F.: Zur Beurteilung der Sexualsymbolik bei Naturvölkern . .	323
Hiernaux J. et van der Borgh H.: La fréquence du daltonisme chez les Batutsi et Bahutu du Ruanda-Urundi	709
Hoernerbach W.: La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuen- cias político-culturales	1120
Holas B.: Les masques kono	709
Hoppe K.: Die Sage von Heinrich dem Löwen	325
Huard P.: Etat des recherches rupestres au Tchad	329
Jeffreys M. D. W.: Negro Birth-Sex Ratio	1126
Jettmar K.: Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Viehzucht . .	703-704
Jirku A.: Die ältesten plastischen Kunstwerke des Alten Orients	707
Knobloch J.: Romäni-Texte aus dem Burgenland	1122
Köhalmi K. U.: Über die pfeifenden Pfeile der innerasiatischen Reiter- nomaden	1124
Kretschmer P.: Der Name des Elefanten	324

Kunst J.: Kulturhistorische Beziehungen zwischen dem Balkan und Indonesien	324-325
La Baume W.: Herkunft und älteste Kulturgeschichte der Haussäugetiere	703
Laughlin W. S.: The Aleut-Eskimo Community	329-330
Lewy E.: Versuch einer Charakteristik des Awarischen	706-707
Lhote H.: Le cheval et le chameau dans les peintures et gravures rupestres du Sahara	329
Ling Shun-sheng: Die Kopfjagdropfer bei den Ch'ia-Wa Yün-nans und bei den Kao-Shan Formosas	708
Lowie R. H.: The Heterogeneity of Marginal Cultures	329
Machalski F.: Historyczna powieść perska (Le roman historique persan)	327
Marchand H. F.: L'enfance musulmane misérable dans les rues d'Alger	328
Marcozzi V.: Australopithecinae	323
Mayrhofer-Passler E.: Haustieropfer bei den Indoiraniern und den anderen indogermanischen Völkern	1119-1120
Miltner F.: Der Okeanos in der persischen Weltreichsidee	327
Miner H.: The Primitive City of Timbuctoo	1125
Morenz S.: Die Zauberflöte	1119
Müller H.: Der Höhlenbär und seine Beziehungen zum Menschen der Steinzeit	703
Nachtigall H.: Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung	323-324
Neustupný J.: Alliaceous Plants in Prehistory and History	326
Nevermann H.: Polynesier auf den Neuen Hebriden	712
Oakley K. P.: Dating of the Australopithecinae of Africa	1126
Observations and Reflections on Community Development of Milne Bay, Papua	1127-1128
Oliver D. L.: The Relation between Slit-Gongs and Renown in a Solomon Islands Culture	712
Pareja F. M.: La fase araba del gioco degli scacchi	705
Pereira de Queiroz M. I.: A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerente	711
Pérez R. F.: Zeichnungen von Südsee-Eingeborenen aus dem frühen 17. Jahrhundert	1127
Pittioni R.: Altweltliches Keramikum als historisches Problem	705
Platten G. I.: The Use of the Vernacular in Teaching in the South Pacific	1127
Poirier J.: Notes sur les migrations anciennes et le Pseudo-Mégalithique	1128
Powell G.: The Indonesian Element in Melanesian	712
Robinson J. T.: Telanthropus and its Phylogenetic Significance	710
Rouillard G.: La vie rurale dans l'empire byzantin	325
Ruz Lhuillier A.: Importante découverte à Palenque dans la pyramide du « Temple des Inscriptions »	330
Sadnik L.: Südosteuropäische Rätselstudien	1122-1123
Salonen A.: Alte Substrat- und Kulturwörter im Arabischen	326
Sankalia H. D.: Excavations in the Narmada Valley	1124-1125
The Godavari Palaeolithic Industry	707
and Dikshit M. G.: Excavations at Brahmapuri (Kolhapur) 1945-46	1125
Santiana A.: Frecuencia y Caracteres de la Mancha Mongólica en los Indios Ecuatorianos	711
Schmidt L.: Der norische Polos	706
Spaten-Forschungen	1119
Schuppiesser W.: Die Benennungen der Seide im Slavischen	324
Sen D.: Lower Palaeolithic Culture-Complex and Chronology in India	707
Shafer R.: The Naga Branches of Kukish	327
Spencer R. F.: The Arabian Matriarchate: an Old Controversy	326
Stadler E.: Die Entstehung des nationalen Landschaftstheaters in der Schweiz	1122

Stopa R.: Bushman and Hottentot among the Isolating Languages of Africa	328
Teeuw A.: Balische invloed op het Sasaks	1127
Terra G. J. A.: Some Sociological Aspects of Agriculture in South East Asia	330
Vajda L.: Zum religionsethnologischen Hintergrund des nungu im Kili- mandscharogebiet	1125-1126
Vercoutter J.: Essai sur les relations entre Egyptiens et Préhellènes . . .	1125
Viennot O.: Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne	1124
Weiner J. S., Oakley K. P. and Le Gros Clark W. E.: The Solution of the Piltdown Problem	326
Weiser-Aall L.: Julehalmen i Norge	1122
— — Juletreet i Norge	706
— — Vassbæring i Norge	325-326
Westphal-Hellbusch S.: Formen und Funktionen des Totemismus . . .	704
Zoutendyk A., Kopec A. C. and Mourant A. E.: The Blood-Groups of the Bushmen in South Africa	709-710

Recensiones

Libri recensiti

Afrikanische Kunst. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, im Amerika-Haus, München. Hrsg. von HEINRICH UBBELOHDE-DOE- RING. Text von ANDREAS LOMMEL. Photos von HEINRICH STUBEN- BÖCK. 43 pp., ill. München 1953. (F. B.)	1161
Aiyappan A. and Srinivasan P. R.: Guide to the Buddhist Antiquities. X + 58 pp., ill. Madras 1952. (D. S.).	1158
Akindélé A. et Aguessy C.: Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo. 171 pp., ill. Dakar 1953. (J. H.)	781-782
Altheim Franz - Stiehl Ruth: Das erste Auftreten der Hunnen. Das Alter der Jesaja-Rolle. Neue Urkunden aus Dura-Europos. 90 pp., ill. Baden-Baden 1953. (J. H.)	780
Aschenbrenner Michael: Gestalt und Leben der Sprache. 287 pp. München 1952. (A. B.)	363-364
Atlas polskich strójow ludowych [Atlas der polnischen Volkstrachten]. II, 2: 68 pp., ill. — IV, 2: 66 pp., ill. Lublin-Poznań 1953. (W. G.)	365
— — II, 3: 64 pp., ill. — V, 15: 74 pp., ill. Poznań 1953-1954. (W. G.)	1158
Baal J. van: The Nimboran Community Development Project. IV + 42 pp., map. Sydney 1953. (J. N.)	1166
Baratta María de: Cuzcatlan Típico. Ensayo sobre Etnofonía de El Salvador. Folklore, Folkwisa y Folkway. 740 pp., ill. San Salvador 1953. (MARTIN GUSINDE)	766-768
Bardy G.: Les religions non-chrétiennes. 358 pp. Paris, Tournai, Rome 1949. (JOSEPH HENNINGER)	362
Bartlett Vernon: Struggle for Africa. 252 pp., map. London 1953. (D. S.)	781
Baskakov N. A.: The Turkic Languages of Central Asia. Problems of Planned Culture Contact. (Transl.) With comments by STEFAN WURM. 52 pp. Oxford s. a. [1953]. (D. S.)	1160
Bauernwerk der Alten Welt. Europa-Asien-Afrika. 112 pp. Wien 1954. (D. S.)	1157
Benary-Isbert Margot: Mädchen für alles. Sieben Jahre Sekretärin im Völker- museum. 156 pp., ill. München 1953. (F. B.)	364
Benzing Johannes: Einführung in das Studium der altaischen Philologie und der Turkologie. VIII + 142 pp. Wiesbaden 1953. (DOMINIK SCHRÖDER)	349

- Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von
P. JOHANNES DINDINGER. Bd. XVII: Afrikanische Missionsliteratur
1700-1879, n. 5152-7723. XXIV + 1026 pp. Freiburg 1952. (J. H.) 780-781
- — Bd. XVIII: Afrikanische Missionsliteratur 1880-1909, n. 7724-9753.
XXIV + 1428 pp. Freiburg 1953. (J. H.) 781
- Birket-Smith Kaj: The Chugach Eskimo. IX + 261 pp., map, ill. Køben-
havn 1953. (DOMINIK SCHRÖDER) 357-358
- Brandenstein Wilhelm: Griechische Sprachwissenschaft. I. Einleitung, Laut-
system, Etymologie. 160 pp. Berlin 1954. (A. B.) 778
- Buisman Wolfram: Du und die Religion. Eine Einführung in das religiöse
Leben der Menschheit. 392 pp., ill. Berlin 1952. (D. S.) 363
- Bunzel Ruth: Chichicastenango. A Guatemalan Village. XXIII + 438 pp.
Locust Valley, New York (1952). (MARTIN GUSINDE) 762-763
- Caso Alfonso: El pueblo del Sol. 125 pp., ill. México 1953. (M. G.) 1164
- Chabot H. Th.: Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes. XII + 277 pp.,
ill. Djakarta 1950. (A. B.) 785-786
- Challis R. L.: Social Problems of Non-Maori Polynesians in New Zealand.
II + 15 pp. Sydney 1953. (J. N.) 1166
- Childe Gordon: Stufen der Kultur. Von der Urzeit zur Antike. 348 pp., ill.
Stuttgart 1952. (R. P.) 361
- Cœdès G. (Ed.): Inscriptions du Cambodge, Vol. V. 332 pp. Paris 1953. (D. S.) 1159
- Comas Juan: Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América.
XXVIII + 284 pp., mapas. México 1953. (M. G.) 1164
- Conklin Harold C.: Hanunóo-English Vocabulary. 290 pp., map. Berkeley
and Los Angeles 1953. (A. B.) 785
- Cory Hans: Sukuma Law and Custom. With a Foreword by J. P. MOFFETT.
XXIII + 194 pp., map. London, New York, Toronto 1953. (WALTER
HIRSCHBERG) 758
- — Wall-Paintings by Snake Charmers in Tanganyika. 99 pp., ill. London
1953. (W. B.) 782
- Cottrell Leonard: The Bull of Minos. Intr. by ALAN WACE. 228 pp., ill.
London 1953. (J. H.) 778-779
- Coulson C. A.: Christianity in an Age of Science. 53 pp. London, New York,
Toronto 1953. (J. H.) 776
- Cowell F. R.: History, Civilization and Culture. An Introduction to the
Historical and Social Philosophy of Pitirim A. Sorokin. XII + 259 pp.,
ill. London 1952. (E. McW.) 772
- Curwen E. Cecil and Hatt Gudmund: Plough and Pasture. The Early History
of Farming. XII + 329 pp., ill. New York 1953. (PAUL LESER) 729-736
- Daniell Georgina: God's Blanket. 204 pp., ill. London (1953). (J. H.) 1163-1164
- David-Neel Alexandra: Liebeszauber und Schwarze Magie. Aus dem Franz.
übers. von FRITZ WERLE. 270 pp. München-Planegg 1952. (D. S.) 366-367
- Dawson Christopher: Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur.
368 pp. Düsseldorf 1953. (D. S.) 777
- Der Große Brockhaus. 16., völlig neubearb. Aufl. Bd. 3: D-Faz. 796 pp., ill.
Wiesbaden 1953. (D. S.) 363
- — Bd. 4: Fba-Go. 762 pp., ill. Wiesbaden 1954. (A. B.) 777
- Der Große Herder. 5., neubearb. Aufl. Bd. 2: Bittgang bis Drechsler.
VIII pp. + 1520 Sp., ill. Freiburg i. Br. 1953. (H. C.) 363
- Deren Maya: Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti. 350 pp., ill.
London, New York 1953. (DOMINIK SCHRÖDER) 761
- Diegues Manuel, Jr.: Etnias e Culturas no Brasil. 79 pp. Rio de Janeiro 1952.
(WILHELM SAAKE) 768-769

- Dittmer Kunz:** Allgemeine Völkerkunde. Formen und Entwicklung der Kultur. VIII + 314 pp., ill. Braunschweig 1954. (PAUL SCHEBESTA) . . . 721-723
- Drague Georges:** Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouïas. 332 pp., cartes. Paris [1952]. (JOSEPH HENNINGER) . . . 355-356
- Dube S. C.:** The Kamar. With a Foreword by CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF. XII + 216 pp. Lucknow 1951. (STEPHEN FUCHS) . . . 747-748
- Dürr Karl:** Völkerrätsel der Schweizer Alpen. Walser, Wikinger, Sarazenen. 160 pp., ill. Bern 1953. (J. H.) . . . 1157-1158
- Durrell Lawrence:** Reflections on a Marine Venus. A Companion to the Landscape of Rhodes. 196 pp., ill. London 1953. (J. H.) . . . 779
- Ebensten Hanns:** Pierced Hearts and True Love. 96 pp., ill. London 1953. (D. S.) . . . 365
- Eberhard Wolfram und Boratav Pertev Naili:** Typen türkischer Volksmärchen. XII + 506 pp. Wiesbaden 1953. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . 344
- Ehrenstein Walter:** Die Entpersönlichung. Masse und Individuum im Lichte neuerer Erfahrungen. 154 pp. Frankfurt a. Main 1952. (D. S.) . . . 362
- Faegri Knut and Iversen Johs.:** Text-Book of Modern Pollen Analysis. 168 pp., ill. Copenhagen 1950. (KARL J. NARR) . . . 341
- Field Henry:** Bibliography on Southwestern Asia. XVI + 106 pp. Coral Gables, Florida 1953. (J. H.) . . . 779
- — Contributions to the Anthropology of the Caucasus. X + 154 pp., ill. Cambridge, Mass. 1953. (JOSEPH HENNINGER) . . . 1149
- — Contributions to the Anthropology of the Faiyum, Sinai, Sudan, Kenya. 352 pp. Berkeley and Los Angeles 1952. (JOSEPH HENNINGER) . . . 756-757
- Filchner Wilhelm und Marâthe D[ättatreya] Shridhar:** Hindustan im Festgewand. 247 pp., ill. Celle 1953. (W. A. UNKRIG) . . . 748-749
- Flannery Regina:** The Gros Ventres of Montana. P. I: Social Life. XIII + 221 pp., map. Washington D. C. 1953. (M. G.) . . . 783-784
- Fleisch Henri:** Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique. Etudes de grammaire comparée. XXX + 532 pp. Paris 1944. (ALFRED BLOCH) . . . 1137-1145
- Forchheimer Paul:** The Category of Person in Language. (XII) + 142 pp. Berlin 1953. (A. B.) . . . 777
- Freund Gisela:** Die Blattspitzen des Paläolithikums in Europa. 349 pp., ill. Bonn 1952. (O. F. A. MENGHIN) . . . 1129-1130
- Gardi René:** Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun. 231 pp., ill. Zürich 1953. (J. H.) . . . 1163
- Gedat Gustav-Adolf:** Europas Zukunft liegt in Afrika. 64 pp. Stuttgart 1954. (J. H.) . . . 1160-1161
- Geiger Paul und Weiss Richard:** Atlas der schweizerischen Volkskunde. — Atlas de Folklore suisse. Basel 1950 ff. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . 1135-1136
- Ghisletti Louis V.:** Los Mwiskas. Una gran civilización precolombina. 2 tomos. 535 + 309 pp. Bogotá 1954. (MARTIN GUSINDE) . . . 1152-1153
- Giddings J. L., Jr.:** The Arctic Woodland Culture of the Kobuk River. X + 143 pp., ill. Philadelphia 1952. (M. G.) . . . 783
- Girard Rafael:** El Popol-Vuh, Fuente Histórica. T. I: El Popol-Vuh, como fundamento de la historia maya-quiché. 461 pp., ill. Guatemala 1952. (MARTIN GUSINDE) . . . 763-765
- Gonda J.:** Ancient-Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European nouns in -es/-os. 83 pp. Utrecht 1952. (A. B.) . . . 777
- Goodenough Erwin R.:** Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 4 Vols. New York 1953-1954. (MARTIN GUSINDE) . . . 1145-1147
- Goodwin A. J. H.:** Method in Prehistory. An Introduction to the Discipline of Prehistoric Archaeology with Special Reference to South African Conditions. 2nd ed. 184 pp., ill. Cape Town 1953. (RICHARD PITIONI) . . . 728-729

- Gordon Antoinette K.:** Tibetan Tales. Stories from the Dsangs blun. (The Wise and the Foolish.) Transl. from the Tibetan. 72 pp., ill. London 1953. (D. S.) 366
- Gräf Erwin:** Das Rechtswesen der heutigen Beduinen. 198 pp. Walldorf-Hessen [1952]. (JOSEPH HENNINGER) 346-348
- Grunebaum Gustave E. von:** Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation. 2nd ed. VII + 378 pp. Chicago, Illinois 1953. (JOSEPH HENNINGER) 742-743
- — Muhammadan Festivals. XIII + 107 pp., ill. New York 1951. (JOSEPH HENNINGER) 348
- Guilleminet Paul:** Coutumier de la tribu Bahnar des Sedang et des Jarai de la province de Kontum. T. I: 457 pp.; T. II: pp. 458-764; ill. Paris 1952. (DOMINIK SCHRÖDER) 1149-1150
- Hall Robert A., Jr.:** Haitian Creole. Grammar, Texts, Vocabulary. With the collaboration of SUZANNE COMHAIRE-SYLVAIN, H. ORMONDE McCONNELL, ALFRED MÉTRAUX. 309 pp. Philadelphia 1953. (A. B.) 784
- Hayek F. A.:** Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. 344 pp. Erlenchbach-Zürich 1952. (D. S.) 362
- Hazard Harry W. (Ed.):** Atlas of Islamic History. Maps executed by H. LESTER COOKE, Jr., and J. McA. SMILEY. 2nd ed. 49 maps. Princeton 1952. (J. H.) 776
- Heerkens P.:** Lieder der Florinesen. Sammlung 140 florinesischer Lieder und 162 Texte aus dem Sprachgebiete der Lionesen, Sikanesen, Ngada's und Manggaraier. Deutsche Übers. von E. D. KUNST sr. 197 pp., ill. Leiden, Köln 1953. (WALTER GRAF) 771-772
- Held G. J.:** Magie, Hekserij en Toverij. 204 pp. Groningen, Djakarta 1950. (H. A.) 774
- Hellpach Willy:** Kulturpsychologie. Eine Darstellung der seelischen Ursprünge und Antriebe, Gestaltungen und Zerrüttungen, Wandlungen und Wirkungen menschheitlicher Wertordnungen und Güterschöpfungen. VIII + 297 pp. Stuttgart 1953. (DOMINIK SCHRÖDER) 1132-1133
- — Mensch und Volk der Großstadt. Zweite, neubearb. Aufl. XII + 154 pp. Stuttgart 1952. (D. S.) 361
- — Studien zur Ethnophysiognomik und Ethopsychognomik. 64 pp., ill. Heidelberg 1951. (D. S.) 361
- Hempel H.:** Gotisches Elementarbuch. Grammatik, Texte mit Übersetzung und Erläuterungen. 165 pp. Berlin 1953. (A. B.) 778
- Henderson P. F.:** Further Education in the Cook Islands. II + 11 pp. (Sydney) 1952. (J. N.) 1166
- Herskovits Melville J.:** Les Bases de l'Anthropologie culturelle. Trad. de l'anglais par FRANÇOIS VAUDOU. 344 pp., ill. Paris 1952. (D. S.) 773
- Histoire des Religions, 2.** Publiée sous la direction de MAURICE BRILLANT et RENÉ AIGRAIN. 280 pp. Paris 1954. (DOMINIK SCHRÖDER) 1136-1137
- Hocart A. M.:** The Northern States of Fiji. XVI + 304 pp. (London) 1952. (A. B.) 786
- Hoffmann Otto:** Geschichte der griechischen Sprache. I. Bis zum Ausgang der klassischen Zeit. 156 pp. Berlin 1953. (A. B.) 778
- Hood Mantle:** The Nuclear Theme as a Determinant of Paṭēt in Javanese Music. XI + 323 pp., ill. Groningen, Djakarta 1954. (HEINRICH SIMBRIGER) 1156
- Hooper J. T. and Burland C. A.:** The Art of Primitive Peoples. 168 pp., ill. London 1953. (D. S.) 776
- Hubschmid Johannes:** Sardische Studien. 140 pp. Bern 1953. (A. B.) 778
- Itayemi Phebean and Gurrey P. (Coll.):** Folk Tales and Fables. 122 pp. London (1953). (J. H.) 1162

- Jockel Rudolf:** Götter und Dämonen. Mythen der Völker. 637 pp. Darmstadt und Genf 1953. (J. H.) 774
- Karvé Irawati:** Kinship Organisation in India. 304 pp., maps. Poona 1953. (STEPHEN FUCHS) 745-746
- Kern Fritz:** Der Beginn der Weltgeschichte. 280 pp. Bern 1953. (KARL J. NARR) 332-334
- Kirfel Willibald:** Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer. 45 pp. Walldorf-Hessen 1950. (D. S.) 365
- König Marie:** Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen. 136 pp., ill. Marburg 1954. (KARL J. NARR) 727
- Kossovitch N.:** Anthropologie et groupes sanguins des populations du Maroc. XXX + 492 pp., ill. Paris 1953. (JOSEPH HENNINGER) 1151-1152
- Kräutler Erich:** Begraben im Urwald des Xingu. Aus den Berichten eines Indianer-Missionärs. 93 pp., ill. Innsbruck 1948. (W. S.) 784-785
- — Xingu — Encanto ou Terror? 56 pp. Belém 1953. (WILHELM SAAKE) 769-770
- Kroeber A. L. and Kluckhohn Clyde:** Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. With the assistance of WAYNE UNTEREINER and appendices by ALFRED G. MEYER. VIII + 223 pp. Cambridge, Mass. 1952. (EÓIN MACWHITE) 718-720
- Kunst Jaap:** Sociologische bindingen in de muziek. 25 pp. 's-Gravenhage 1953. (W. G.) 773-774
- Leach E. R.:** Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. With a Foreword by RAYMOND FIRTH. XII + 324 pp., ill. London 1954. (DOMINIK SCHRÖDER) 749-751
- Leakey L. S. B.:** Adam's Ancestors. An Up-to-date Outline of the Old Stone Age (Palaeolithic) and what is known about Man's Origin and Evolution. 4th ed. XII + 236 pp., ill. London 1953. (KARL J. NARR) 751
- Leclercq Jacques:** Introduction à la sociologie. 272 pp., Louvain 1948. (D. S.) 773
- Leeson Ida:** Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific. 16 pp. Sydney 1952. (H. A.) 786
- Leibbrand Werner:** Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin. XIV + 437 pp., ill. Freiburg/München 1953. (D. S.) 776-777
- Le May Reginald:** The Culture of South-East Asia. The Heritage of India. Foreword by R. A. BUTLER. 218 pp., ill. London 1954. (D. S.) 1158-1159
- Lévy-Bruhl Lucien:** Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl. 257 pp., ill. Paris 1949. (J. P. MICHELS) 334-336
- Lingat Robert:** Les Régimes matrimoniaux du Sud-Est de l'Asie. Essai de droit comparé indochinois. T. I: Les Régimes traditionnels. 175 pp. Paris-Hanoï 1952. (DOMINIK SCHRÖDER) 1151
- Linton Ralph and Adelin:** The Lore of Birthdays. 128 pp., ill. New York, Toronto, Melbourne, Sydney, Cape Town 1953. (F. B.) 775
- L'originalité des cultures. Son rôle dans la compréhension internationale.** 410 pp. Paris 1953. (D. S.) 773
- Lounsbery Constant G.:** Buddhist Meditation in the Southern School. Theory and Practice for Westerners. XIV + 178 pp. London 1950. (D. S.) 366
- Luomala Katharine:** Ethnobotany of the Gilbert Islands. 129 pp., map. Honolulu 1954. (H. A.) 785
- Mace David R.:** Hebrew Marriage. A Sociological Study. XVI + 271 pp. London 1953. (JOSEPH HENNINGER) 345
- Manker Ernst:** Les Lapons des Montagnes Suédoises. Trad. du suédois par I. et S. P. LEHMAN. 292 pp., ill. Paris 1954. (DOMINIK SCHRÖDER) 1134-1135
- Manoukian Madeline:** The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast. 63 pp., map. London 1952. (H. H.) 1162
- — Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast. 102 pp., map. London 1952. (H. H.) 367

- Mariën M. E.:** Oud-België. Van de eerste landbouwers tot de komst van Caesar. 528 pp., ill. Antwerpen 1952. (KARL J. NARR) 342-343
- Matthews W. K.:** The Structure and Development of Russian. IX + 226 pp., ill. Cambridge 1953. (A. B.) 779
- Mayer Adrian C.:** Land and Society in Malabar. With a Preface by RAYMOND FIRTH. X + 158 pp. London 1952. (STEPHEN FUCHS) 746-747
- Mayer L. A.:** Mamluk Costume. A Survey. 119 pp., ill. Genève 1952. (JOSEPH HENNINGER) 751-752
- Mercier P.:** Les tâches de la sociologie. 93 pp., ill. Dakar 1951. (H. H.) 361
- Minorsky V.:** Studies in Caucasian History. VIII + 178 + 18 pp., map. London 1953. (J. H.) 779-780
- Mitchell H. H. and Edman Marjorie:** Nutrition and Climatic Stress. With Particular Reference to Man. XII + 236 pp. Springfield, Illinois 1951. (MARTIN GUSINDE) 737
- Montagne Robert:** Révolution au Maroc. 425 pp. Paris 1952. (J. H.) 1161
- Monteil Vincent:** Essai sur le chameau au Sahara Occidental. IX + 134 pp. Saint-Louis du Sénégal 1952. (J. H.) 781
- Mostny G., Jeldes F., Gonzáles R. y Oberhauser F.:** Peine, un pueblo Atacameño. 170 pp., ill. Santiago de Chile 1954. (M. G.) 1165-1166
- Muschalek Hubert:** Gottbekenntnisse moderner Naturforscher. 270 pp. Berlin 1952. (D. S.) 775
- Naissance du prolétariat marocain. Enquête collective exécutée de 1948 à 1950.** 291 pp., cartes, ill. Paris [1951]. (JOSEPH HENNINGER) 356-357
- Neill Hawkins W.:** A fonologia da língua uaiúai. 49 pp. São Paulo 1952. (A. B.) 785
- Nimwendajú Curt:** The Tukuna. Ed. by ROBERT H. LOWIE. Transl. by WILLIAM D. HOHENTHAL. X + 209 pp., ill. Berkeley and Los Angeles 1952. (EGON SCHADEN) 358-360
- Norbeck Edward:** Takashima. A Japanese Fishing Community. XII + 233 pp., ill. Salt Lake City 1954. (DOMINIK SCHRÖDER) 1150
- Nyānatiloka:** Das Wort des Buddha. Eine systematische Übersicht der Lehre des Buddha in seinen eigenen Werken, ausgew., übers. und erl. 3., veränd. u. erw. Aufl. 120 pp. Konstanz 1953. (M. M.) 365-366
- Ohm Thomas:** Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium. 80 pp., ill. Köln und Opladen (1953). (WALBERT BÜHLMANN) 757-758
- Oppenheim Max Frhr. von:** Die Beduinen. Bd. III: Die Beduinenstämme in Nord- und Mittelarabien und im 'Irāk. Bearb. und hrsg. von WERNER CASKEL. 496 + XV pp., Karten. Wiesbaden 1952. (JOSEPH HENNINGER) 744-745
- Panetta Ester:** Cirenaica sconosciuta. 206 pp., ill. Firenze 1952. (JOSEPH HENNINGER) 755-756
- Paulme Denise:** Les Civilisations africaines. 128 pp., ill. Paris 1953. (J. H.) 1161
- Pelliot Paul:** Les débuts de l'imprimerie en Chine. VIII + 138 pp. Paris 1953. (D. S.) 367
- Pereira Nunes:** Os Indios Maués. 174 pp. Rio de Janeiro 1954. (WILHELM SAAKE) 770
- Perrot Jean:** La Linguistique. 136 pp. Paris 1953. (A. B.) 363
- Pierce Richard A.:** Russian Central Asia, 1867-1917: A Selected Bibliography. 28 pp. Berkeley 1953. (F. B.) 780
- Pittioni Richard:** Vom geistigen Menschenbild der Urzeit. VIII + 134 pp. Wien 1952. (HORST KIRCHNER) 727-728
- Pohlhausen Henn:** Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen. Eine ethnographisch-geographische Studie zur Entwicklung der Eingeborenene-wirtschaft. 176 pp. Braunschweig 1954. (F. KUSSMAUL) 737-740
- Price T.:** Christianity and Race Relations. 88 pp. London 1954. (J. H.) 775

- Proceedings of the International Colloquium on Luso-Brazilian Studies, Washington, October 15-20, 1950; under the auspices of The Library of Congress and Vanderbilt University. — Atas do Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros. XII + 335 pp., ill. Nashville 1953. (WILHELM SAAKE) 1133-1134
- Proceedings of the Pan-African Congress on Prehistory, 1947. Ed by L. S. B. LEAKEY, ass. by SONIA COLE. VIII + 240 pp., maps, ill. Oxford 1952. (RICHARD PITTIONI) 357
- Purcell Victor: The Colonial Period in Southeast Asia. An Historical Sketch. 65 pp. New York 1953. (D. S.) 1159
- Radin Paul: Die religiöse Erfahrung der Naturvölker. 128 pp. Zürich 1951. (R. J. MOHR) 336-339
- — The World of Primitive Man. XI + 370 pp. New York 1952. (R. J. MOHR) 723-727
- Raftery Joseph: Prehistoric Ireland. XVI + 228 pp., ill. London, New York, Toronto, Sydney 1951. (EÓIN MACWHITE) 341-342
- Rantasalo A. V.: Der Viehstall im Volksaberglauben der Finnen. 253 pp. Helsinki 1937. (D. S.) 364-365
- — Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. I: Die Vorbereitungen für das Vieh austreiben. 130 pp. — II: Die Hinausführung des Viehes auf die Weide. 327 pp. Helsinki 1945-1947. (D. S.) 364-365
- Rhotert Hans: Libysche Felsbilder. Ergebnisse der XI. und XII. deutschen inner-afrikanischen Forschungsexpedition (DIAFE) 1933/1934/1935. XVI + 146 pp., ill. Darmstadt 1952. (V. VAN BULCK) 752-755
- Ribeiro Darcy: Religião e Mitologia Kadiuéu. XV + 222 pp., ill. Rio de Janeiro 1950. (WILHELM SAAKE) 1154-1155
- Richard Gaston: La vie et l'œuvre de Raoul Allier. 330 pp., portrait. Paris 1948. (J. P. MICHELS) 340
- Ringwald Walter: Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung. 368 pp., Karte. Stuttgart 1952. (H. H.) 1162
- Rivet Paul et Créqui-Monfort Georges de: Bibliographie des langues aymará et kičua, Vol. III (1916-1940). 784 pp. Paris 1953. (A. B.) 367
- Rock J. F.: The Na-khi Nāgā Cult and Related Ceremonies. P. I: pp. I-XII + 1-384, ill. — P. II: pp. I-XXX + 385-808, ill. Roma 1952. (DOMINIK SCHRÖDER) 350-351
- Rosenberg Alfons: Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären. 238 pp. Olten und Freiburg i. B. 1952. (J. H.) 774-775
- Rosien Walter: Die Ebstorfer Weltkarte. 87 pp., ill. Hannover 1952. (F. B.) 1157
- Ruben Walter: Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens. 134 pp. Berlin 1952. (DOMINIK SCHRÖDER) 348-349
- Rüstow Alexander: Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. 2. Bd.: Weg der Freiheit. 710 pp. Erlenbach-Zürich 1952. (D. S.) 361-362
- Saller Karl (Hrsg.): Gesundes Land, gesundes Leben. 256 pp., ill. München 1953. (D. S.) 365
- Santiana Antonio: Panorama Ecuatoriana del Indio. 308 pp., ill. Quito 1952. (M. G.) 1165
- Schapera I.: The Ethnic Composition of Tswana Tribes. VI + 133 pp., map. London 1952. (M. G.) 782
- Scherer Anton: Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. 276 pp., ill. Heidelberg 1953. (MANFRED MAYRHOFER) 741-742
- Schmidt Kurt: Leer ist die Welt. Buddhistische Studien. 160 pp. Konstanz 1933. (M. M.) 365-366

- Schmidt Wilhelm:** Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit.
Bd. I: Das Eigentum in den Urkulturen. XII + 343 pp. 1937.
Bd. II: Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter
Asiens. XIV + 388 pp. 1940. — Bd. III: Das Eigentum im Primär-
kulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas. XII + 302 pp. 1942.
Münster i. W. (HERMANN TRIMBORN). 713-718
- Schwabe Julius:** Archetyp und Tierkreis. Grundlinien einer kosmischen Sym-
bolik und Mythologie. LVIII + 663 pp., ill. Basel 1951. (DOMINIK
SCHRÖDER) 1130-1132
- Sebeok Thomas A. (Ed.):** Studies in Cheremis Folklore, Vol. I. VII + 213 pp.,
map. Bloomington, Indiana 1952. (J. SZÖVÉRFY) 743-744
- Séjourné Laurette:** Palenque, una Ciudad Maya. Transl. por ERNESTINA DE
CHAMPOURCIN. 91 pp., ill. México 1952. (M. G.) 1164
- Sekelj Tibor:** Durch Brasiliens Urwälder zu wilden Indianerstämmen. Aus
dem Spanischen übertr. von RODOLFO SIMON. 210 pp., ill. Zürich
1950. (W. S.) 1165
- Shen Tsung-lien und Liu Shen-chi:** Tibet and the Tibetans. Foreword by
GEORGE E. TAYLOR. X + 199 pp., ill. Stanford, Calif. 1953. (D. S.) 366
- Sicard Harald von:** Ngoma Lungundu. Eine afrikanische Bundeslade. VIII +
192 pp., ill. Uppsala 1952. (V. VAN BULCK) 758-761
- Sonnen Johannes:** Die Beduinen am See Genesareth. Ihre Lebensbedin-
gungen, soziale Struktur, Religion und Rechtsverhältnisse. Mit e.
Geleitw. von O. SPIES. 175 pp., ill. Köln 1952. (JOSEPH HENNINGER) 1147 1148
- Specker Johann:** Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahr-
hundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden.
248 pp. Schöneck-Beckenried 1953. (D. S.) 784
- Stacey Tom:** The Hostile Sun. A Malayan Journey. 182 pp., ill. London 1953.
(D. S.) 1158
- Stolz Friedrich und Debrunner Albert:** Geschichte der lateinischen Sprache.
136 pp. Berlin 1953. (A. B.) 778
- Strübin Eduard:** Baselbieter Volksleben. Sitte und Brauch im Kulturwandel
der Gegenwart. 296 pp., ill. Basel 1952. (F. B.) 778
- Stübel Hans:** Ein Dorf der Ta-Hua Miao in Yünnan. Mit e. Beitr. von INEZ
DE BEAUCLAIR. 80 pp., ill. Hamburg, Wiesbaden 1954. (D. S.) 1159-1160
- Te Rangi Hiroa (Peter Buck):** Explorers in the Pacific. European and
American Discoveries in Polynesia. 125 pp., ill. Honolulu, Hawaii
1954. (J. N.) 1166
- Thevet André:** Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du
XVI^e siècle. Le Brésil et les Brésiliens. Choix de textes et notes par
SUZANNE LUSSAGNET. Intr. par CH. ANDRÉ JULIEN. VIII + 346 pp.,
ill. Paris 1953. (M. G.) 783
- Tutuola Amos:** My Life in the Bush of Ghosts. With a Foreword by
GEOFFREY PARRINDER. 174 pp. London s. a. (J. H.) 1163
- Wahle Ernst:** Deutsche Vorzeit. Zweite, durchgearb. Aufl. XII + 360 pp.
Basel 1952. (KARL J. NARR) 343-344
— Studien zur Geschichte der prähistorischen Forschung. 178 pp. Heidel-
berg 1950. (K. J. N.) 364
- Watin Louis:** Recueil de textes marocains. Style administratif. XV + 371 pp.
Paris 1954. (J. H.) 1161-1162
- Westermann Diedrich:** Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der
Sahara. XII + 492 pp., Karten, ill. Köln 1952. (H. BAUMANN) 352-355
- Wheeler Sir Mortimer:** The Indus Civilization. XII + 98 pp., ill. Cambridge
1953. (J. H.) 1158

- Whitaker K. P. K.:** 1200 Chinese Basic Characters. An adaptation for students of Cantonese of W. Simon's National Language version. With an Intr. by W. SIMON. XLII + 316 pp. London 1953. (D. S.) . . . 780
- Structure Drill in Cantonese. First Fifty Patterns. XXX + 101 pp. London 1954. (D. S.) . . . 1160
- Wirz Paul:** A Description of Musical Instruments from Central North-Eastern New Guinea. — On some hitherto Unknown Objects from the Highlands of Central North-Eastern New Guinea. 29 pp., ill. Amsterdam 1952. (HEINRICH AUFENANGER) . . . 360
- Wooster N.:** Semi-Precious Stones. 31 pp., ill. Harmondsworth 1952. (H. C.) 364
- Wurm Stefan:** Turkic Peoples of the USSR: Their historical background, their languages and the development of Soviet linguistic policy. 51 pp., maps. Oxford 1954. (D. S.) . . . 1160
- Yates Dora A.:** My Gypsy Days. Recollections of a Romani Rawnie. 192 pp., ill. London 1953. (J. H.) . . . 779
- Zerries Otto:** Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer. X + 401 pp., ill. Wiesbaden 1954. (M. G.) . . . 1164-1165
- Zestig jaren onderwijs en wetenschap aan de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren der Rijksuniversiteit te Gent. 211 pp. Brugge 1952. (A. B.) 777-778

Auctores recensentes

- AUFENANGER (H. A.) 360, 774, 785, 786.
 BAUMANN 352.
 BLOCH 1137.
 BORNEMANN (F. B.) 364, 775, 778, 780, 1157, 1161.
 BÜHLMANN (W. B.) 757, 782.
 BULCK VAN 752, 758.
 BURGMANN (A. B.) 363², 367, 777⁴, 778⁵, 779, 784, 785³, 786.
 CHRISTOFFELS (H. C.) 363, 364.
 FUCHS (S. F.) 745, 746, 747.
 GOLOMB (W. G.) 365, 1158.
 GRAF (W. G.) 771, 773.
 GUSINDE (M. G.) 737, 762, 763, 766, 782, 783³, 1145, 1152, 1164⁴, 1165².
 HENNINGER (J. H.) 345, 346, 348, 355, 356, 362, 742, 744, 751, 755, 756, 774², 775, 776³, 778, 779⁴, 780², 781³, 1147, 1149, 1151, 1157, 1158, 1160, 1161³, 1162, 1163³.
 HIRSCHBERG 758.
 HUBER (H. H.) 361, 367, 1162².
 KIRCHNER 727.
 KUSSMAUL 737.
 LESER 729.
 MACWHITE (E. McW.) 341, 718, 772.
 MAYRHOFER (M. M.) 365², 741.
 MENGHIN 1129.
 MICHELS 334, 340.
 MOHR 336, 723.
 NARR (K. J. N.) 332, 341, 342, 343, 364, 727, 751.
 NILLES (J. N.) 1166⁴.
 PITTIONI (R. P.) 357, 361, 728.
 SAAKE (W. S.) 768, 769, 770, 784, 1133, 1154, 1165.
 SCHADEN 358.
 SCHEBESTA 721.
 SCHMIDT 1135.
 SCHRÖDER (D. S.) 344, 348, 349, 350, 357, 361³, 362², 363², 364², 365³, 366⁴, 367, 749, 761, 773³, 775, 776³, 777, 780, 781, 784, 1130, 1132, 1134, 1136, 1149, 1150, 1151, 1157, 1158³, 1159³, 1160³.
 SIMBRIGER 1156.
 SZÖVÉRFY 743.
 TRIMBORN 713.
 UNKRIG 748.

INDEX GEOGRAPHICUS

Generalia

Australopithecinae M 323.
 Zahl der Menschen M 323.
 Method in Prehistory R 728-729.
 Modern Pollenanalysis R 341.
 Beginn der Weltgeschichte R 332-334.
 Menschenbild der Urzeit R 727-728.
 Weltbild des eiszeitlichen Menschen R 727
 Altweltliches Keramikum M 705.
 Höhlenbär und Mensch der Steinzeit
 M 703.
 Urmonotheismus 689-697.
 Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion 669-682.
 Religiöses Leben der Menschheit R 363.
 Religiöse Erfahrung R 336-339.
 Religions non-chrétiennes R 362.
 Medieval Islam R 742-743.
 Atlas of Islamic History R 776.
 Christianity and Race Relations R 775.
 Christianity and Science R 776.
 Gottbekenntnisse moderner Naturforscher
 R 775.
 Schamanentum M 704-705.
 Rituels indo-européens M 1120.
 Zaubrerflöte M 1119.
 Magie, Hekserij en Toverij R 774.
 Haustieropfer M 1119-1120.
 Mythen R 774.
 Seelenreise R 774-775.
 Archetyp und Tierkreis R 1130-1132.
 Kulturpsychologie R 1132-1133.
 Ethnopsychiatrie und Ethnopsychiatrie
 R 361.
 Culture R 718-720.
 Anthropologie culturelle R 773.
 L'originalité des cultures R 773.
 Stufen der Kultur R 361.
 World of Primitive Man R 723-727.
 Universalgeschichtliche Kulturkritik
 R 361-362.
 Kulturhistorische Beziehungen Balkan-
 Indonesien M 324-325.
 Wanderhirtentum R 737-740.
 Entwicklungsgeschichte der Viehzucht
 M 703-704.
 Haussäugetiere M 703.
 Haushund M 1120.
 Bauernwerk R 1157.

Spaten-Forschungen M 1119.
 Nutrition and Climatic Stress R 737.
 Plough and Pasture R 729-736.
 Öffentliche Finanzwirtschaft M 704.
 Vaso tripode M 705.
 Metalltechnik M 1121.
 Semi-Precious Stones R 364.
 Art R 776.
 Heiligenschein M 324
 Tierdarstellungen M 1120.
 Muziek R 773-774.
 Introduction à la sociologie R 773.
 Tâches de la sociologie R 361.
 Historical and Social Philosophy R 772.
 Masse und Individuum R 362.
 Mensch und Volk der Großstadt R 361.
 Individualismus und wirtschaftliche Ordnung
 R 362.
 Totemismusproblem M 704.
 Totemismus M 704.
 Sexualsymbolik M 323.
 Vie rurale M 325.
 Eigentum R 713-718.
 Birthdays R 775.
 Linguistique R 363.
 Sprache R 363-364.
 Person in Language R 777.
 Gestirnnamen R 741-742.
 Name des Elefanten M 324.
 Indogermanisches Suffix 182-232.
 Indo-European nouns in -es/-os R 777.
 Etre et avoir 481-510.
 Ebstorfer Weltkarte R 1157.
 Allgemeine Völkerkunde R 721-723.
 Carnets de Lucien Lévy-Bruhl R 334-336.
 Völkermuseum R 364.
 Heilkunde R 776-777.
 Brockhaus R 363, 777.
 Herder R 363.
 Raoul Allier R 340.
 P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge
 663-668.
 P. W. Schmidt als Linguist 627-658.
 Schriften von P. W. Schmidt 385-432.
 International Colloquium on Luso-Brazilian
 Studies R 1133-1134.
 Studienkonferenz der Kennedy School
 of Missions 1118.

Europa

Allgemeines

- Blattspitzen des Paläolithikums
R 1129-1130.
Religion und abendländische Kultur
R 777.
Abendländische Kunst des Mittelalters
M 1121.
Gesundes Land, gesundes Leben R 365.
Pierced Hearts and True Love R 365.

Einzelländer

Nordeuropa

- Julehalmen i Norge M 1122.
Juletreet i Norge M 706.
Vassbæring i Norge M 325-326.
Lapons des Montagnes Suédoises
R 1134-1135.
Viehstall im Volksaberglauben (Finn-
land) R 364-365.
Weidegang im Volksaberglauben (Finn-
land) R 364-365.
Prehistoric Ireland R 341-342.
Piltdown Problem M 326.
Piltdown Remains M 706.

Mitteuropa

- Oud-België R 342-343.
Faculteit van de Wijsbegeerte en Let-
teren (Gent) R 777-778.
Un village français M 1121.
Deutsche Vorzeit R 343-344.
Biologie des Volksliedes M 325.
Sage von Heinrich dem Löwen M 325.
Völkerrätsel der Schweizer Alpen
R 1157-1158.
Atlas der schweizerischen Volkskunde
R 1135-1136.
Landschaftstheater (Schweiz) M 1122.
Baselbieter Volksleben R 778.
Alte Mahlgemeinschaften M 706.
Himmelsbootfahrer (Kärnten)
1116-1117.
Norischer Polos M 706.
Romäni-Texte (Burgenland) M 1122.
Alliaceous Plants (Moravia) M 326.

Mittelmeerraum

- Lateinische Sprache R 778.
Sardische Studien R 778.

- Navegación y sus consecuencias poli-
tico-culturales M 1120.
Geschichte der griechischen Sprache
R 778.
Griechische Sprachwissenschaft R 778.
Landscape of Rhodes R 779.
The Bull of Minos R 778-779.

Osteuropa

- Prähistorische Forschung (Ostbalti-
kum) R 364.
Lithuanian Narrative Folksongs
R 1123.
Atlas polskich strójow ludowych
R 465, 1158.
Gotisches Elementarbuch R 778.
Südosteuropäische Rätselstudien
M 1122-1123.
Recollections of a Romani Rawnie
R 779.
Benennungen der Seide im Slavischen
M 324.
Structure and Development of Russian
R 779.
Tripolje-Kultur 67-81.
Cheremis Folklore R 743-744.
Tschuwaschisches Volkslied im Tsche-
remissischen 1115-1116.

Asia

Allgemeines

- Histoire des Religions R 1136-1137.
Pastoral Nomadism in Central and South-
west Asia M 1123.
Colonial Period in Southeast Asia R 1159.
Verbes en sémitique R 1137-1145.
Rapports entre l'Indochine et l'Indonésie
M 1120-1121.

Kaukasus

- Anthropology R 1149.
History R 779-780.
Charakteristik des Awarischen M 706-707.

Arabien

- Beduinen R 744-745.
Rechtswesen der heutigen Beduinen
R 346-348.
Polyandrie 314-322.
Matriarchate M 326.
Muhammadan Festivals R 348.
Symbolisme des sandales 1101-1104.
Spruchdichtung M 1123.

Star-Calendars and an Almanac *433-459*.
 Briefftaube (Abbassiden- und Mamluken-
 zeit) M 707.
 Gioco degli scacchi M 705.
 Alte Substrat- und Kulturwörter M 326.

Vorderer Orient

Bibliography R 779.
 Urkunden aus Dura-Europos R 780.
 Typen türkischer Volksmärchen R 344.
 Leading Families (Southern Turkey)
992-1003.
 Beduinen am See Genesareth R 1147-1148.
 Hebrew Marriage R 345.
 Jewish Symbols R 1145-1147.
 Plastische Kunstwerke M 707.
 Okeanos in der persischen Weltreichsidee
 M 327.
 Roman historique persan M 327.

Vorderindien

Lower Palaeolithic Culture-Complex
 M 707.
 Literatur der vorarischen Stämme
 R 348-349.
 Culte de l'arbre M 1124.
 Die fünf Elemente R 365.
 Les limites des pouvoirs humains M 327.
 Das Wort des Buddha R 365-366.
 Buddhistische Studien R 365-366.
 Buddhist Meditation R 366.
 Buddhist Antiquities R 1158.
 Painting (Punjab Hills) M 1124.
 Indus Civilization R 1158.
 Hindustan im Festgewand R 748-749.
 Excavations (Narmada Valley) M 1124-
 1125.
 Godavari Palaeolithic Industry M 707.
 The Kamar R 747-748.
 Kinship Organisation R 745-746.
 Excavations at Brahmapuri M 1125.
 Land and Society (Malabar) R 746-747.
 Matrilineal Family Background (South
 India) M 707-708.
 Volksfeste in Nepäl *149-163*.

Hinterindien

Culture R 1158-1159.
 Inhabitants of the Andaman and Nicobar
 Islands M 328.
 Religious Beliefs and Ritual Practices
 (Minyong Abors of Assam) *588-604*.
 Garo Code of Law *1011-1066*.

Naga Branches of Kukish M 327.
 Kachin Social Structure R 749-751.

Indochina

Régimes traditionnels R 1151.
 Inscriptions du Cambodge R 1159.
 Coutumier de la tribu Bahmar (Kontum)
 R 1149-1150.

China

Kopffjagdopfer (Yünnan und Formosa)
 M 708.
 Ta-Hua Miao in Yünnan R 1159-1160.
 Cantonese R 780.
 Structure Drill in Cantonese R 1160.
 L'imprimerie R 367.
 Na-khi Nāgā Cult R 350-351.
 Traum und seine Deutung (Ch'ing-hai)
311-313.
 Märchen aus Ch'ing-hai *511-552*.

Tibet

Tibet and the Tibetans R 366.
 Stories from the Dsangs blun R 366.
 Liebeszauber und Schwarze Magie
 R 366-367.

Zentralasien

Russian Central Asia R 780.
 Turkic Peoples of the USSR R 1160.
 Pfeifende Pfeile der Reiternomaden
 M 1124.
 Klagelieder der Qasaqen *322*.
 Altaische Philologie und Turkologie
 R 349.
 Turkic Languages R 1160.
 Ural-Altaisch *1107-1114*.
 Schamanenskelettierung M 323-324.

Japan

Takashima R 1150.

Nordasien

Schamanismus M 1123-1124.

Africa

Allgemeines

Pan-African Congress on Prehistory
 R 357.
 Afrikanische Missionsliteratur 1700-1879,
 1880-1909 R 780-781.
 Europas Zukunft in Afrika R 1160-1161.

Struggle for Africa R 781.
 Civilisations africaines R 1161.
 Afrikanische Kunst R 1161.
 Hunting Trophies and Hunting Magic
164-181.
 Origin of Maize M 328.
 Non-Milking Area of Africa *58-66.*
 Anthropology of the Faiyum, Sinai,
 Sudan, Kenya R 756-757.
 Bushman and Hottentot Languages
 M 328.

Marokko

Populations R 1151-1152.
 Prolétariat R 356-357.
 Révolution R 1161.
 Histoire religieuse R 355-356.
 Textes R 1161-1162.

Nordafrika

L'enfance musulmane (Alger) M 328.
 Libysche Felsbilder R 752-755.
 Cirenaica sconosciuta R 755-756.

Ägypten

Relations entre Egyptiens et Préhellènes
 M 1125.
 Amour de la vie et sens du divin M 328-329.
 Züge des Königsbildes *961-991.*
 Mamluk Costume R 751-752.

Sahara

Peintures et gravures rupestres M 329.
 Chameau R 781.

Westafrika

Missions françaises M 708-709.
 Vie matérielle des Maures M 708.
 Staatenbildungen südlich der Sahara
 R 352-355.

Sudan

Primitive City of Timbuctoo M 1125.
 Recherches rupestres (Tchad) M 329.
 Pêcheurs Lebou (Sénégal) M 708.
 Masques kono M 709.
 Tribes of the Gold Coast R 367.
 Religion der Akanstämme R 1162.
 Enigmes des L'éla (Haute-Volta)
1013-1040.
 Surnoms-devises des L'éla *82-102.*
 Ewe-Speaking People (Togoland and
 Gold Coast) R 1162.
 L'ancien royaume de Porto-Novo
 R 781-782.

Innerafrikanische Wege nach Benin
809-933.

Bush of Ghosts (Nigeria) R 1163.
 Folk Tales and Fables (Nigeria) R 1162.
 Mandara (Kamerun) R 1163.
 Culte des esprits et magie (Angola) *1-26.*

Zentralafrika

Daltonisme (Batutsi et Bahutu) M 709.

Tanganyika

Political Organization of the Dorobo
123-148.
 Nungu (Kilimandscharogebiet)
 M 1125-1126.
 Sukuma Law and Custom R 758.
 Wall-Paintings by Snake Charmers
 R 782.
 Wapogoro-Tagebuch *659-662.*
 Religiöse Anschauungen und Bräuche der
 Wapogoro *103-122, 605-627.*
 Grammatik und Vokabular der Sandawe-
 Sprache *290-294.*
 Stammesreligionen R 757-758.

Ostafrika

Old Stone Age R 751.
 Prelithic Period? M 710.
 Ngoma Lungundu R 758-761.

Südafrika

Dating Zimbabwe M 329.
 Ethnic Composition of Tswana Tribes
 R 782.
 Australopithecinae M 1126.
 Telanthropus M 710.
 Blood-Groups of the Bushmen M 709-710.
 Twins *685-687.*
 God's Blanket (Basuto) R 1163-1164.
 Negro Birth-Sex Ratio M 1126.

America

Allgemeines

Las culturas indígenas R 1164.
 Heterogeneity of Marginal Cultures
 M 329.
 Las plantas cultivadas M 1126.

Nordamerika

Arctic Woodland Culture (Kobuk River)
 R 783.
 Birdskin Caps M 705.
 Aleut-Eskimo Community M 329-330.
 Chugach Eskimo R 357-358.

Gros Ventres of Montana R 783-784.
 Langue ménomonie 1094-1100.

Zentralamerika

Palenque, una Ciudad Maya R 1164.
 Découverte à Palenque M 330.
 El pueblo del Sol R 1164.
 Chichicastenango (Guatemala) R 762-763.
 El Popol-Vuh R 763-765.
 Etnofonía de El Salvador R 766-768.
 Living Gods of Haiti R 761.
 Haitian Creole R 784.
 Prehistory of Barbados M 710-711.

Südamerika

Missionsmethode R 784.
 Wild- und Buschgeister R 1164-1165.
 Zwergindianer in Venezuela M 330.
 Los Mviskas (Columbia) R 1152-1153.
 Panorama Ecuatoriana del Indio R 1165.
 Mancha Mongólica en los Indios Ecuatorianos M 711.
 Ciclo Vital (Tupe) M 711.

Brasilien

Le Brésil et les Brésiliens R 783.
 Etnias e Culturas R 768-769.
 Durch Brasiliens Urwälder R 1165.
 Língua uáiuái R 785.
 Tukuna R 358-360.
 Kritische Bemerkungen 305-309.
 Entgegnung 309-310.
 Os Indios Maués R 770.
 Urwald des Xingu R 784-785.
 Xingu — Encanto ou Terror? R 769-770.
 Organização social dos Xerente M 711.
 Sambaquis M 1127.
 Sambaquis e Terraços M 1127.

Aymará et kiçua R 367.
 Religião e Mitologia Kadiuéu R 1154-1155.
 Peine, un pueblo Atacameño R 1165-1166.
 Alakaluf und Kaweskar M 711-712.

Oceania

Allgemeines

Far-Eastern Prehistory Congress 687-688.
 Hacken- und beilartige Geräte M 331.

Philippinen

Etnología M 331.
 Isneg 233-275, 1004-1012.
 Hanunóo-English R 785.

Indonesien

Indonesian Element in Melanesian M 712.
 Malayan Journey R 1158.
 Racial Origin M 330-331.
 Sociological Aspects of Agriculture M 330.
 Rock-Paintings (South West Celebes) M 331.
 Verwantschap, stand en sexe (Zuid-Celebes) R 785-786.
 Paṭēt in Javanese Music R 1156.
 Balische invloed op het Sasaks M 1127.
 Bronzegeräte auf Flores 683-684.
 Lieder der Florinesen R 771-772.

Südsee

Mikronesien

Ethnobotany of the Gilbert Islands R 785.
 Mariana Language 934-960.

Melanesien

Südsee-Eingeborene M 1127.
 Feldbau der Sulka (Neubritannien) 276-289.
 Grammatik des Lir 1089-1093.
 Slit-Gongs and Renown (Solomon Islands) M 712.
 Konua-Sprache (Bougainville) 295-298.
 Polynesier auf den Neuen Hebriden M 712.
 Migrations anciennes et le Pseudo-Mégolithique (Nouvelle-Calédonie) M 1128.

Neuguinea

Tonal Languages 697-702.
 Nimboran Community Development Project R 1166.
 Wigs and Headrests (Bundi and Nondugl Districts) 313.
 Geisterfiguren (Yuat River) 27-57.
 Musical Instruments R 360.
 Wewäk-Boikin-Leute 460-480.
 Soziologie des Moándo-Sprachgebietes 1105-1106.
 Pre-Historic Stone Objects 553-587.
 Languages of South-West New Guinea 299-304.
 Community Development (Milne Bay) M 1127-1128.
 Non-Maori Polynesians in New Zealand R 1166.
 Polynesien
 Languages and Dialects M 712.

Vernacular in the South Pacific M 1127.
 Cargo Cults and other Nativistic Move-
 ments R 786.
 European and American Discoveries
 R 1166.
 Community Development on Moturiki
 M 1128.
 Northern States of Fiji R 786.

Further Education (Cook Islands)
 R 1166.

Australien

Prehistoric Petroglyphs (Upper Yule
 River) 1067-1088.
 Geological Evidence in Western Victoria
 M 712.

INDEX RERUM

Anthropologie

Abstammungsfragen

Man's Origin and Evolution R 751.
 Australopithecinae M 323.
 Australopithecinae of Africa M 1126.
 Telanthropus M 710.
 Piltdown Problem M 326.
 Piltdown Remains M 706.

Bevölkerungsstatistik

Zahl der Menschen M 323.
 Survey of the Inhabitants (Andaman
 and Nicobar Islands) M 328.
 Negro Birth-Sex Ratio M 1126.
 Twins in South Africa 685-687.

Rassen

Völkerrätsel (Schweizer Alpen)
 R 1157-1158.
 Caucasus R 1149.
 Groupes sanguines (Maroc) R 1151-52.
 Daltonisme (Ruanda-Urundi) M 709.
 Ethnic Composition of Tswana Tribes
 R 782.
 Blood-Groups (Bushmen, South Africa)
 M 709-710.
 Zwergindianer in Venezuela M 330.
 Mancha Mongólica (Indios Ecuatoria-
 nos) M 711.
 Racial Origin (Northern Indonesia)
 M 330-331.
 Antiquity of Australian Aborigines
 M 712.

Ausstellungen

Afrikanische Kunst (München) R 1161.
 Bauernwerk der Alten Welt (Wien)
 R 1157.

Bibliographien

P. W. Schmidt
 Schriften 385-432.
 Aufsätze und Vorträge 663-668.
 Linguistik 627-658.
 Vorlesungen über den Entwick-
 lungsgedanken in der ältesten Religion
 669-682.
 Russian Central Asia, 1867-1917 R 780.
 Southwestern Asia R 779.
 Afrikanische Missionsliteratur 1700-1879,
 1880-1909 R 780-781.
 Las culturas indígenas de América R 1164.
 Langues aymará et kičua R 367.
 Cargo Cults (South Pacific) R 786.
 Micro-Bibliotheca Anthropos (MBA)
 290-294, 295-298, 299-304, 659-662,
 663-668, 669-682, 934-960, 1089-1093,
 1094-1100.
 Bibliographia (Recensiones) R 332-367,
 713-786, 1129-1166.
 Miscellanea M 323-331, 703-712, 1119-1128.
 Periodica 376-384, 794-806, 1178-1192.
 Publicationes recentes 368-375, 787-793,
 1167-1177.

Biographien

P. W. Schmidt
 Linguistik 627-658.
 Schriften 385-432
 Raoul Allier R 340.

Ethnographie

Europa

Lapons (Montagnes Suédoises)
 R 1134-1135.

Asien

Beduinen (See Genesareth) R 1147-1148.
 Beduinen (Nord- und Mittelarabien
 und 'Irāk) R 744-745.

Kamar R 747-748.
 Tibet and the Tibetans R 366.
 Ta-Hua Miao (Yünnan) R 1159-1160.
 Takashima (Japan) R 1150.

Afrika

Anthropology of the Faiyum, Sinai,
 Sudan, Kenya R 756-757.
 Pêcheurs Lebou M 708.
 Ewe-Speaking People (Togoland and
 Gold Coast) R 1162.
 Tribes of the Gold Coast R 367.

Amerika

Chugach Eskimo R 357-358.
 El Indio (Ecuador) R 1165.
 Chichicastenango (Guatemala)
 R 762-763.
 Mwiskas R 1152-1153.
 Indios Maués R 770.
 Xingu R 769-770.
 Tukuna R 358-360.
 Pueblo Atacameño R 1165-1166.
 Alakaluf und Kaweskar (Chile)
 M 711-712.

Ozeanien

Polynesier (Neue Hebriden) M 712.
 Fiji R 786.

Ethnologie

s. auch Methode

Allgemeine Völkerkunde R 721-723.
 P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge
 663-668.
 Carnets de Lucien Lévy-Bruhl
 R 334-336.
 Etnología filipina entre los jesuitas
 expulsos (1773-1800) M 331.

Festschriften

Zestig jaren onderwijs en wetenschap
 (Rijksuniversiteit te Gent) R 777-778

Forschung

Missions françaises (Afrique occiden-
 tale) M 708-709.

Geographie

s. auch Ethnographie

Ebstorfer Weltkarte R 1157.
 Atlas of Islamic History R 776.

Geschichte

Länder

Mediterráneo M 1120.
 Egyptiens et Préhellènes M 1125.
 Caucasia R 779-780.
 Dura-Europos R 780.
 Persische Weltreichsidee M 327.
 Maroc R 1161.
 Staatenbildungen südlich der Sahara
 R 352-355.
 Royaume de Porto-Novo R 781-782.
 Kobuk River R 783.
 Maya-Quiché R 763-765.
 Ciudad Maya R 1164.
 Prehistory of Barbados M 710-711.

Siedlungs- und Kolonialgeschichte

Colonial Period in Southeast Asia
 R 1159.
 Europa und Afrika R 1160-1161.
 Zimbabwe (Rhodesia) M 329.
 Les Français en Amérique R 783.
 Explorers in the Pacific R 1166.
 Zeichnungen von Südsee-Eingeborenen
 M 1127.

Kolonialpolitik

Vernacular in Teaching (South Pacific)
 M 1127.
 Community Development (Milne Bay,
 Papua) M 1127-1128.
 Nimboran Community Development
 R 1166.
 Further Education (Cook Islands)
 R 1166.
 Community Development (Moturiki,
 Colony of Fiji) M 1128.

Kultur

s. auch Materielle Kultur

Allgemeines

Culture: Concepts and Definitions
 R 718-720.

Kulturbedingungen

Arabische Schriftzeichen in der abend-
 ländischen Kunst M 1121.
 Balkan und Indonesien M 324-325.
 Heiligenschein M 324.
 L'Indochine et l'Indonésie M 1120-1121
 Innerafrikanische Wege nach Benin
 809-933.
 Flores und Dongson-Kultur 683-684.

Kulturgeschichte

- Stufen der Kultur R 361.
- Anthropologie culturelle R 773.
- L'originalité des cultures R 773.
- Kulturrückblick R 361-362.
- World of Primitive Man R 723-727.
- Indus Civilization R 1158.
- South-East Asia R 1158-1159.
- Civilisations africaines R 1161.
- Aleut-Eskimo M 329-330.
- Marginal Cultures (America) M 329.

Kulturschichtung

- Etnias e Culturas (Brasil) R 768-769.
- Kritische Bemerkungen (Brasilien) 305-309.
- Entgegnung 309-310.

Astronomie

- Star-Calendars 433-459.

Nachrichtenwesen

- Brieftaube (Abbassiden- und Mam-lukenzeit) M 707.

Spiel

- Scacchi M 705.

Kunst**Prähistorische s. Prähistorie****Allgemeines**

- Art of Primitive Peoples R 776.
- Frühgeschichtliche Tierdarstellungen M 1120.

Darstellende Kunst

- Indian Painting (Punjab Hills) M 1124.

Plastik

- Alter Orient M 707.
- Buddhist Antiquities R 1158.
- Geisterfiguren (Neuguinea) 27-57.

Literatur

- Altarabische Spruchdichtung M 1123.
- Roman historique persan M 327.
- Vorarische Stämme Indiens R 348-349.
- Tibetan Tales (Dsangs blun) R 366.

Musik

- Sociologische bindungen R 773-774.
- Paṭēt in Javanese Music R 1156.
- Lieder der Florinesen R 771-772.
- Instruments (Central North-Eastern New Guinea) R 360.

Theater

- Landschaftstheater (Schweiz) M 1122.

Linguistik**Allgemeines**

- La Linguistique R 363.
- Gestalt und Leben der Sprache R 363-364.
- P. W. Schmidt als Linguist 627-658.

Einzelstudien

- Etre et avoir 481-510.
- Person in Language R 777.
- Structure and Development of Russian R 779.
- Sardische Studien R 778.
- Indogermanisches Suffix 182-232.
- Indo-European nouns in -es/-os R 777.
- Name des Elefanten M 324.
- Gestirnnamen R 741-742.
- Seide im Slavischen M 324.
- Charakteristik des Awarischen M 706-707.
- Verbes à allongement vocalique interne en sémitique R 1137-1145.
- Kulturwörter im Arabischen M 326.
- Ural-Altais 1107-1114.
- Altäische Philologie, Turkologie R 349.
- Turkic Languages of Central Asia R 1160.
- Turkic languages and Soviet linguistic policy R 1160.
- Lingua uaiúai (Guayana) R 785.
- Aymarä et kičua R 367.
- Tonal Languages (New Guinea and the Adjacent Islands) 697-702.

Sprachgeschichte

- Lateinisch R 778.
- Griechisch R 778.

Sprachverwandschaft

- Naga Branches of Kukish M 327.
- Bushman and Hottentot among the Isolating Languages M 328.
- Balische invloed op het Sasaks M 1127.
- Indonesian Element in Melanesian M 712.
- Internal Relationships of Polynesian Languages M 712.

Schrift

- Inscriptions du Cambodge R 1159.
- Chinese Basic Characters R 780.

Grammatiken

- Gotisch R 778.
 Griechisch R 778.
 Cantonese R 1160.
 Sandawe 290-294.
 Langue ménomonie 1094-1100.
 Haitian Creole R 784.
 Mariana (or Chamorro) Language 934-960.
 Lir (Melanesien) 1089-1093.
 Languages of South-West New Guinea 299-304.
 Konua (Bougainville) 295-298.

Texte

- Romāni (Burgenland) M 1122.
 Tschuwaschisches Volkslied 1115-1116.
 Minyong Abors (Assam) 588-604.
 Textes marocains R 1161-1162.
 Enigmes des L'éla (Haute-Volta) 1013-1040.
 Surnoms-devises des L'éla 82-102.
 Dorobo 123-148.
 Isneg 233-275, 1004-1012.
 Mariana (or Chamorro) Language 934-960.
 Konua (Bougainville) 295-298.
 Eastern Central Highlands of New Guinea 553-587.

Wörterbücher und -listen

- South-West Arabia 433-459.
 Ural-Altaisich 1107-1114.
 Garo 1041-1066.
 L'éla (Haute-Volta) 82-102, 1013-1040.
 Benin 809-933.
 Sandawe 290-294.
 Hanunóo-English R 785.
 Sulka (Neubritannien) 276-289.
 South-West New Guinea 299-304.
 Moándo-Sprachgebiet 1105-1106.
 Konua (Bougainville) 295-298.
 Upper Yule River, North-Western Australia 1067-1088.

Materielle Kultur

Wirtschaft

- Finanzwirtschaft M 704.
 Eigentum R 713-718.
 Vie matérielle des Maures M 708.

Jagd

- Hunting Trophies and Hunting Magic 164-181.

Pfeile der innerasiatischen Reiternomaden M 1124.

Pflanzenzucht

- Early History of Farming R 729-736.
 Alliaceous Plants M 326.
 Origin of Maize M 328.
 Agriculture in South East Asia M 330.
 Plantas cultivadas (América) M 1126.
 Feldbau der Sulka (Neubritannien) 276-289.
 Ethnobotany (Gilbert Islands) R 785.

Tierzucht

- Wanderhirtentum R 737-740.
 Entwicklungsgeschichte der Viehzucht M 703-704.
 Pastoral Nomadism (Central and South-west Asia) M 1123.
 Haussäugetiere M 703.
 Haushund M 1120.
 Chameau (Sahara Occidental) R 781.
 Non-Milking Area (Africa) 58-66.

Ergologie

- Spaten M 1119.
 Hacken- und beilartige Geräte (Ozeanien) M 331.

Gewerbe

- Gelbgußtechnik (Benin) 809-933.
 Metalltechnik (Südamerika) M 1121.
 L'imprimerie (Chine) R 367.
 Semi-Precious Stones R 364.
 Vaso tripode M 705.

Ernährung

- Nutrition and Climatic Stress R 737.

Wohnung

- Siedlungswesen (Tripolje-Kultur) 67-81.

Kleidung

- Norischer Polos M 706.
 Polnische Volkstrachten R 1158.
 Mamluk Costume R 751-752.
 Birdskin Caps M 705.
 Wigs and Headrests (Middle Wahgi, Eastern New Guinea) 313.

Medizin

- Problemgeschichte R 776-777.
 Die fünf Elemente R 365.

Krankheiten der Wewäk-Boikin (Nordost-Neuguinea) 460-480.

Methode

Ethnologie

Kritische Bemerkungen 305-309.

Entgegnung 309-310.

Hilfswissenschaften

Modern Pollenanalysis R 341.

Discipline of Prehistoric Archaeology R 728-729.

Mission

Afrikanische Missionsliteratur R 780-781.

Kennedy School of Missions 1118.

Religion der Akanstämme und Problem ihrer Bekehrung R 1162.

Missionsmethode (Spanisch-Amerika) R 784.

Sanvitores' Catechism (Mariana Language) 934-960.

Nachschlagewerke

Der Große Brockhaus Bd. 3 u. 4 R 363, 777.

Der Große Herder Bd. 2 R 363.

Prähistorie

Allgemeines

Geschichte der Forschung R 364.

Beginn der Weltgeschichte R 332-334.

Mensch der Steinzeit M 703.

Menschenbild der Urzeit R 727-728.

Weltbild des eiszeitlichen Menschen R 727.

Prelithic Period? M 710.

Prehistoric Ireland R 341-342.

Oud-België R 342-343.

Deutsche Vorzeit R 343-344.

Lower Palaeolithic Culture-Complex (India) M 707.

Pre-Historic Stone Objects (New Guinea) 553-587.

Pseudo-Mégalithique (Nouvelle-Calédonie) M 1128.

Altweltliches Keramikum M 705.

Bronzegeräte (Flores) 683-684.

Ausgrabungen

Brahmapuri (Kolhapur) M 1125.

Narmada Valley M 1124-1125.

Godavari Palaeolithic Industry M 707.

Palenque (México) M 330.

Felszeichnungen

Libyen R 752-755.

Tchad M 329.

Sahara M 329.

Tanganyika R 782.

Maros (South West Celebes) M 331.

Upper Yule River, North-Western Australia 1067-1088

Monographisches

Blattspitzen des Paläolithikums (Europa) R 1129-1130.

Sambaquis M 1127.

Notas sôbre Sambaquis M 1127.

Psychologie

Kulturpsychologie R 1132-1133.

Ethnophysiognomik und Ethnopsychognomik R 361.

Archetyp und Tierkreis R 1130-1132.

Limites des pouvoirs humains (Inde) M 327.

Traum und seine Deutung (Ch'ing-hai) 311-313.

Einstellung zu den Krankheiten (Wewäk-Boikin, Nordost-Neuguinea) 460-480.

Reiseberichte und Volksbücher

Sekretärin im Völkermuseum R 364.

A Marine Venus (Rhodes) R 779.

The Bull of Minos R 778-779.

Malayan Journey R 1158.

Liebeszauber und Schwarze Magie (Tibet) R 366-367.

Struggle for Africa R 781.

Mandara (Kamerun) R 1163.

God's Blanket R 1163-1164.

Durch Brasiliens Urwälder R 1165.

Im Urwald des Xingu R 784-785.

Religion

Allgemeines

Religiöses Leben der Menschheit R 363.

Religion und abendländische Kultur R 777.

Christianity and Race Relations R 775.

Christianity and Science R 776.

Gottbekenntnisse moderner Naturforscher R 775.

Religionsgeschichte

- Urmonotheismus 689-697.
 Entwicklungsgedanke in der ältesten
 Religion 669-682.

Glaubensvorstellungen

- Religiöse Erfahrung der Naturvölker
 R 336-339.
 Götter und Dämonen R 774.
 Himmelsbootfahrer (Kärnten)
 1116-1117.
 Religious Beliefs (Minyong Abors,
 Assam) 588-604.
 Bush of Ghosts (Nigeria) R 1163.
 Stammesreligionen (Tanganyika)
 R 757-758.
 Religiöse Anschauungen (Wapogoro)
 103-122, 605-627, 659-662.
 Living Gods of Haiti R 761.
 Wild- und Buschgeister (Südamerika)
 R 1164-1165.
 Religião Kadiuéu R 1154-1155.
 Seelenreise R 774-775.

Hochreligionen

- Religions non-chrétiennes R 362.
 Medieval Islam R 742-743.
 Muhammadan Festivals R 348.
 Asie R 1136-1137.
 Lehre des Buddha R 365-366.
 Buddhistische Studien R 365-366.
 Buddhist Meditation R 366.
 Maroc R 355-356.
 Sens du divin (Egypte ancienne)
 M 328-329.
 El pueblo del Sol R 1164.

Schamanismus

- Sowjetwissenschaftliche Thesen
 M 704-705.
 Schamanenskelettierung M 323-324.
 Nordasien M 1123-1124.

Kultformen

- Culte de l'arbre (Inde) M 1124.
 Volksfeste in Nepäl 149-163.
 Hindustan im Festgewand R 748-749.
 Na-khi Nāgā Cult R 350-351.
 Klagelieder der Qasaqen 322.
 Zauberflöte M 1119.
 Culte des esprits (Bantous) 1-26.
 Religiöse Bräuche (Wapogoro) 103-122,
 605-626.

Magie

- Magie, Hekserij en Toverij R 774.
 Nungu (Kilimandscharogebiet)
 M 1125-1126.
 Hunting Magic (Africa) 164-181.
 Isneg 1004-1012.

Riten

- Rituels indo-européens à Rome M 1120.
 Ngoma Lungundu R 758-761.
 Masques kono M 709.
 Haustieropfer (Indoiranier) M 1119-
 1120.
 Kopfjagdropfer (Yün-nan und Formosa)
 M 708.
 Public Sacrifices (Isneg) 233-275.

Mythen

- Geisterfiguren (Yuat River, Neuguinea)
 27-57.
 Eastern Central Highlands of New
 Guinea 553-587.

Symbole

- Symbolisme des sandales 1101-1104.
 Jewish Symbols R 1145-1147.
 Frühägyptisches Königsbild 961-991.

Soziologie

Allgemeines

- Introduction R 773.
 Tâches R 361.
 Historical and Social Philosophy of
 Pitirim A. Sorokin R 772.

Recht

- Eigentum R 713-718.
 Beduinen R 346-348.
 Garo 1041-1066.
 Sedang et Jarai (Kontum) R 1149-1150.
 Sukuma R 758.

Soziale Entwicklung

- Gesundes Land, gesundes Leben R 365.
 Individualismus und wirtschaftliche
 Ordnung R 362.
 Mensch und Volk der Großstadt R 361.
 Entpersönlichung R 362.
 Vie rurale dans l'empire byzantin 325.
 Change in Leading Families (Southern
 Turkey) 992-1003.
 Proletariat marocain R 356-357.
 L'enfance musulmane (Alger) M 328.
 Vie matérielle des Maures M 708.

Soziale Struktur

- Un village français M 1121.
 Land and Society in Malabar R 746-747.
 Highland Burma R 749-751.
 Königsbild (Ägypten) 961-991.
 Political Organization of the Dorobo
 123-148.
 Organização social dos Xerente M 711.
 Moándo-Sprachgebiet 1105-1106.
 Totemismus M 704.
 Totemismusproblem M 704.

Sippe, Stamm und Volk

- Gypsy R 779.
 Kinship Organisation (India) R 745-746
 Primitive City of Timbuctoo M 1125.
 Gros Ventres of Montana R 783-784.
 Comunidad de Tupe M 711.
 Verwantschap, stand en sexe (Zuid-
 Celebes) R 785-786.
 Non-Maori Polynesians R 1166.
 Slit-Gongs and Renown (Solomon
 Islands) M 712.

Familie

- Sexualsymbolik M 323.
 Hebrew Marriage R 345.
 Polyandrie (Arabien) 314-322.
 Arabian Matriarchate M 326.
 Matrilineal Family Background (South
 India) M 707-708.
 Régimes matrimoniaux (Indochine)
 R 1151.
 Cirenaica R 755-756.
 Twins in South Africa 685-687.

Tagungsberichte

- Pan-African Congress on Prehistory
 R 357.
 Studienkonferenz der Kennedy School
 of Missions 1118.

- International Colloquium on Luso-Bra-
 zilian Studies R 1133-1134.
 Fourth Far-Eastern Prehistory Con-
 gress (Quezon City and Manila)
 687-688.

Volkskunde

Brauchtum

- Birthdays R 775.
 Pierced Hearts and True Love R 365.
 Julehalmen i Norge M 1122.
 Juletreet i Norge M 706.
 Vassbæring i Norge M 325-326.
 Viehstall (Finnen) R 364-365.
 Weidegang (Finnen) R 364-365.
 Atlas der schweizerischen Volkskunde
 R 1135-1136.
 Baselbieter Volksleben R 778.
 Alte Mahlgemeinschaften (Tirol) M 706.
 Himmelsbootfahrer (Kärnten)
 1116-1117.
 Cheremis Folklore R 743-744.

Märchen

- Tales and Fables (Yoruba) R 1162.
 Typen türkischer Volksmärchen R 344.
 Märchen aus Ch'ing-hai 511-552.

Rätsel

- Südosteuropäische Rätselstudien
 M 1122-1123.
 L'éla (Haute-Volta) 1013-1040.

Sage

- Heinrich der Löwe M 325.

Volkslied

- Biologie des Volksliedes M 325.
 Lithuanian Narrative Folksongs
 M 1123.
 Tschuwaschisches Volkslied im Tsche-
 remissischen 1115-1116.
 Etnofonia de El Salvador R 766-768.

INDEX ILLUSTRATIONUM

Kartenskizzen

- Les aires des langues Grusi (Haute-Volta,
 A. O. F.), 83.
 Kiswa-Länder, Kiswa-Stämme (Afrika),
 opp. 848.

- Kipkurerek Dorobo Country (Africa),
 125.
 Die Busch- und Flußdörfer am mittleren
 Yuat River (Neuguinea), 29.
 Nordostteil von Neubritannien, 277.
 North-Western Australia, 1068.

Upper Yule River District (NW Australia), 1069.

Verbreitungskarten

The Non-Milking Area of Tropical Africa, 64.

Nederlands-Zuid-Nieuw-Guinea. Taalgebieden, 300.

Position of the Tonal and Semi-Tonal Languages in New Guinea, 701.

Bilder

Asia

Assam

Minyong Abors :

House in Rotung village (1 *a*), opp. 592.

Part of a village (1 *b*), opp. 592.

Man (1 *c*), opp. 592.

Female mirü (shaman) (1 *d*), opp. 592.

Strangulation of a mithan (2 *a*), opp. 592.

Wooden structure (2 *b*), opp. 592.

Crude forked posts (2 *c*), opp. 592.

Africa

Haute-Volta

Tombeau des L'éla, 94.

Angola

Danse de vindenda (*a*), opp. 16.

Chasseur chimba (*b*), opp. 16.

kimbanda (*c*, *d*), opp. 16.

Médium marqué à la craie rituelle (*e*), opp. 16.

Cérémonie d'initiation (*f*), opp. 16.

Oceania

Flores

Bronzedolch (Abb. 1, 2), opp. 684.

Bronzene Tüllenbeile (Abb. 3, 4), opp. 684.

Neuguinea

Geisterfiguren (Yuat River) :

Ambossángmakan (4/6 *a*, *b*, *c*, *d*), opp. 48.

Ikómbassa (1/2), opp. 48.

Mündábalä (2/3 *a*, *b*, *c*), opp. 48.

Mündábalä mit Frau und Kind (2/3 *d*), opp. 48.

Frau und Kind des Mündábalä (2/3 *e*), opp. 48.

Muliákeban (3/5 *a*, *b*, *c*), opp. 48.

Sümoánangassa (3/4 *a*, *b*), opp. 48.

Urungenam (1/1 *a*, *b*), opp. 48.

Vlíssoa, 52.

Wewäk-Bokin-Leute (NO) :

Sengimboi (*c*), opp. 464.

Sobihembi (*b*), opp. 464.

Yauiga (*a*), opp. 464.

Prehistoric Stone Objects (Eastern Central Highlands) :

Club heads (4, 5), opp. 560.

Large perforated stones (2), opp. 560.

Mortars and bowls (1), opp. 560.

Pestles (3), opp. 560.

Australia

Prehistoric Petroglyphs :

Air view of Wamerana (1 *a*), opp. 1072.

Port Hedland, W. A., 1087.

Upper Yule, W. A., and East Australia 1078.

Human beings, 1085.

Headdresses of men, 1075.

Headdresses of women, 1076.

Corpulent man (3 *c*), opp. 1072.

Effaced man of bulbous form (2 *a*), opp. 1072.

Man of drop form (4 *b*), opp. 1072.

Tumbled boulder with a man (2 *b*), opp. 1072.

Frieze of men (1 *c-d*), opp. 1072.

Giant woman (4 *a*), opp. 1072.

Iguana Woman (1 *b*), opp. 1072.

Head and chest of woman (5 *d*), opp. 1072.

Two women (4 *d*), opp. 1072.

Group of women (5 *c*), opp. 1072.

Giant with woman (3 *d*), opp. 1072.

Man and woman (2 *d*), opp. 1072.

Man and couple upon three humanoid figures (4 *c*), opp. 1072.

Two couples (3 *a*), opp. 1072.

Dingo (2 *c*), opp. 1072.

Rainbow Snake (5 *a*), opp. 1072.

Rainbow Snake with woman (5 *b*), opp. 1072.

Couple with Rainbow Snake (3 *b*), opp. 1072.

IN MEMORIAM
P. WILHELM SCHMIDT SVD
16.2.1868 — 10.2.1954



Photo Rast

P. W. Schmidt S.V.D.

EPHEMERIDIS ET INSTITUTI ANTHROPOS
FUNDATORI

QUI IN REI LINGUISTICAE ATQUE ETHNOLOGICAE STUDIO
PER SEX FERE DECENNIA STRENUE LABORAVIT
AMBARUM SCIENTIARUM SYSTEMATA GRANDIA
DELINEAVIT

LINGUAS INSULARUM OCEANIAE CUM ASIAE AUSTRALIS
ARCTISSIME CONJUNCTAS ESSE DEMONSTRAVIT

AUSTRALICI PARITER CONTINENTIS
LINGUARUM ORDINEM PRIMUS OSTENDIT

HISTORICAE ETHNOLOGIAE METHODUM EXPOLIRE
SEMPER SATEGIT

PYGMAEOS SPECIALITER ALIOSQUE POPULOS PRIMITIVOS
EXPLORANDOS CURAVIT

EISDEMQUE IPSE OMNEM OPERAM DEDIT
MONUMENTA IMPRIMIS COLLIGENS ET INTERPRETANS
EORUM IN SUPREMUM NUMEN FIDEI

MISSIONARIOS AD SCIENTIAM ETHNOLOGICAM
AUGENDAM IMPENSE FOVIT

MUSEUM MISSIONARIO-ETHNOLOGICUM LATERANENSE
SUB AUSPICIIS PII PAPAE UNDECIMI CONSTITUIT

IN UNIVERSITATIBUS PER TRIGINTA ANNOS DOCUIT
VINDOBONAE PRIMO DEINDE FRIBURGI HELVETIORUM

MULTOS QUI OPUS SUUM CONTINUARENT
INSTRUXIT ET EXCOLUIT

ATQUE EXEMPLO SUO AD SCIENTIARUM
AMOREM INFLAMMAVIT

IN GRATAE MEMORIAE SIGNUM

Culte des esprits et magie chez les Bantous du sud-ouest de l'Angola

Par CHARLES ESTERMANN C. S. Sp.

Sommaire :

Introduction : Difficulté de terminologie du sujet

I. Culte des esprits

1. Culte des ancêtres
2. Culte d'autres esprits
3. Les esprits au service des hommes
4. L'omutakeli

II. Magie

1. Ouwanga
2. Pouvoirs magiques ou Oma-tambu

Conclusion : Quelques autres problèmes en relation avec le sujet traité

Introduction : Difficulté de terminologie du sujet

Le titre de cette petite étude correspondrait mieux à son contenu, s'il était indiqué en langue indigène. En effet, il est bien vrai que particulièrement dans le chapitre des « superstitions » les termes employés par nos Noirs et leur traduction en langues européennes ont souvent du mal à se mettre d'accord. Généralement le mot européen a un sens trop strict pour pouvoir rendre toutes les dérivations de la notion contenue dans le vocable bantou. Je crois que tous ceux qui ont abordé ce sujet ont eu la même impression. Mais il est probablement peu d'auteurs qui aient fait remarquer cette circonstance d'une manière aussi nette que C. M. N. WHITE dans sa pénétrante étude : « Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes. »¹ Comme lui, dans les lignes qui suivent, nous aurons souvent recours à la terminologie indigène en tâchant de définir le mieux possible les notions qu'elle renferme.

A titre d'éclaircissement préalable rappelons que les peuples bantous ou classés tels qui habitent le sud-ouest de l'Angola peuvent être divisés en trois groupements : Les Ambos dont la tribu la plus représentative est

¹ Africa (London) 18. 1948. pp. 81-104.

celle des Kwanyamas ; les Nyanekas-Humbis avec ces deux tribus en tête ; les Héréros dont les Dimbas et Kuvaless sont les mieux connus par moi. On sait que chez eux la civilisation chamitique a laissé de fortes empreintes. Dans le petit travail qu'on va lire, je m'efforcerai à faire ressortir le fond commun de la pensée indigène en cette matière tout en notant les formes d'expression multiple dont elle se revêt selon les tribus.

I. Culte des esprits

Bien qu'il soit souvent difficile de le bien déterminer, il semble hors de doute que dans nos tribus sud-angolaises tous les êtres qu'on peut ranger dans la catégorie des esprits ne soient des âmes séparées de leurs corps. Leur différenciation vient de la distinction de leur mode de vie sur terre ou, en d'autres mots, chaque individu appartenant à une catégorie d'hommes laisse après sa mort une âme conformément à cette catégorie. Ainsi l'on peut distinguer les âmes des simples mortels, celles des rois et nobles, celles des ensorceleurs et celles des propriétaires de pouvoirs magiques. De nos jours, dans la plupart des tribus ces quatre classes se réduisent à deux : les esprits bons ou indifférents provenant d'hommes considérés avoir été sans malice, et les esprits mauvais ayant eu pour habitacles terrestres les sorciers ou leurs semblables. Les premiers sont appelés *ova-kwampungu* en kwanyama et humbi (avec la modification phonétique correspondante) et *ono-hande* dans la plupart des autres langues. Pour les deuxièmes, le terme employé ou du moins compris partout est celui de *ovi-lulu* (plur.). Les esprits de chasseurs, guérisseurs, etc., qui ont tendance à prendre possession d'un descendant ou autre parent, ainsi que d'autres qui ne proviennent pas d'ancêtres, sont souvent désignés par *ono-ndeke*.

On peut dire que tous ces esprits sont l'objet d'un certain culte. Puisqu'après la séparation d'avec le corps, ils continuent, d'une façon ou d'une autre, à intervenir dans les affaires des mortels, il est tout naturel que l'on s'efforce à les rendre favorables, s'ils sont bons ou indifférents, ou à les écarter s'ils sont mauvais. De là une série d'actes culturels.

1. Culte des ancêtres

a) Offrandes et oblations

L'acte cultuel le plus pur, à en juger selon notre mentalité, est une espèce d'offrande de prémices appelée *osi-pe* (chose nouvelle) chez les Kwanyamas et *oku-makelesa* (faire goûter) chez les Nyanekas-Humbis. L'*osipe* des Kwanyamas est une cérémonie simple mais significative. Le maître de chaque petite ferme doit offrir la première bouillie faite avec du sorgho nouveau, ainsi que la première bière brassée avec du grain qu'on vient de récolter. C'est lui qui tient le rôle de prêtre. Il réunit tous les membres de la ferme dans le petit enclos réservé à la femme principale. Il prend un peu de bouillie présentée par cette femme, crache dessus (crachat rituel) et jette

ensuite un peu vers l'orient en disant : *Kwateni ovakwamungu vo k'ousilo!* « Recevez, vous esprit de l'orient ! » Il fait de même vers l'occident. Après quoi il distribue la bouillie à tous les assistants. La partie réservée aux esprits est moins explicite dans la cérémonie de la bière nouvelle. Mais le lieu où elle est bue et surtout le fait qu'avant de la présenter au maître, l'épouse principale jette un peu de terre blanche sur le gobelet rempli de cette boisson, indique suffisamment l'invocation et la participation de ces êtres surnaturels. La même affirmation est à faire en ce qui concerne les prémices des fruits de la sclerocarya (*engongo*). Quand la femme principale donne à sucer les premiers fruits à son mari, elle a soin de le frotter d'abord au front avec de la craie rituelle, après s'être marquée elle-même de la même façon. Plus implicite encore est la participation des ancêtres aux sacrifices des prémices chez les Humbis. Ils font cette offrande pour deux mets : légumes spontanés et bouillie de sorgho, ainsi que pour la bière. Mais aucune portion n'en est directement réservée aux esprits. Il n'y a que le lieu où le repas est pris qui suggère un acte cultuel. De fait, après être préparée et cuite, cette nourriture est apportée au *tyoto*, pour être mangée. Or ce terme indigène désigne autant la place du feu du maître de la ferme que l'autel familial.

Nous retrouvons la particularité solennelle des portions jetées aux esprits de l'orient et de l'occident chez les Nyanekas et peuples apparentés. Seulement ici la cérémonie a perdu son caractère familial et patriarcal pour devenir un rite de classe. En effet, seulement les individus qui ont été distingués par la possession d'un esprit (*ondele*) sont tenus à accomplir annuellement ce rite. Quelques-uns offrent le maïs et les légumes séparément, chez d'autres ces deux mets sont englobés dans une même oblation. La bière, elle, exige toujours une cérémonie à part. « L'officiant » est obligatoirement un *kimbanda* gradé et, tant que possible, celui qui a été l'initiateur de l'organisation de la cérémonie. Nous verrons plus loin en quoi consiste cette initiation et aussi pourquoi il est préférable d'employer le terme angolais *kimbanda* au lieu de la traduction longue et quand même incomplète : celui qui est possédé par un esprit de divination et de guérison. Si le maître-*kimbanda* préside la cérémonie, ce n'est pas lui qui prépare et cuisine le manger. Pour cela il nomme un de ses clients. La bouillie préparée au foyer est apportée à l'autel, si c'est un homme qui fait *okumakelesa*, au cas contraire tout s'accomplit au foyer. Le *kimbanda* tire maintenant un morceau du plat et le donne à son hôte qui crache dessus. L'officiant fait le même geste avec un autre morceau. Ensuite, regardant vers le nord, il jette une petite portion vers le levant avec le bras droit et une autre vers le couchant avec le bras gauche. Puis il croise les avant-bras, leurs dos tournés vers en haut, y place deux morceaux de bouillie que l'autre happe et avale. Tandis que ce rite a lieu au domicile de chaque « possédé », l'offrande de la bière se fait chez le *kimbanda*. La part des esprits est versée dans un trou pratiqué près de l'emplacement où le magicien reçoit sa clientèle et exerce son art. Avant cela il y a mis des drogues, lesquelles sont également mélangées à la ration qui est distribuée à tous les membres de la ferme, ainsi qu'à tous les invités.

Il y a des auteurs comme HERMANN TÖNJES² et les RR. PP. LANG et TASTEVIN³ qui affirment que ces offrandes et libations sont avant tout un sacrifice d'action de grâces pour la nouvelle récolte. Bien que ce sens ne ressorte pas nettement chez toutes les tribus, du fait du rite pratiqué, lequel n'est parfois pas même accompagné de paroles, il est indéniable que cette intention est toujours sous-entendue.

b) Sacrifices sanglants

Une autre forme de rendre un culte aux ancêtres est très courante parmi tous ces peuples, celle des sacrifices sanglants. Ils consistent dans l'immolation d'animaux domestiques. Ici, très fréquemment nous retrouvons le culte familial. Lorsque le sacrifice a lieu pour remplir une promesse ou demander la protection d'un ancêtre, aucune intervention extérieure n'est exigée. Le maître de la ferme ou plus souvent le chef de la famille, au sens maternel de ce mot, joue le rôle de prêtre sacrificateur. Chez les peuples du groupe héréro cet office est plutôt rempli par le père de famille ou son remplaçant. On n'a qu'à lire la description du sacre du chef de famille faite par les RR. PP. LANG et TASTEVIN pour se convaincre du caractère vraiment surnaturel qui est lié à cette dignité⁴.

Quand, en cas de maladie, une bête est immolée à un esprit pour l'apaiser et le faire partir, le recours à un devin s'impose. Car qui ferait ce diagnostic, sinon quelqu'un qui est en relation étroite avec ces êtres surnaturels ? Mais ici encore, une fois la nature et le sexe de l'esprit décélés et sa volonté déclarée, c'est le prêtre domestique ou familial qui procède au sacrifice. Ceci est vrai, bien que plus rarement, même chez les Kwanyamas, malgré l'affirmation contraire de TÖNJES. Dans presque toutes les tribus ce rite comporte une oblation de morceaux de viande aux esprits, semblable à celle que l'on fait pendant la cérémonie de la bouillie nouvelle. Un point particulier du rituel, du moins chez les peuples des groupes nyaneka-humbi et héréro, veut qu'on confectionne un collier de la graisse des viscères — quand l'animal tué est un bœuf ou un mouton — pour l'imposer au malade. Si ce premier sacrifice ne donne pas le résultat désiré et en général dans tous les cas un peu compliqués, on préfère aller quérir un sacrificateur attitré, un *kimbanda*.

D'une façon ou d'une autre, il est incontestable que ces oblations et sacrifices sont une partie intégrante et, sous certains rapports, la plus pure du système religieux de ces peuples.

² HERMANN TÖNJES, Ovamboland. Land, Leute, Mission. Mit besonderer Berücksichtigung seines größten Stammes Oukuanjama. Berlin 1911.

³ A. LANG et C. TASTEVIN, La Tribu des Va-Nyaneka. (Angola et Rhodesia [1912-1914]. Mission Rohan-Chabot sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et de la Société de Géographie. Tome V. Ethnographie.) Corbeil 1937.

⁴ LANG-TASTEVIN, p. 149.

2. Culte d'autres esprits

a) Esprits des va-nano

Nous avons vu que le culte des esprits est dirigé, en règle générale, aux «âmes» des ancêtres qui sont censés avoir appartenu en vie à la tribu respective.

Ç'a été certainement une forte entorse à la tradition, lorsque, il y a une quarantaine d'années, s'est introduit peu à peu un culte qui s'adresse à des esprits d'une autre tribu qui est dans notre cas celle des Mbundus, située plus au nord. C'est à cause de cette particularité que je me suis permis de taxer cette nouvelle manifestation d'ancestralisme de culte peu orthodoxe⁵. Encore en octobre 1940, j'ai rencontré sur les bords du Kunene un vieux chef de canton qui ne voulait pas entendre parler dans son district de cette secte et avait sévèrement interdit son introduction. Du reste, cette nouveauté n'a jamais réussi à entamer le bloc ambo. Peut-être n'est-il pas trop difficile de comprendre pourquoi dans certaines régions son expansion a été facile et relativement rapide, tandis que d'autres pays lui sont restés fermés. C'est qu'à cette date, chez les peuples du groupe héréro, l'autorité tribale était inexistante et ceci depuis longtemps, sans qu'on puisse attribuer cette situation à l'intervention européenne. Ailleurs elle était tombée à n'avoir plus qu'un rôle honorifique comme chez les Nyanekas-Humbis, mais ici par suite de l'occupation portugaise.

En quoi donc consiste cette innovation ? Les termes employés sont *oma-milamila* ou *oma-tyikuma*. Le premier était plus en vogue autrefois que de nos jours. Plus vulgairement on appelle ces *onondele* : esprits du Nano. Nano est la désignation donnée par les peuples du sud — sauf les Ambos — au pays mbundu.

Pour manifester leur présence les *oma-milamila* procèdent de la même manière que les esprits « nationaux » : la maladie. Comme là, c'est un devin qui doit déclarer qu'il se trouve dans le corps du patient un de ces esprits. Il semble bien certain qu'aux premiers temps, c'était surtout dans les cas de maladies nerveuses que le *kimbanda* constatait l'existence d'un esprit du Nano. De nos jours ils sont rendus responsables de toutes sortes de maladies, au point que dans certaines tribus leur présence est plus fréquente que celle d'esprits tribaux. Il en est ainsi dans les deux tribus apparentées de Tyipungu (Quipungu) et Handa où j'ai trouvé qu'au moins un quart de toute la population féminine appartient à cette secte. Il convient de noter que ces esprits ont une préférence pour le sexe faible.

La présence d'un ou de plusieurs *mili-mila* — car il arrive qu'ils se mettent à deux ou trois — une fois révélée par le devin, le malade doit fatalement se consacrer à lui, s'il veut obtenir sa guérison. Ceci se fait par une double initiation : une préliminaire qui consiste à être marqué de la craie rituelle par un *kimbanda* initiateur, et une définitive dont l'acte essentiel est de boire le sang d'un cabri immolé en son honneur. Pendant la première phase l'*ondele* se manifeste par des pleurs, des sanglots et des contorsions faibles. Pour l'apaiser,

⁵ Cf. Concepções Religiosas dos Bântus das Colónias Portuguesas. Congresso do Mundo Português, XIV. Lisboa 1940.

il suffit d'accourir et de battre avec la main sur la poitrine du « médium ». Celui-ci se calmera rapidement et se laissera choir, comme s'il était tombé en pâmoison. Peu après la personne possédée redevient normale. Dès qu'il a humé le sang chaud de la victime pendant la seconde initiation, le candidat-spirite entre en transe et se met à danser avec le maître-*kimbanda*. Sur cela tous les autres invités, et ils sont nombreux, les rejoignent avec entraînement. Cette danse est très mouvementée et ressemble vaguement à une galopade de zèbre. Elle est donc moins « contorsionnée » qu'on pourrait le supposer. A partir du moment où l'individu est ainsi saisi par son esprit, c'est son double qui parle et naturellement il s'exprime dans sa langue maternelle, en mbundu. J'ai eu l'occasion de tirer un petit vocabulaire pendant une de ces cérémonies. La « possédée » parlait de fait mbundu, mais un mbundu très corrompu et arbitrairement transformé. Ainsi elle faisait précéder tous les substantifs de la particule copulative *la* (*l'*) et ajoutait souvent le suffixe fantaisiste *wi*. Il va sans dire que ces danses sont exécutées au son du tam-tam et accompagnées par des chants souvent improvisés. J'en ai collectionné une trentaine. Mais il faut bien avouer qu'ils n'excellent ni par la forme poétique, ni par la profondeur de la pensée. La plupart sont de purs enfantillages. Pour en avoir une idée, indiquons-en quand même deux ou trois.

Tuwanano, tulila p'elonga

Nous sommes des Mbundus, nous mangeons de l'assiette (à la manière des civilisés).

Tuyendyelela k'omuti, katutoko, tuvana venima

Nous sommes accrochés à un arbre, nous ne tomberons pas, nous sommes les enfants de la grande chauve-souris.

Ovita vyalwa, vyalile Kahango

La guerrilla a sévi, elle a dévoré Kahango (*kimbanda* célèbre).

Comme les chants sont exécutés par tous les assistants, on emploie la langue tribale, vulgaire. Du reste il n'est pas étonnant, qu'on ne se mette pas en frais d'imagination pour ces circonstances, car ce qui compte avant tout, c'est la danse sauvagement rythmée, sautillée par des êtres possédés par des esprits. C'est pour cela que l'expression : posséder un *mila-mila* est devenue synonyme de : avoir un esprit de danse. A la fin de la cérémonie qui dure plusieurs jours, l'initié reçoit une espèce de signe distinctif (*epanda*) fabriqué avec un morceau de la peau tannée de la bête sacrifiée. Quelque temps après, cette amulette est remplacée par deux fils de « perles » blanches, l'un porté autour du cou et l'autre en bandoulière. Mais pour faire ce changement, on organise une grande fête présidée par l'initiateur et dont la nouvelle recrue ou sa famille paie les frais : un bœuf et quantité de bière. Comme dans une région où cette espèce de spiritisme est très en vogue, les initiations sont nombreuses et qu'elles sont obligatoirement fréquentées par tous les membres de la secte des alentours, il est facile à voir qu'elles peuvent compromettre la marche normale de la vie du peuple et porter préjudice à sa modeste économie domestique. D'autre part, on n'a pas besoin d'être spé-

cialiste en psychiatrie pour comprendre que la répétition sans répit de représentations chorégraphiques d'une telle violence finit par détraquer le système nerveux, particulièrement des filles et femmes qui y sont plus adonnées. Il y a pire encore. Pendant ces orgies, il arrive parfois qu'un *ondele* mâle entré dans une femme manifeste des désirs sexuels, ce qui mène fatalement à des actes de « lesbisme ». De là à introduire ces turpitudes dans la vie normale, il n'y a qu'un pas à franchir.

b) Esprits appelés *ovi-ndenda*

Est-ce pour ces motifs que peu à peu une réaction contre les *mila-mila* s'est opérée ces temps derniers ?

Le fait est que les esprits de Nano sont fortement en régression. On aura cependant tort à croire que ce changement s'est produit au bénéfice des esprits nationaux. Non. Nos *kimbandas* ont l'imagination assez féconde et ce qu'il faut, c'est de l'extraordinaire, même si cela va à l'encontre de toutes les normes de la bonne tradition. S'il est plus alléchant d'avoir des esprits étrangers, où donc sont-ils allés les chercher cette fois ? Chez le peuple le plus méprisé du pays à cause de sa vie misérable, avec lequel on évite soigneusement toutes les alliances : les Bochimans.

En effet, en 1944, on entend pour la première fois parler d'une nouvelle classe d'*onondele* appelés *ovi-ndenda*. Invitons pour nous les décrire une des premières filles de la région de Lubango à les avoir possédés : les *ovi-ndenda* n'ont pas besoin d'être découverts par un devin. Ils viennent tout seuls. J'avais mal à une jambe. Puis quelques compagnes et moi nous nous sommes mises à les « chanter » (imiter chants et danses propres à cette classe d'esprits). Subitement je suis entrée en transe. Pendant la danse on est assis, on ne saute pas. Les *ovi-ndenda* ne boivent pas de sang. Ils mangent surtout du sucre et des œufs, rarement des poules. Les œufs sont avalés assaisonnés d'un peu de sucre. Les esprits parlent la langue des Bochimans. Les couplets chantés sont aussi anodins que ceux des *mila-mila*, par exemple :

Twaendaila onosuka ⁶, *tuvindenda*

Nous sommes venus manger du sucre, nous sommes des *vindenda*.

Katulimi, *tuvakwankala*

Nous ne cultivons pas (de champs), nous sommes des Bochimans.

J'ai pu observer une danse d'*ovi-ndenda*. De fait, le médium se conserve assis et tous les mouvements rythmiques ainsi que les agitements spasmodiques se font avec la tête, les bras et le tronc.

Quant à parler la langue des hommes de la forêt, la fille possédée a préféré garder le silence pendant toute la séance. Cependant les affirmations à ce sujet sont tellement unanimes qu'il nous faut bien accepter la vérité du fait. Mais pratiquement cette soi-disante langue se réduit à un baragouinage inintelligible entrecoupé de sons explosifs qui tiennent lieu des clics caractéristiques du parler bochiman.

⁶ port. açúcar.

Quoi qu'il en soit de cette danse, elle est certainement moins étonnante que celle des *mila-mila*. Elle est aussi bien meilleur marché, s'il est permis d'employer ce terme commercial en pareil sujet. En effet, les *vindenda* dispensent l'office d'un devin et n'exigent pas d'initiation coûteuse. Avec un peu de sucre, quelques œufs et une poule on fait la fête. Le pire est, quand un esprit de Nano et un des Bochimans se résolvent à cohabiter dans un même corps, comme c'est le cas chez cette pauvre fille. Mais bien qu'en théorie ils fassent bon voisinage, un des deux finira par avoir le dessus. Et la tendance actuelle est en faveur des *vindenda*.

A ce propos j'ai eu récemment dans la région du Kunene une surprise bien curieuse. Ayant interrogé quelques gens au sujet des esprits, on m'a répondu que les *vindenda* n'étaient pas des Bochimans mais des Tyokwes (Tchokwés). Ceux-là existent également, mais on les appelle de leur vrai nom : *ovi-kwankala*. Comment expliquer cette nouvelle espèce d'*ono-ndeke*? A une centaine de kilomètres plus au nord sur la rive gauche du Kunene existe un de ces îlots d'immigrés de cette tribu, comme il y en a beaucoup à travers le pays *ganguela*. Ce contact de fraîche date avec ce peuple de coutumes tout à fait différentes a suffi pour susciter ce nouveau genre d'esprits. Evidemment, les *vindenda* de cette région parlent *tyokwe* et exécutent des danses propres à cette tribu, danses bien aptes, par leur bizarrerie, à frapper la vue et l'imagination de nos Noirs chamitisés⁷.

Et dire maintenant que cette multitude d'esprits étrangers : *mila-mila*, *vindenda*, *vikwankala* se rencontre dans la région même où il y a une dizaine d'années encore notre brave vieux avait monté la garde contre tous les novateurs ! Ce foisonnement d'*ono-ndeke* de différente origine, s'il révèle une certaine lassitude du culte traditionnel — qui cependant continue à exister — dénote une sorte de désagrégation et pulvérisation des idées religieuses, facilitée par l'ébranlement des institutions tribales et présage sans doute des bouleversements encore plus grands.

3. Les esprits au service des hommes

Nous venons de le voir un peu, en parlant des *mila-mila* et *vindenda*, il y a une manière de rendre un culte aux esprits par le fait d'être possédé par eux, d'accepter, pour ainsi dire, l'effacement intermittent de notre personnalité humaine pour les laisser parler et agir par l'intermédiaire de nos sens et facultés. Ce phénomène se vérifie d'une façon plus précise par le fait que les esprits sont censés exercer certains métiers, ou en d'autres paroles : un homme possédé par un esprit d'un mort de la famille s'adonne à certains travaux, parce que cet ancêtre en faisait de même pendant sa vie terrestre. Il est important de faire noter que dans ce genre de possession il s'agit presque exclusivement d'esprits de parents défunts. Dans la région qui nous intéresse, ces métiers sont au nombre de six. Trois ne sont pas nécessairement

⁷ Sur ces danses v. HERMANN BAUMANN, Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola. Berlin 1935. pp. 218 ss.

liés à une possession : cultivateur, coiffeuse et potière. En effet, nos indigènes distinguent entre artisans — il s'agit surtout de travaux de femmes — qui exercent leur métier par *ounongo* et ceux qui ont un *ondele*. *Ounongo* se traduit par « intelligence, savoir-faire ». Les trois autres sont : chasseur, forgeron et devin-guérisseur (*kimbanda*).

a) Esprits d'agriculture, de coiffure et de poterie

A première vue, il peut paraître étonnant qu'un travail sans spécialisation aucune comme celui de cultiver les champs, aussi commun pour la femme indigène que celui de moudre et aller chercher de l'eau, soit attribué à l'intervention d'un esprit. Mais ce serait une manière de voir très superficielle que de vouloir juger ainsi cette tâche. L'âme primitive sent très bien ce qu'il y a de merveilleux et de mystérieux en tout ce qui regarde les travaux de la terre : la préparation des champs, les semailles, la fructification des plantes. Aussi bien existe-t-il dans la plupart de ces tribus l'un ou l'autre rite ou des vestiges de rites où l'on sent transparaître une espèce de culte saisonnier, voire même chthonique. Ainsi chez les Humbis, avant que s'achève la fête la plus solennelle, la cérémonie de la puberté des jeunes filles, les candidates à la maternité sont conduites au champ pour y donner quelques coups de pioche symboliques et jeter quelques poignées de semences, bien que le temps des pluies ne soit pas encore venu.

Une cultivatrice possédée ne travaillera pas pendant toute la saison des pluies sous l'impulsion de l'esprit. Une fois seulement ce phénomène se produira au commencement de chaque saison. Pour cela elle appelle des compagnes de la même « secte ». Elle prépare pour toutes un repas spécial (*omuai*) qui consiste en de graines de citrouille grillées et des légumes secs cuits à l'eau. Le lendemain de grand matin toutes se mettent à piocher avec frénésie jusqu'à l'après-midi. Au milieu du champ elles laissent un morceau inculte *onkhu* : terrain sacré réservé à l'esprit.

L'*ondele* des deux autres métiers se manifeste selon le mode habituel. La future hôtesse de l'âme ancestrale tombe malade. Le devin diagnostique un esprit qui exerceait un des deux métiers. La malade ainsi visitée et avertie, si elle veut guérir, doit se faire initier au même genre de travail. Pour cela elle se rend chez une maîtresse ayant un esprit qui, en une ou deux séances, lui enseigne les règles de l'art. Il est évidemment indispensable que, pendant cet apprentissage, des tremblements et une activité nerveuse et concentrée dénotent la présence de l'agent surnaturel. A la fin, la coiffeuse reçoit un bout de bois arrondi et pointu qui sert à défaire la chevelure touffue et crasseuse avant de tresser une nouvelle permanente. C'est l'unique instrument dont ses mains habiles ont besoin. A la potière nouvellement initiée, la maîtresse donne une coquille lisse et une petitealebasse pour lui servir d'outils. Il est entendu qu'à l'occasion de ces cérémonies on prépare un copieux repas avec de la bière à discrétion. Bien qu'il ne soit pas strictement rituel, ce repas est censé être servi en honneur des esprits qui se réjouissent de cette délicate attention.

L'intervention d'*onondele* dans l'agriculture, l'art de coiffer et la poterie, est assez fréquente chez les peuples Nyanekas-Humbis et apparentés. Parmi les Ambos cette coutume ne semble pas avoir existé. Cependant chez les potières de cette région, on rencontre toujours un pied d'aloès planté sur le séchoir souterrain. Bien que la signification de cette pratique soit obscure, elle a certainement pour but d'obtenir une protection surnaturelle pour le travail. Si l'on demande à la propriétaire de l'abri le motif, elle donnera invariablement cette réponse : sans cela les marmites et pots se fendent en séchant ⁸.

b) Esprits de chasseur, de forgeron et de magicien

« Les industries les plus en honneur sont celles qu'on ne peut exercer sans avoir reçu un esprit, tout comme les magiciens, telles : la forge, la poterie et la grande chasse. » Ce que les RR. PP. LANG et TASTEVIN affirment par ces paroles des Nyanekas ⁹ s'applique aux peuples de tout ce groupe ethnique. Il faut cependant en excepter la poterie qui fait partie de la classe déjà décrite. Dans la suite nous dirons un mot d'abord des chasseurs, pour traiter après des forgerons et nous réserverons une place d'honneur aux « magiciens » qui exercent une profession spirituelle par excellence.

Tous les grands chasseurs, surtout ceux qui abattent également des bêtes féroces doivent subir une initiation. Comme toujours, c'est un maître qui préside à l'initiation. Pour commencer on ne fait que tuer un coq et l'on exécute la danse de la chasse. Pendant que les autres dansent et chantent, le candidat reste assis ayant un arc posé sur ses genoux. Son corps a été marqué à la craie auparavant. A la craie on substitue parfois, surtout chez le groupe héréro, la bouse de vache. Le lendemain matin, tous vont à la chasse. L'apprenti est sommairement vêtu, car il ne porte sur lui qu'un petit tablier et un morceau d'étoffe passé en bandoulière. Au retour de l'exploit, la viande de toutes les bêtes tuées est mise dans une grande marmite et cuite. Au nouvel initié qui porte le titre de roitelet sont servis les premiers morceaux. Le repas est complété par de la bouillie de maïs et de la bière. Quelque temps après, lorsque notre homme est devenu un chasseur assez expérimenté, il tuera un bœuf en sacrifice à l'esprit protecteur. Les cornes sont placées sur une estrade montée près de ses huttes. C'est là qu'il déposera désormais tous les crânes des bêtes tuées. Cette estrade est donc comme un autel érigé à l'*ondele* bienfaiteur.

Pour ce qui est de la classe des forgerons, je puis me contenter ici de résumer ce que j'ai exposé ailleurs ¹⁰. On ne peut pas passer maître en ce métier sans s'être soumis à l'initiation correspondante. Elle ressemble beaucoup à celle qui est prescrite pour devenir *kimbanda*, car le pouvoir essentiel est semblable à celui des guérisseurs. En effet, comme celui-ci doit savoir guérir les corps, le maître-fondeur doit connaître l'art de « guérir les pierres », pour

⁸ Cf. Sur le pouvoir protecteur de l'aloès : BAUMANN, Lunda, p. 42.

⁹ LANG-TASTEVIN, p. 97.

¹⁰ C. ESTERMANN, Les forgerons kwanyamas. Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie. T. 44, vol. 2. 1936. pp. 109-116.

qu'il soit possible d'en extraire du fer. On n'a qu'à lire la description de la cérémonie de la « bénédiction » d'un fourneau de minerai et l'impressionnante prière prononcée par le maître pour se convaincre du caractère sacré de ce métier. Si la prière est dirigée aux esprits en général, le sacrifice de drogues et de tabac jeté dans le brasier du fourneau est offert à l'esprit dont le maître est possédé. Le changement du pluriel employé dans la prière, pour le singulier dans l'offrande, indique clairement cette différence d'adresse. Du reste la fonte ne peut réussir que si cet esprit est bien disposé.

Il y a vingt-huit ans que j'ai eu la bonne fortune de visiter pour la première fois un village forestier de fondeurs kwanyamas et d'y observer le curieux rituel dont ils usent. Depuis lors, leur métier a été constamment en baisse et actuellement on peut bien dire qu'il a disparu. La concurrence du fer importé a fini par évincer le métal extrait des mines du pays. Il est vrai, des ouvriers qui savent travailler le fer continuent à forger des hachettes, des zagaies, des pointes de flèches, etc., mais pour cela point n'est besoin d'être doté d'un esprit aussi puissant et aussi respectable que celui qui s'incarnait dans un maître fondeur.

Si donc les grands forgerons sont devenus très rares dans le pays, il va tout autrement des magiciens que nous avons appris à appeler de préférence *kimbandas*. Mettons que leur nombre soit en forte décroissance chez les Kwanyamas, dans toutes les autres tribus, sans excepter les groupes « détribalisés », leur quantité et leur influence est encore considérable. Même après un séjour en Afrique de près de trente ans, je me sens mal à l'aise devant la tâche ardue de vouloir faire comprendre au lecteur les caractéristiques de cette profession qui se manifeste et s'exerce dans une multiplicité déconcertante de modalité.

Indiquons d'abord ce qui est commun à toutes les classes de *kimbandas* et à tous les degrés : la possession par un esprit qui se manifeste au cours d'une cérémonie d'initiation, ce qu'on appelle en toutes les langues de la région : *oku-tumbika*. Auparavant, la présence de l'esprit a été constatée par un devin lors d'une maladie du futur magicien. Ce sont là des éléments qui ne sont pas nouveaux, mais ici ils prennent, pour ainsi dire, un caractère plus intransigeant. Il est bien entendu : le malade possédé par un esprit d'un ancêtre qui était magicien ne pourra obtenir la guérison que s'il consent à exercer la même profession. C'est comme une nécessité physiologique et psychique qui pèse sur le pauvre infirme.

Chez les Kwanyamas on distingue les degrés des *kimbandas* selon l'animal qui a servi à l'initiation : poule, chèvre, chien, bœuf. Ailleurs cette classification est moins nette et l'on insiste plutôt sur les différentes spécialités. Il est à noter que l'esprit possesseur tantôt est d'ascendance maternelle — c'est le cas le plus fréquent — tantôt paternelle ce qui est plus commun dans le groupe héréro. La possession d'un *mila-mila* confère aussi certains pouvoirs curatifs et des fois l'art de divination, mais à un degré inférieur.

Afin de rendre le procédé de l'initiation plus compréhensif, je transcris une petite note autobiographique dictée par l'ancienne magicienne, Judith :

« J'ai été malade de la gorge pendant assez longtemps. Une devinresse

consultée dit que le mal est causé par deux esprits de mes ancêtres maternels qui étaient tous deux *kimbandas*. Il s'agit de mes grands-parents maternels qui appartenaient à la tribu ngangela. Pour guérir, il a fallu que je m'initie à mon tour à l'art de *kimbanda*. Je me suis donc rendue chez une maîtresse qui était une femme de la tribu tyilenge (quilengues). La cérémonie s'est passée comme ceci : Je me suis assise sur une natte dans la cour de la maison de la *kimbanda*. Une nombreuse assistance autour de moi chantait et dansait au son du tam-tam et de l'*ongwaya* (espèce de grelot fait avec une petite cale-basse à l'intérieur de laquelle se trouvent des petits silex). Au bout de quelque temps j'entre en transe (*okutumbikwa*). Je ne peux plus parler, bien que j'entende tout ce qui se dit autour de moi. Une grande étreinte s'empare de moi et il me semble que mes yeux lancent des flammes. Cependant on avait tué un cabri pour que j'en boive le sang chaud selon la coutume. Mais comme j'ai une répugnance naturelle contre la viande de chèvre (naturelle et nullement à cause d'un tabou, insiste-t-elle), on la remplace par une poule. On m'apporte le sang dans une assiette et je le hume avec une cuiller. Le lendemain matin je fais mon premier essai de divination. On avait caché une hachette dans une hutte. Je la découvre avec l'aide de mon esprit sans la moindre hésitation. Ce même jour, quelques hommes viennent avec moi à la forêt pour couper des rondins, afin de construire une estrade dans la cour de ma petite ferme. C'est sous cet abri que j'exercerai désormais mon métier. Le lendemain matin, la maîtresse me conduit en brousse pour me montrer quelques plantes médicinales. Elle m'en a indiqué un grand nombre, mais ma mauvaise mémoire n'en a retenu que quelques-unes. » Pendant quelque temps la maîtresse assiste encore la novice dans la pratique de son métier. Pour rendre la communauté de travail plus efficace, la maîtresse fait quelques incisions dans son avant-bras et dans celui de la nouvelle initiée, les superposant ensuite, afin de mélanger le sang. Interrogée sur ce qu'elle savait guérir, Judith répond : « Les maladies de sang. »

On n'aura pas lu ce court récit, sans y relever une petite contradiction : si l'esprit fait découvrir avec une telle promptitude un objet caché, pourquoi ne rend-il pas la mémoire apte à fixer les drogues ? Si nous posions cette question à notre bonne négresse, elle répondrait tout naturellement : C'est que mon ancêtre — ou les deux — n'avait pas de bonne mémoire non plus.

A cette narration, je pourrais encore ajouter une ou deux autres faites également par des *kimbandas*. A titre de curiosité, je mentionne la déclaration de Dulce, ancienne magicienne qui était successivement possédée par trois esprits de classe différente. Le premier était celui d'un grand-oncle maternel, le deuxième un *mila-mila* et le troisième un *tyindenda*. Je ne pourrai omettre, dans cette énumération, la sympathique Katana, bonne vieille du Humbi qui demeure près de Lubango, capitale du district de Huila. Elle est profondément convaincue de son pouvoir surnaturel et compte une nombreuse clientèle surtout parmi les jeunes mères et leurs enfants.

Lors de l'initiation, le novice reçoit un certain nombre d'amulettes et d'insignes : distinctifs et instruments de travail. Faisons l'inventaire de l'attirail de Judith.

1. *Epanda*, un bout de corde, tressée de fibres d'*omuholo* (figus) et garnie de treize coquilles (cauris).

2. *Omayelayela*, un fil de « perles » blanches, comme le distinctif des *mila-mila*.

3. *Omukahavia* consistant en une écaille de pangolin fixée sur trois petits morceaux de bois.

4. *Otyimbinda*: une côte de la chèvre tuée à l'initiation, enveloppée d'un tissu garni de deux fils de perles blanches.

5. *Ohiva*, corne d'une petite antilope (*Cephalophus Grimmi*) liée à deux petits bouts de bois. La corne est remplie de drogues. Elle s'en sert comme d'un sifflet dans les cérémonies d'exorcisme. Le sifflement est fréquemment interrompu pour lui permettre de mordre dans les bouts de bois.

6. *Omusese*: queue de l'antilope gnou (*Connochaetes taurinus*) qu'on agite pendant la danse.

7. *Ompheyu*: craie rituelle.

8. *Oneka* (du portugais *caneca*): timbale qui sert pour la divination.

Comme on voit, les quatre derniers de ces objets sont employés dans le traitement des clients, tandis que les autres, s'ils sont portés comme marques distinctives d'avec les profanes, représentent en même temps un hommage habituel à l'esprit possédé. Les cauris et les écailles de pangolin ont le privilège de plaire particulièrement à ces êtres surnaturels, ainsi que la couleur blanche des perles et de la craie.

Il y a des *kimbandas* qui ne sont que devins, d'autres ne savent que « guérir », mais en général ces deux pouvoirs se trouvent réunis dans la même personne. Pour exprimer le terme « deviner », il est curieux de noter que le vocable diffère non seulement d'un groupe ethnique à un autre, mais encore qu'il y a des divergences dialectales dans la même langue. En deux langues, le mot employé est identique à celui qui veut dire : « Chercher de l'eau. » Probablement parce que cette matière fait partie des substances dont un certain nombre de praticiens font usage. Donnons succinctement les différents modes d'opérer. Il faut distinguer d'abord deux genres : un se sert d'objets inanimés, l'autre se pratique à l'aide d'un animal. C'est ce qu'on appelle : *oku-tala* « voir, regarder ». Pour le dire dès maintenant, ce dernier genre est plus usité chez les peuples du groupe héréro. Il est inconnu chez les Ambos. Là où il existe ailleurs, il semble avoir été emprunté aux Héréros.

Chez les Ambos, le mode de divination le plus répandu consiste en une espèce de chiromancie pratiquée avec l'aide de cendres étendues sur la paume de la main. Il est l'exclusif des femmes. Les hommes pratiquent leur art d'une manière fort intéressante qu'on ne rencontre que chez eux. Ils se servent d'un petit poignard qu'ils chauffent au feu et le font glisser sur l'intérieur de la main gauche. S'il cause des brûlures, c'est que l'accusé est coupable et on dit qu'il a été brûlé. Cette expression est courante chez toutes les tribus, même là — et c'est le grand nombre — où ce procédé n'est pas en usage. On dirait partout, quand un « jeteur de mauvais sort » et surtout un « mangeur de vie » a été décelé par un devin : Un tel a été brûlé (*wapia* ou *okwapia*).

Dans les autres tribus, on emploie beaucoup la méthode appelée du gobelet, qui consiste à jeter un peu de cendres sur de l'eau contenue dans un petit vase. Dulce va nous expliquer maintenant ce que ces cendres peuvent révéler. Selon qu'elles s'étendent plus abondamment à droite ou à gauche, le mal vient du côté paternel ou du côté maternel. Si maintenant les cendres se mettent à tourner dans le gobelet, c'est un signe que l'auteur de la maladie est un esprit. Dans le cas où les cendres commencent à sauter, il est évident que l'agent du mal est un « jeteur de maléfice », un *onganga*. Si après, en se divisant, la plus grande partie s'accumule à droite, cet *onganga* est un homme, si à gauche, c'est une femme.

Pour identifier entre les suspects, on se rend chez un autre devin, de préférence chez un « voyant » qui, dans notre cas, comme nous l'avons mentionné, ressemble plutôt à un aruspice. Voyons comme il procède. Il se sert d'une poule, d'une chèvre ou d'un bœuf. Ce qu'il regarde avant tout ce sont les « veines » des entrailles. S'il y a quelque chose d'anormal du côté droit, l'esprit qui a rendu malade la personne au sujet de laquelle on consulte, appartient à la parenté paternelle. Si c'est du côté gauche, l'ancêtre mécontent se trouve parmi le clan maternel. Pour savoir si le mal provient d'un esprit ou d'un *onganga*, il suffit de bien examiner la couleur des veines. Si elles sont d'un rouge normal, il s'agit d'un esprit, si elles sont d'un rouge noirâtre, c'est un *onganga* qui a son jeu dans l'affaire. La position et la direction des veines indiquent encore si le malfaiteur se trouve près ou loin et dans quelle direction. Ici encore il faudrait renouveler l'expérience chez un autre « voyant » afin de pouvoir identifier indubitablement l'individu.

Sur la manière de « guérir » de nos magiciens on pourrait écrire un long chapitre. Disons-en l'essentiel. D'abord il importe de ne pas oublier que, dans un grand nombre de cas, la thérapeutique fondamentale consiste dans l'initiation. Dès que l'esprit s'est manifesté et a pris possession de son médium, c'est la meilleure garantie d'une prompte guérison. Ceci ne dispense pas l'emploi de certaines drogues. Elles sont appliquées par friction ou se prennent par la voie buccale ou sous forme de clystère. Pour ce qui est des plantes je crois avoir remarqué que souvent — du moins lorsqu'il s'agit d'usage externe — leur nom est en relation avec l'effet qu'elles doivent produire. Ainsi Katana mélangeait à l'eau, pour faire la lotion rituelle à une veuve, les feuilles d'un arbuste nommé *elao*, terme qui signifie également « bonheur » afin « que la femme soit heureuse dans son futur mariage ». Elle y mettait de même l'écorce d'*Omutenge* (*Sterculia setigera*), ce qui signifie : « Cette jeune enfant — la veuve avait 23 ans — a passé par beaucoup de misères, il faut maintenant la faire *okutengulula* (forme inversive d'*okutenga*, séparer) cesser d'être séparée du monde. » Ces remèdes agissent donc en vertu d'une certaine magie symbolique suggérée par le sens du terme ; c'est ce que H. PH. JUNOD appelle magie verbale¹¹.

La cérémonie d'initiation est toujours accompagnée par des chants et de la musique. Les instruments employés sont : le tam-tam qui est tou-

¹¹ H. PH. JUNOD, Mœurs et coutumes des Bantous. II. pp. 325 s.

jours un petit tambour et les *oma-kola*. Le tambour est battu par n'importe quel connaisseur, et ils sont nombreux ceux qui s'y entendent. L'autre instrument n'est connu que chez les Ambos et les Humbis, il sert uniquement pour les cérémonies liturgiques. DELACHAUX en donne cette description : « cet instrument... rentre dans le groupe des racleurs. Il s'agit d'un arc à encoches monté sur un résonateur composé de deux calebasses accouplées et se jouant des deux mains, l'une tenant une baguette simple, l'autre un balai » (composé d'une dizaine de baguettes)¹². Le propriétaire des *omakola* est toujours un ou plus souvent une *kimbanda*. Elle peut en posséder plus qu'une paire. Ainsi Katana en a reçu trois, conformément aux trois initiations par lesquelles elle a passé.

Il y a peu d'années encore, un grand nombre de propriétaires d'*omakola* chez les Kwanyamas étaient des hommes homosexuels passifs : *omasenge*. Ils se vêtent à la manière des femmes, font les travaux réservés aux femmes et imitent autant que possible la voix de femme. TÖNJES traduit le terme de *esenge* par « pédéraste passif »¹³. Mais si cette définition nous renseigne assez bien sur le côté physiologique, elle méconnaît complètement l'aspect psychique de la chose, car elle nous fait plutôt penser au « péché mignon des Grecs » et néglige totalement la mentalité bantoue. Or, cette perversion individuelle et sociale prend sa racine dans les croyances spiritistes de ces gens. Un *esenge* est essentiellement un homme qui a été possédé par un esprit femelle dès son bas âge et qui lui a fait perdre le goût de tout ce qui est masculin et viril. Dernièrement, ayant observé une cérémonie d'initiation de deux femmes, j'ai rencontré parmi les *kimbandas* acolytes une de ces créatures. Comme j'exprimais mon aversion et ma réprobation devant un petit groupe de gens capables de me comprendre, quelqu'un me répondit simplement : « Que veux-tu ! Dans sa poitrine c'en est plein (d'esprits). » Le fait de la possession explique donc tout pour eux et excuse tout, puisqu'il s'agit d'une nécessité à laquelle vouloir résister signifierait la mort. On peut donc affirmer que, jusque dans cette aberration, il faut reconnaître un hommage de soumission à l'esprit, et c'est pour cette raison que ces pauvres bougres n'ont pas été jugés indignes de prendre rang parmi les *kimbandas* qui — je crois l'avoir suffisamment démontré — vivent en une communauté de vie intime avec les esprits.

4. L'omutakeli

Il est une dernière classe de *kimbandas* dont il faut dire un mot, ce sont les *ova-takeli* ou *ova-tikili*. Leur manière d'être et d'opérer est enveloppée de mystère. Ils méritent plus de crainte que de respect, et pour cela il est naturel que j'hésite sur la place à leur donner dans notre classification. Faut-il les considérer *kimbandas* ou vaut-il mieux les ranger parmi les êtres nuisibles

¹² V. TH. DELACHAUX, *Omakola (ekola)*, instrument de musique du sud-ouest de l'Angola. *Anthropos* 35/36 1940/41. pp. 341-345.

¹³ H. TÖNJES, *Wörterbuch der Ovambo-Sprache Osikuanjama-Deutsch*. Berlin 1910.

que nous allons présenter bientôt ? A tout bien penser, il est préférable ne pas les détacher des magiciens. Sur quoi tout le monde est d'accord à leur sujet est qu'ils sont des *kimbandas* hautement gradés, que leur *ondele* est excessivement « fort ». Pour les RR. PP. LANG et TASTEVIN leur fonction principale consiste à « neutraliser les sortilèges » et ils en indiquent plusieurs méthodes¹⁴. Cependant leur grande spécialité est « liquider » à distance un jeteur de sortilèges.

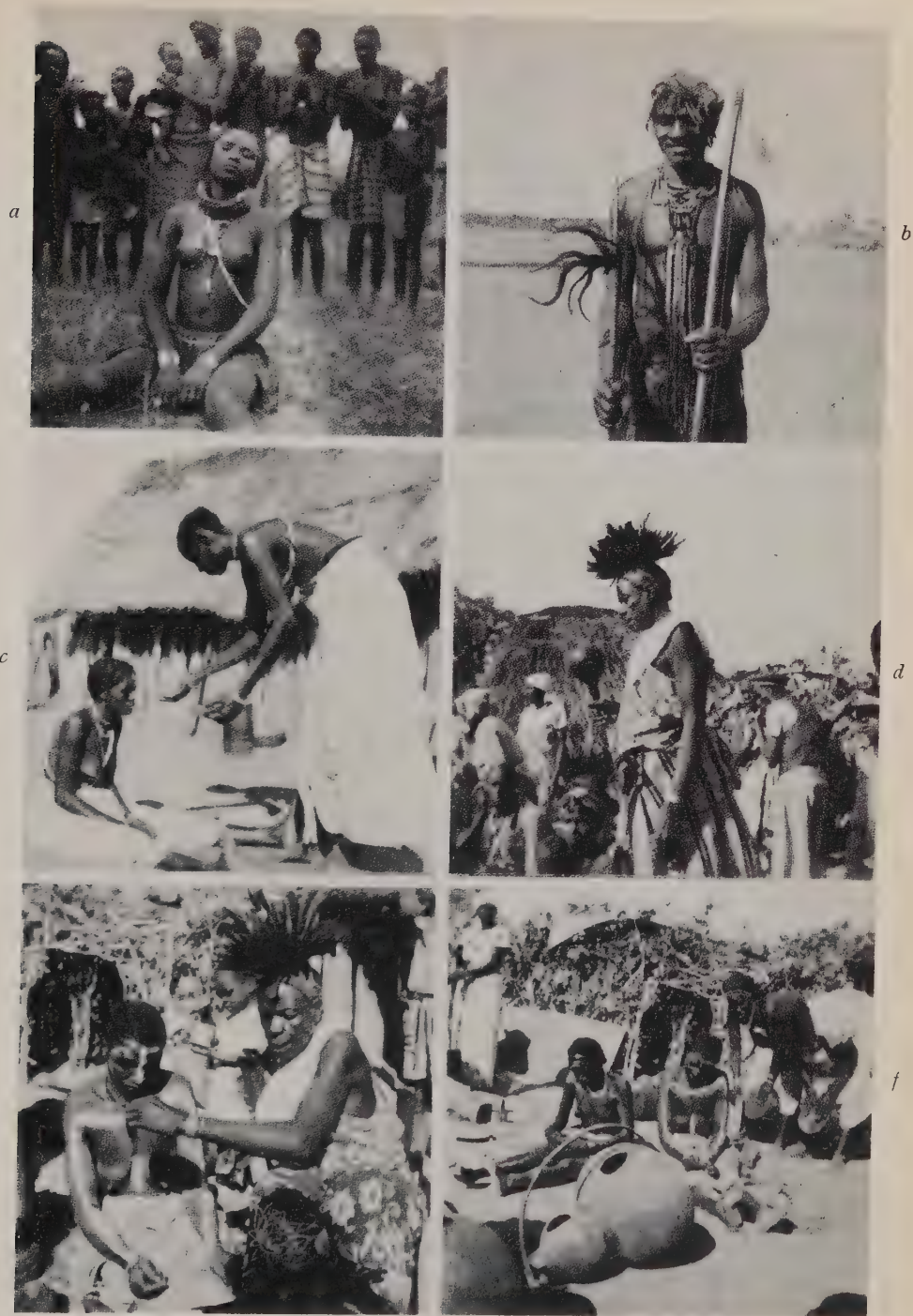
a) Chez les Ambos

Selon TÖNJES, au commencement de ce siècle cette espèce de *kimbandas* n'exerçaient leur métier que dans la petite tribu de l'Evale pour la région des Ambos. Il est cependant difficile à admettre qu'ils ne se soient pas infiltrés dans les autres tribus. La méthode de tuer un accusé, où qu'il puisse se trouver au moment de « l'exécution », qui est une espèce d'envoûtement, est minutieusement décrite par cet auteur. Elle se pratique encore maintenant et dans certaines régions il n'y en a pas d'autres. On peut l'appeler la méthode du coup de poignard « in effigie rei ». L'image du prétendu criminel est reproduite dans une surface d'eau et poignardée ensuite. Tout récemment encore, il s'est passé un de ces cas au Kwanyama, seulement il ne s'est pas déroulé selon la manière habituelle. En effet, ce n'est pas l'accusée — il s'agissait d'une femme — qui est apparue à la surface de l'eau, mais le père de l'enfant mort, le même qui était venu demander l'exécution de la femme. Il y a donc eu renversement de rôles à la grande surprise des assistants. L'*omutikili*, en déclarant que c'est l'image du père qui est devenue visible, a demandé s'il fallait enfoncer le poignard. Les consultants et leurs amis répondirent que non, car, disaient-ils, le père peut avoir d'autres enfants encore... Mais l'*omutikili* n'était pas très satisfait de cette réponse et exigeait un paiement plus fort, parce qu'ils l'avaient empêché de terminer l'opération selon les règles.

Un autre mode très curieux, et dont je n'ai pas trouvé trace dans les autres tribus, m'a été relaté par un informateur kwanyama : c'est l'*okutikila* au fusil. Celui qui veut faire tuer un accusé de sortilège se présente au *kimbanda* avec un fusil à capsule et une poule. Le « docteur » frotte le fusil avec des drogues et en mélange également un peu à la poudre. Avant le lever du soleil les deux vont ensemble en brousse. Dès que l'astre du jour apparaît à l'horizon, l'accusateur donne son coup de fusil en tirant vers le soleil. Cela faisant il prononce le nom du coupable. Au moment où le consultant s'apprête à tirer, le *kimbanda* coupe le cou à la poule et laisse couler le sang par terre. Et l'informateur conclut son petit récit par ces mots : *Esi taumbu k'etango, sesi atuse, vati, tuli m'etango*. Il tire ainsi vers le soleil, parce que nous tous, à ce qu'on dit, séjournons dans le soleil. Cette affirmation est assez étrange et paraît indiquer des modalités insoupçonnées de la pensée indigène.

¹⁴ LANG-TASTEVIN, pp. 181 ss.

CHARLES ESTERMANN, Culte des esprits et magie
chez les Bantous du sud-ouest de l'Angola



a) Danse de *vindenda* ; b) Chasseur chimba ; c) Une *kimbanda* fait avaler le sang d'une poule à sa cliente ; d) *kimbanda* agitant unealebasse-grelot ; e) Le médium est marqué à la craie rituelle ; f) Cérémonie d'initiation. Au fond : deux tam-tams.

Dans l'avant-plan : les *omakola*.

b) Chez les Nyanekas-Humbis

Chez les Nyanekas-Humbis on peut distinguer l'*okutakela* proprement dit et l'*onthumbo*. Le premier mode se passe ainsi : l'accusateur vient trouver l'*omutakeli* et lui dit : « Je viens porter accusation contre un tel qui a « mangé » notre parent. Je voudrais que lui fût fait, comme il a fait au défunt ! » Il apporte un peu de terre piétinée par le coupable, de ses crachats et excréments. Le « docteur » met tout cela dans une corne de koudou, y ajoute des drogues et un charbon brûlant. Ceci fait, il se met à insulter grossièrement l'accusé et à proférer des imprécations. Finalement il indiquera le jour auquel le coupable perdra la vie. Dès cette première consultation, l'accusateur doit payer un bœuf à l'*omutakeli*. Le résultat désiré, aussitôt obtenu, les consultants retournent chez le *kimbanda* et lui amènent un autre bœuf. Ils prennent maintenant part à une petite cérémonie qui a pour but d'empêcher de nouveaux décès parmi les membres de la famille.

L'*onthumbo* a lieu comme il suit : Les accusateurs se rendent chez le tueur à distance, emportant des objets qui ont été en relation avec le soi-disant criminel, comme nous l'avons vu tantôt. Le *kimbanda* se procure des racines d'une plante appelée *onthumbo* et les écrase. Ensuite il creuse un trou en terre pour y mettre les objets apportés. Il y ajoute les racines écrasées et un charbon. Le trou étant rempli, il perce le tout avec une flèche. Puis il y met du feu et place une pierre dessus. Peu après commencent à se montrer des crevasses sur le bord du trou. Le docteur dit maintenant : « Près de mon trou il y a des crevasses, celui que vous êtes venus accuser, est-il mort ou non ? » Les consultants répondent : « Il est mort. » Il leur enjoint maintenant : « Allez chercher un bœuf, des perles *ondongo*, une houe et un pagne bleu foncé. » Ils reviennent avec ces articles, ainsi qu'avec une cruche de bière. Le docteur se revêt du pagne neuf et met les perles autour du cou. Il s'assied près du trou creusé auparavant et s'incline profondément jusqu'à toucher la terre avec le sommet de la tête. Il prend maintenant la houe et avec elle il remue la terre pour enfouir tout ce qui avait été mis dans le trou. Finalement, il verse de la bière dessus et avec la boue ainsi formée il frotte le front des consultants. Avant qu'ils s'en aillent, il leur fait encore des recommandations conciliantes : « Ne soyez pas fâchés contre lui, ne l'insultez pas, mes drogues l'ont déjà mangé (fait disparaître). » Si le décès du criminel n'a pas lieu, c'est qu'il a été faussement accusé. Cela veut dire que le devin s'est trompé, comme dans le cas concret cité plus haut.

Il est absolument impossible, surtout de nos jours, de vouloir vérifier, si les accusés exécutés de cette façon meurent ou non dans le délai fixé par l'*omutakeli*. TÖNJE dit que le *kimbanda* trouve toujours le moyen de faire disparaître le criminel. Cet auteur veut-il insinuer qu'il a recours au poison ? Je ne sais. En tout cas nos indigènes, quand ils parlent de manger ou de tuer, ne pensent pas à ce moyen violent. Pour eux c'est un pouvoir d'ordre spirituel qui obtiendra cet effet. Croire en ces vertus qui surpassent la nature et qui sont à la disposition des esprits est encore une manière de rendre hommage à ces êtres.

II. Magie

Si je passe maintenant à décrire quelques pratiques magiques de nos Noirs sud-angolais, je m'attends à ce que plus d'un lecteur se pose la question : Mais ce que nous venons de lire, n'est-ce pas aussi de la magie ? Ces procédés de divination et de guérison qui font fi des lois les plus simples de la nature n'appartiennent-ils pas en plein à la « science occulte ? » Je ne le conteste pas, et peut-être ce que j'appelle simplement magie tient-il de la magie noire, et les pratiques énumérées plus haut font-elles partie de la magie blanche. On m'excusera de préférer ne pas vouloir trancher cette question et de m'abstenir de donner ici des définitions. Ce qui importe avant tout, me semble-t-il, est de rendre le plus fidèlement possible les manifestations de l'âme primitive, les classifications dans un sujet aussi fuyant étant d'ordre secondaire.

1. Ouwanga

Il y a un terme bantou qui peut prétendre être employé dans une aire linguistique immense, le terme *ouwanga* ou *wanga*. Je pensais que partout une même notion exacte correspondait à ce mot. L'article de WHITE est venu me prouver qu'ici, comme dans beaucoup d'autres cas, il existe de légères déviations, de petits glissements du sens, conformément aux langues ou dialectes ¹⁵. Ainsi ce que les Lundas, Lwenas et Luchazis appellent *ouloji* — nous avons le même mot *oulodi* en kwanyama — serait désigné par *ouwanga* chez nos peuples. Le *wanga* des tribus mentionnées par cet auteur se rapproche davantage du terme *etambu* des groupes nvaneka-humbi et héréro, du moins si l'on considère son origine. Pour ce qui est de l'effet à produire, c'est-à-dire de l'intention supposée de l'agent, la différence se réduit à très peu, si tant est qu'il en existe une. On ne pourrait pas dire de même quant au substantif personnel dérivé de la même racine *onganga*. Dans certaines langues, il est synonyme de notre *kimbanda* et désigne par conséquent un « porteur d'esprit » et un sacrificateur. C'est pris dans ce sens qu'on a cru — et l'un ou l'autre linguiste le croit encore possible — pouvoir lui insuffler un sens chrétien en l'élevant à la dignité de prêtre. Dans d'autres idiomes, ce vocable signifie exclusivement un possesseur d'*ouwanga* et désigne donc aux yeux des indigènes un criminel de la pire espèce. Comme quoi il est difficile de vouloir tirer des conclusions en s'appuyant uniquement sur l'identité morphologique d'un mot.

a) Définition

Mais qu'est-ce que signifie *ouwanga* chez nos sud-angolais ? Donnons une définition assez large capable d'admettre quelques nuances. *Ouwanga* est un pouvoir secret dont quelqu'un se sert pour nuire causant des maladies et la mort. Le propriétaire de ce pouvoir afflige de ces maux surtout les hommes,

¹⁵ WHITE, p. 83.

mais il peut nuire de la même manière aux animaux domestiques. *Ouwanga* ne signifie jamais poison, et je joins ici mon témoignage à celui de WHITE qui déclare catégoriquement « An ascertained poison is not *wanga* ». Si les indigènes traduisent parfois de cette manière, c'est qu'ils trompent intentionnellement pour des motifs de leur convenance. Comme les « mangeurs d'hommes » au moyen de l'*ouwanga* ne sont plus punis, il faut donner un autre sens au terme, sens qui puisse constituer un corpus delicti aux yeux des administrateurs européens. De cette façon, il arrive assez fréquemment, surtout en cas de mort naturelle subite, qu'une plainte d'empoisonnement soit portée devant le juge d'instruction. Celui-ci, s'il est peu au courant de la mentalité et des coutumes indigènes, déterminera sans retard qu'une autopsie soit faite. Plus d'une fois, j'ai parié avec les médecins que le résultat de leur rebutant travail sera négatif, et jamais je ne me suis trompé dans mes prévisions. J'affirme davantage : en presque trente ans d'Angola, je n'ai connu aucun cas d'empoisonnement prouvé ni même sérieusement probable. Quand donc l'une ou l'autre fois on parle de poison dans les accusations portées devant l'autorité administrative, il faut entendre *ouwanga*.

b) Décèlement, punition et purification

L'implacable loi universelle de la mort des humains étant considérée contraire à la nature, il est dans la logique d'attribuer cet accident à des agents qui ont assez de puissance pour pouvoir troubler cet ordre. Ces êtres sont les possesseurs d'*ouwanga*, plus rarement des esprits désobéis. Comme cette dernière hypothèse se réalise peu fréquemment, souvent en cas de décès on ne prend plus le soin de consulter sur ses causes, comme cela est indispensable, quand il s'agit de maladie. L'intervention d'un *omulodi* ou *onganga* est présumée et admise comme prouvée, et le recours au devin s'impose uniquement afin de pouvoir l'identifier. Le criminel étant découvert, dans les organisations tribales d'autrefois, la déclaration du premier devin avait besoin d'être confirmée par un autre, généralement par un de ceux qui étaient au service du roitelet. C'est seulement après confirmation de la sentence par cette deuxième instance que le malheureux était livré aux parents du défunt qui se chargeaient alors de le mettre à mort de la manière la plus cruelle. Partout où il y a des rivières, la pauvre victime, après avoir été sauvagement torturée, était noyée dans les eaux profondes. Il existe de nombreux emplacements qui, par leur nom, rappellent ces lieux d'exécution. L'affluent du Kunene, le Caculuvar (Kakuluvale) qui traverse le pays nyaneka-humbi compte pas mal « d'étangs » appelés *eyumba-nganga* « là où l'on jette les *onganga* » (du verbe *oku-yumba*, jeter). Près de la Mission de Sendi, située sur la rivière du même nom, se trouve un petit « étang » appelé *kayumbwa*, mot provenant de la même racine. Les petites tribus : Humbi, Kamba et Mulondo, situées sur la rive droite du Kunene avaient chacune un fonctionnaire de la cour, du nom de *ondyumbi* qui était l'équivalent de notre bourreau. Ce terme vient encore de la même souche et veut dire « le jeteur ». Il procédait à l'exécution des condamnés à mort comme suit : Il les obligeait d'abord à monter sur un arbre au bord du fleuve et de s'accrocher à l'extrémité d'une branche.

Il coupait ensuite la branche avec une hachette et la victime tombait à l'eau. S'il y avait des condamnés à la peine capitale pour bien des motifs, le plus grand nombre provenait du crime d'avoir « mangé » des semblables.

Pendant le régime de transition entre l'indépendance tribale et l'occupation effective par les Portugais, beaucoup d'accusés et de suspects ont pu sauver leur vie par la fuite. Encore de nos jours, une fois que le devin a prononcé son verdict, surtout s'il y a récidive, la personne ainsi visée n'aura pas d'autre moyen pour éviter la haine et la persécution sourde que d'émigrer de la région où elle habitait.

Il est difficile de dire aujourd'hui jusqu'à quel point on admettait autrefois l'absolution de ce crime par une sorte de pénitence publique et une cérémonie d'exorcisme ou de purification. Chez les Ambos, une fois seulement j'ai entendu parler de cette possibilité. Pour ce qui est des Nyanekas-Humbis, les RR. PP. LANG et TASTEVIN nous décrivent une de ces purifications en couleurs vives ¹⁶. Dernièrement, plusieurs informateurs kuvales (groupe héréro) m'ont relaté un rite semblable. Lorsque quelqu'un a été « brûlé » par le devin, on le saisit de force et lui charge une pierre lourde sur la tête, non sans l'avoir roué de coups au préalable. Il faut maintenant qu'il avoue son crime en disant : « J'ai ensorcelé un tel, je suis un sorcier. » Sur cela on le traîne jusqu'à la hutte du malade et il doit promettre illico d'enlever l'*ouwanga*. Si après cela le malade ne guérit pas, c'est un signe qu'il n'a pas été l'auteur du mal. Quand il s'agit d'un mort, l'*onganga* décelé par le devin doit tuer un bœuf en le perçant avec une zagaie. Si l'orifice de la blessure est trop petit, il l'agrandira au moyen d'une perche pointue. Puis il déclarera solennellement : « Tous mes mauvais esprits (*ovi-lulu*), je les fais entrer maintenant dans ce bœuf. » Avec cela il est délivré de son *ouwanga*.

Mais après toutes ces explications, nous avons encore peu appris sur l'essence même de ce pouvoir secret et sur la manière de l'acquérir. Ces deux questions sont connexes et il est presque impossible de les séparer l'une de l'autre. Je crois donc qu'il y a avantage, pour une compréhension plus facile, de les traiter ensemble.

c) Acquisition

Après avoir beaucoup interrogé sur ce point et pas mal comparé ce que nos Noirs pensent et disent à propos de l'*ouwanga*, je suis arrivé à la conclusion qu'il y a une différence assez notable entre le concept que les Ambos et les peuples des deux autres groupes se font de ce pouvoir.

Afin d'éclaircir un peu ce problème assez obscur, je laisserai encore les Noirs parler eux-mêmes. Et d'abord tâchons de répondre à cette question : l'*ouwanga* est-elle héréditaire ou peut-on l'acquérir ? Eh ! bien, à ce sujet nos indigènes ne sont pas d'accord eux-mêmes ou du moins si l'on pose la question directement, on obtient facilement des réponses contradictoires. D'aucuns affirment catégoriquement : l'*ouwanga* s'acquiert ; d'autres disent avec la même assurance, comme un vieux kuvale : on ne l'acquiert pas. Quel-

¹⁶ LANG-TASTEVIN, p. 185.

ques-uns naissent avec elle, d'autres la sucent à la mamelle. Il semble bien, après tout, qu'il faille admettre les deux modes de transmission.

Voyons maintenant comme, dans les deux camps dans lesquels nous avons divisé notre monde, on peut obtenir ce pouvoir.

Un informateur kwanyama qui m'est resté attaché depuis plus de vingt-cinq ans m'a déclaré ceci : Celui qui veut acquérir l'*ouwanga* reçoit quelque chose qu'il doit avaler. Mais pendant deux jours le maître ne lui en dit rien. Le troisième jour, pendant la nuit, il le réveille et lui dit : « Lève-toi, je t'ai donné de l'*ouwanga*, je veux que tu sois mon ami. » Puis il lui enjoint : « Va maintenant manger une personne de ta famille ! » Comme on voit, le futur *omu-lodi* ou *onaganga* ne demande pas explicitement le pouvoir, il ne fait que fréquenter quelqu'un qui le possède. D'autres pourtant se rendent expressément chez un individu qui est censé connaître son métier, afin de recevoir le même pouvoir. On me méprise beaucoup, dit-il, je veux devenir quelqu'un d'important. Le maître ne lui déclare pas dès l'abord qu'il lui confère l'*ouwanga*, il se contente de lui demander : « Si je te donne un certain remède, pourras-tu le supporter ? » L'autre affirme que oui. Puis le maître procède comme dans le premier cas. Il est donc ici uniquement question de quelque chose à avaler ou de remède, on ne fait pas allusion à un esprit.

Si l'on veut savoir comment se matérialise ce pouvoir, ou mieux où il se localise, les Kwanayamas répondent unanimement : à la gorge. Il est caractéristique, pour la mentalité de ce peuple, ce qu'on raconte de deux personnages célèbres qui, voulant en avoir le cœur net au sujet de l'*ouwanga*, ont fait ouvrir la gorge à des ensorceleurs condamnés, pour voir s'ils y trouvaient quelque chose d'anormal. Mais ce fut sans résultat. Ces deux rationalistes indigènes, avant le temps, appartenaient à la famille des roitelets régnants. L'un était le tristement célèbre Kanime, un jeune sadique qui se livrait à des actes de cruauté inouïe, jusqu'à ce que son cousin y mit un terme en lui ôtant la vie (en 1912). Celui-ci renouvela l'expérience de son cousin sur les mangeurs d'âmes. Il n'est autre que le terrible Mandume, dernier monarque des Kwanyamas qui tomba sous les balles des soldats de l'Afrique du Sud en 1917. Après l'expérience anatomique négative de ces deux célébrités, tenons-nous-en à la croyance populaire. Du reste, un cas concret et relativement récent de tirer l'*ouwanga* confirme cette opinion générale. Pour en être débarrassée, une femme, qui avait reçu l'*ouwanga* d'un homme, lui enjoint de lui remplir la bouche d'eau et d'y introduire un doigt pour faire sortir « quelque chose ». Il est sans doute parce qu'on imagine que ce pouvoir prend substance dans la forme que nous venons de voir, que les Kwanyamas sont convaincus que l'*ouwanga* agit ayant pour véhiculaire le manger ou le boire.

Chez les autres peuples de la région, l'explication donnée au sujet de l'*ouwanga* est moins obscure, puisqu'elle rentre dans la catégorie du spiritisme. Voici comme on acquiert ce pouvoir. Le prétendant porte un gros cadeau chez quelqu'un qui est maître en ce métier. Il lui dit : « Je veux recevoir (il n'a pas besoin de spécifier) car tout le monde me méprise ». L'autre lui donne quelques drogues, puis il lui demande : « As-tu des haricots ? (*oma-kunde*.) »

L'apprenti répond : « Oui. — Bon, je te prête maintenant mon esprit (*tyilulu*, mauvais esprit) pour que tu ailles manger un de ces haricots. » En langage courant « haricots » veut dire : « proches parents » et « manger » équivaut à « tuer par le moyen d'*ouwanga* ». Le premier meurtre perpétré à l'aide du *tyilulu* du maître, l'âme du parent tué se transforme également en *tyilulu* et se met au service de l'apprenti, tandis que l'esprit prêté retourne chez son maître. Comme on voit, tout cela est d'une grande simplicité une fois qu'on se place dans le camp des croyances spirites. Le possesseur d'*ouwanga* peut, grâce à son *tyilulu*, exercer son pouvoir de différentes manières. Une d'elle qui inspire une grande terreur est celle de se transformer en bête féroce pendant la nuit pour attaquer et dévorer les pauvres victimes. Ce sont les *omatyituka* (de *oku-tyituka*, se transformer) dont on entend encore parler assez fréquemment même parmi les Noirs plus civilisés.

Après avoir donné ce résumé des idées de nos indigènes sur l'*ouwanga*, tâchons de répondre à la question qui se presse sur nos lèvres : Y a-t-il beaucoup de Noirs capables de se faire initier à cette ignoble besogne ? Pour examiner ce point sortons de la mentalité indigène pour nous en tenir aux données objectives. Après quelque temps de séjour, tout Européen qui vit en contact intime avec les indigènes aura eu l'occasion de connaître un certain nombre de malheureux désignés comme *onganga* par les devins. Or, presque toujours ce sont là de braves gens, incapables d'avoir de si noirs desseins. Quel est le motif qu'on invoque presque exclusivement pour rendre plausible l'accusation diffamante ? C'est l'envie, la jalousie. Dans toutes les tribus ont cours des proverbes qui illustrent cette idée. Ainsi chez les Kuvales on dit :

*Omunkhondo omunene, kauhepe tyiwu,
ohambo onene kaihepe nganga.*

Ce qui veut dire littéralement : Un grand acacia ne manque pas de nids, un grand parc à bestiaux ne manque pas d'*onganga*, ce qui signifie : plus on est riche, plus facile est-il de devenir victime d'*ouwanga*. Il suffit donc qu'on puisse soupçonner pour quelque motif réel ou imaginaire, que quelqu'un ait été jaloux d'une personne qui vient de mourir, pour que la présomption tombe sur lui. Ainsi, en cas de décès d'un polygame, il est presque mathématiquement certain que l'*onganga* inculpé sera une des femmes. Tellement il est naturel que parmi elles, du vivant de leur mari, il y ait eu des jalousies. Il est donc avéré que presque tous les accusés de ce crime supposé sont subjectivement parlant des innocents... Ceux qui, par vengeance ou pure malice, recouraient à ce moyen imaginaire, n'étaient donc pas nombreux. Et puisque, comme nous l'avons vu, il faut écarter l'intervention du poison, on arrive à la conclusion à laquelle sont déjà arrivés les premiers missionnaires de l'Ovamboland : c'est la fausse conviction de l'inexistence de la mort naturelle qui a donné corps à la croyance au pouvoir funeste et criminel des *onganga*, et qui les fait honnir et poursuivre comme les pires ennemis de l'espèce humaine.

2. Pouvoirs magiques ou *oma-tambu*

Peu d'auteurs de monographies sur les Bantous auront traité d'une manière aussi complète des pouvoirs magiques que les RR. PP. LANG et TASTEVIN. Ils consacrent tout un article à ce sujet curieux et difficile entre tous¹⁷. Je puis donc me dispenser d'entrer en de nombreux détails. Cependant, comme dans une matière tellement obscure, tous les éléments peuvent contribuer à la mieux faire comprendre, je ne veux pas me soustraire à apporter ma modeste contribution à la solution de ce problème. Quels sont ces pouvoirs magiques ? « Ces facultés qu'on peut obtenir sont des plus variées, propres à satisfaire toutes les aspirations, tous les désirs et toutes les ambitions... La transmission... se fait par la remise de certains objets : amulettes, colliers, ceintures, consacrés par le magicien, et renfermant, pour la plupart de la chair humaine carbonisée, des ossements humains, des plantes, des drogues, des poisons¹⁸. » Les Nyanekas-Humbis et les Héréros désignent les pouvoirs magiques par *oma-tambu*, qui littéralement traduit veut simplement dire des « acquisitions », terme peu expressif et en faible rapport avec le concept qu'il renferme. Les Ambos emploient le mot *oupule* du verbe *oku-pula* qui est un terme spécial.

a) Acquisition chez les Nyanekas-Héréros

Parmi les *oma-tambu* énumérés par les RR. PP. LANG et TASTEVIN, il y en a un qui a perdu toute valeur par la force des circonstances : celui de se rendre invulnérable à la guerre. Deux autres continuent à être très ambitionnés. Ce sont l'*etampa* et l'*ondyau*. Celui-ci confère le privilège de récoltes abondantes et l'autre fait prospérer les troupeaux. Selon les mêmes auteurs, l'acquisition de ces trois pouvoirs et de deux autres qu'ils expliquent en tous les détails, « exige la perpétration d'un sacrifice humain¹⁹. » Ce n'est donc ni plus ni moins qu'un meurtre rituel qui serait la *conditio sine qua non* de l'obtention de ces privilèges. Cette affirmation est très grave et demande un examen sérieux. Sans vouloir la contester ou l'interpréter pour l'instant, je passe à citer un fait réel tel qu'il m'a été rapporté par une informatrice sérieuse, âgée d'une quarantaine d'années. « A l'âge de 14 ans j'avais une bonne amie. Un jour, nous nous étions combinées avec d'autres pour une danse. A mon étonnement, mon amie manquait au rendez-vous. Nous étions en plein divertissement, quand quelqu'un est venu nous dire : « Comment pouvez-vous vous amuser ainsi, alors que votre camarade est sur le point de mourir ! » Le lendemain matin elle était morte, de fait. Quand nous nous sommes rendues à la maison paternelle de mon amie, nous voyions sortir de la cour un lapin sauvage qui portait un fil de perles blanches autour du cou. Quelque temps après, mes compagnes et moi entendions dire aux

¹⁷ LANG-TASTEVIN, pp. 187-195.

¹⁸ LANG-TASTEVIN, p. 187.

¹⁹ LANG-TASTEVIN, p. 191.

vieux du pays que les parents avaient tué leur enfant afin d'acquérir l'*etambu londyan* — l'abondance des moissons, parce que ce pays d'où ils n'étaient pas originaires, était un pays de famine. » Après avoir terminé, je demande à mon informatrice : « Comment ont-ils tué l'enfant, puisqu'elle est morte de maladie ? » La réponse vient sans hésitation : « Un *tyilulu* l'a mangée. » Evidemment, un *tyilulu* mandé par les parents. J'insiste : « Ne l'auraient-ils pas achevée par étouffement ou par le poison ? — Non. — Tu ne connais aucun cas ? — Non, c'est toujours au moyen d'un *tyilulu* ou d'*ouwanga* que ceux qui veulent acquérir un *etambu* tuent une personne de la famille ». Cette même question je l'ai posée à d'autres informateurs ; la réponse a toujours été identique : « Nous n'avons jamais entendu parler de meurtre violent » — j'emploie une expression européenne.

b) Question du meurtre rituel

Alors le meurtre rituel exigé se résumerait à cela ? Je n'ose pas l'affirmer catégoriquement, mais j'incline beaucoup à le croire. Il reste à expliquer la provenance d'amulettes qui contiennent des restes humains. Bien qu'aucun examen direct n'ait été fait à ces osselets, admettons comme certaine leur appartenance humaine. Le petit renseignement suivant va peut-être nous mettre sur le chemin de l'explication.

« J'ai été élevée dans la maison d'un oncle maternel païen, m'a déclaré une femme de trente ans. J'avais remarqué que jamais on ne me laissait tirer du grain pour moudre — travail accompli journellement par les filles — d'un grand panier qui sert de dépôt de maïs. Or, j'avais entendu chuchoter que mon oncle avait pris l'*etambu* du grain. Un jour, à son insu, je découvris le réservoir et à mon grand étonnement j'ai trouvé, à la place d'un petit panier qui sert de puisette, un crâne humain. » Même sans le demander exprès, nous devinons la provenance de cette partie du corps d'un homme ; elle a évidemment été prélevée de la personne tuée ou « mangée » lors de l'initiation du vieux. Un crâne est ainsi l'amulette principale de tous ceux qui ont obtenu ce pouvoir magique. Pour revenir à la question du meurtre rituel, on voit qu'elle est étroitement liée à celle de l'*ouwanga*. Ici comme là, il est presque impossible de pouvoir conclure à l'existence d'assassinats prémédités et intentionnels. De ma part, il ne me coûte pas à croire que les prétendants aux pouvoirs magiques et leurs initiateurs font coïncider la prise du pouvoir avec la mort d'un parent, ou plutôt ils organisent la cérémonie peu de temps après, afin de pouvoir utiliser plus facilement les parties du corps, convenables à leurs drogues et amulettes. Pour cela, dans une séance nocturne et secrète, le mort est déterré et taillé en pièces.

Le lecteur n'aura pas lu le récit de la mort de la jeune fille, sans avoir été frappé par l'incise qui parle d'un lapin sauvage, cravaté de perles blanches. Par le fait même, il a pris connaissance de ce qu'on peut appeler les animaux serviteurs des possesseurs d'un *etambu*. Ici nous entrons de nouveau en pleine mentalité magique. Chaque détenteur d'un de ces pouvoirs reçoit de la part du grand-maître au moins un de ces animaux, pour qu'il reste entièrement à son service. Le sort du propriétaire et de sa bête secourable restent tellement

liés ensemble, que si l'un des deux venait à mourir, l'autre le suivrait peu de temps après. Au pouvoir d'*ondyau* sont généralement attachés deux animaux : le lapin et un oiseau nocturne — *ekowe* — espèce d'engoulevent. Ils sont censés aller voler du grain dans les champs des voisins pour le transporter dans les paniers-réservoirs de leurs maîtres. Evidemment les bouchées et becquées ramassées chez autrui se trouvent être multipliées d'une manière magique. Un autre animal protecteur est le grand lézard *ekakala* (*Varanus albigularis*). Si son propriétaire est une femme, il aidera à faire abonder le grain. Si c'est un homme, il sert à protéger et multiplier le bétail. L'animal est placé au milieu du kraal où l'on a mis une meule usée dans laquelle le maître verse de temps en temps du lait pour son fidèle serviteur. Chez les Kuvala le même rôle est joué par un lion. Mais il faut de toute évidence avoir un pouvoir « très fort » pour se soumettre de cette sorte le roi de la brousse. Dans la petite tribu de l'Ondongona, du groupe nyaneka-humbi qui possède une « académie » de magiciens des plus célèbres, l'animal préféré est un serpent venimeux appelé *ombuta*. Il séjourne dans le panier à grain.

c) Les pouvoirs magiques chez les Ambos

A côté de ce que nous venons de voir, l'*oupule* des Ambos fait piètre figure. Il est vrai que TÖNYES énumère un certain nombre de pouvoirs ou plutôt d'amulettes correspondantes. Mais tous les Kwanyamas sont unanimes à affirmer que toute *oupule* qui vaille quelque chose doit être conférée par des magiciens originaires des petites tribus étrangères, appartenant au groupe nyaneka-humbi — qu'ils désignent par *ova-mbangala* — et situées sur la rive gauche et droite du Kunene : Ondongona, Ehinga et Onkwankwa.

Autrefois, pour l'intronisation d'un nouveau roi, on faisait venir un grand magicien d'Ehinga. Il préparait un met où se trouvait mélangées de la viande de bœuf et de lion, destiné à être mangé par le nouveau chef, ses ministres et les principaux guerriers. Un magicien de la même région fabriquait également une amulette avec des plumes et un morceau de chair d'un aigle, pour conférer une vue pénétrante au nouvel élu. Les jeunes gens de la noblesse qui voulaient devenir des chefs de guerre distingués allaient faire un stage chez un grand *kimbanda* de ces tribus.

Pour ce qui est des pouvoirs magiques, il existe donc une diversité étrange entre peuples par ailleurs si rapprochés les uns des autres par la civilisation matérielle et le mode de vie. L'explication de ce phénomène est sans doute à chercher dans la diversité d'origine et la composition ethnique de ces deux groupes. Mais à vouloir approfondir cette question, nous serions entraînés trop loin de notre sujet qui, à lui seul, nous a déjà donné assez de fil à retordre.

Conclusion : Quelques autres problèmes en relation avec le sujet traité

Notre cheminement, souvent assez pénible à travers les fourrés épineux des croyances et pratiques superstitieuses des Noirs sud-angolais, est terminé. Nous nous rendons bien compte que notre sentier ne nous a pas

conduit de manière à pouvoir apprécier tous les aspects du problème. Nous n'avons rien dit, par exemple, de la compénétration du surnaturel et du naturel dans les diagnostics et les traitements de maladies. Car il est avéré que, partout en Afrique, un certain nombre de maladies sont bien connues et soumises à une thérapeutique appropriée et souvent efficace, par ceux-là même qui appliquent les moyens surnaturels.

Il y aurait à considérer également la question de la sincérité des magiciens. J'ai déjà dit ma pensée à ce sujet ²⁰ et je ne crois pas qu'il faille la modifier. Il est naturel qu'avec l'effondrement progressif des anciennes croyances, le nombre de charlatans augmente. Mais si l'on excepte les Ambos, l'armature traditionnelle qui défend le patrimoine spirituel hérédité est encore assez solide, et ceci malgré l'affaiblissement de l'autorité tribale.

Ce qui se passe en ce moment en pays kuvale est tout à fait significatif. Les membres de cette tribu ayant été rudement secoués et en partie dispersés il y a quelques années se regroupent à nouveau en se repliant farouchement sur eux-mêmes. Il est vrai qu'on n'a jamais tenté d'établir une mission religieuse parmi eux.

Au point de vue ethnographique, il était d'autant plus intéressant de fixer les traits essentiels des croyances spirites et pratiques magiques de ces peuples.

²⁰ Cf. C. ESTERMANN, *La Tribu kwanyama en face de la civilisation européenne*. Africa (London) 7. 1934. pp. 431-443.

Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea

VON KARL LAUMANN S. V. D.

Cath. Mission, Kanduanum, P. O. Angoram, Sepik River, New Guinea

Inhalt :

1. Einige einleitende Bemerkungen
 - a) Zur Geographie unseres Gebietes
 - b) Die Erforschung unseres Gebietes
 - c) Die Holzschnitzkunst in unserem Gebiete
2. Die Geisterfigur Urúngenam in Mbranda
 - a) Die Mythe von Urúngenam
 - b) Die Geisterfigur Urúngenam
 - c) Die Bedeutung Urúngenams
3. Die Geisterfigur Mündábalä mit Frau und Kind in Maramba
 - a) Die Mythe von Mündábalä und seiner Familie
 - b) Die Figuren von Mündábalä und seiner Familie
 - c) Die Bedeutung dieser Figuren
4. Die Geisterfigur Sümoángangassa in Narbari
 - a) Die Mythe von Sümoángangassa
 - b) Die Geisterfigur Sümoángangassa
 - c) Die Bedeutung Sümoángangassas
5. Die Geisterfigur Muliákeban in Araning
6. Die Geisterfigur Ambossángmakan in Mansuat
7. Nachtrag : Die Geisterfigur Vlíssoa in Mansuat
8. Einige zusammenfassende und abschließende Bemerkungen

1. Einige einleitende Bemerkungen

a) Zur Geographie unseres Gebietes

Der Sepik River verändert in einzelnen Abschnitten seines langen Laufes öfters sein Hauptbett, wie z. B. jetzt bei Magendo. Doch auch sein rechter Nebenfluß, der Yuat River (früher „Dörferfluß“ genannt), floß jedenfalls im Unter- und Mittellauf nicht immer an der heutigen Stelle, wie er auf der Karte eingezeichnet ist. Das alte Yuat-Bett lag bedeutend weiter nach Westen verlagert, so daß die alte Mündung des Flusses gerade oberhalb von Kanduanum I (siehe die Karte) zu finden war, d. h. also rund 25 km weiter

flußaufwärts von der heutigen Mündung. Wie die Lageverhältnisse am oberen Yuat früher waren, weiß ich nicht. Aber was ich hier an seinem Unter- und Mittellauf konstatieren kann ist, daß sein altes Flußbett zwischen den Dörfern Antefugoa und Mansuat, etwa zwei Wegstunden westlich vom heutigen Antefugoa liegt. Die Dörfer Narbari und Mansuat lagen auch damals auf der linken Flußseite.

Vom alten Flußbett gehen noch immer Seitenarme (Nebenflüsse ?) nach beiden Seiten aus. Diese Seitenarme sind zum Teil auch heute noch ziemlich tief, teilweise sind sie allerdings auch ganz und gar verschlammt. Aber Wasser führen sie alle noch, das alte Hauptbett und auch die Nebenarme, jedoch ist dieses Wasser, da es keinen offenen Abfluß und darum nur wenig Bewegung hat, mit schwimmenden Grasflächen und -flecken von größerer oder kleinerer Ausdehnung und wechselnder Festigkeit bedeckt¹. Unnötig zu sagen, daß die zahllosen Krokodile hier einen idealen Lebensraum gefunden und Milliarden und Milliarden von Moskitos hier ihre ungestörten Brutstätten haben.

Zwischen Kanduanum I und der heutigen Yuat-Mündung sind am rechten Sepik-Ufer die typischen „Grasflächen der Sepik-Ebene“ (d. h. Gras- und Schilfsumpf) nur wenige Wegstunden breit. Das Dorf Maramba z. B., das nur etwa zwei Stunden südlich von Kanduanum I liegt, ist schon zur Gänze vom Urwald umschlossen. Auch die übrigen Dörfer, die nachher noch genannt werden und auf meiner Kartenskizze eingezeichnet stehen, sind alle typische „Buschdörfer“, sofern man nicht die unmittelbar am Yuat gelegenen Siedlungen lieber „Flußdörfer“ nennen will. Es handelt sich bei diesem „Busch“ im wesentlichen um einen primären Urwald mit dichtem Baumbestand und reichlichem Unterholz. Nach einer von W. BEHRMANN entworfenen Karte folgen sich vom Sepik aus bis zum mittleren Yuat der Reihe nach: zuerst Gras- und Schilfsumpf (die Grenze liegt nördlich von Maramba), dann Waldsumpf (die Grenze liegt südlich von Antefugoa und ist wesentlich durch die schon genannten Altwässer des Yuat bedingt) und schließlich der trockene Wald². Erwähnenswert ist noch, daß unser Gebiet sich als eine Ebene ohne nennenswerte Erhebungen darstellt.

b) Die Erforschung unseres Gebietes

Der Yuat River wurde schon am 27.5.1909 von der Deutschen Südsee-Expedition als Nebenfluß des Sepik entdeckt und ist auf der Karte damals richtig zwischen den Dörfern Maium (= Moim) und Kambrinum (= Kambrindo) mit seiner Mündung auf der rechten Sepikseite eingetragen worden³.

¹ Der Geograph WALTER BEHRMANN traf in den Sumpfgewässern des Keram River (wo allerdings im Gegensatz zum hiesigen Waldsumpf mehr Schilfsumpf typisch ist) solche schwimmende Grasflächen und nannte sie ein „amphibisches Gebilde, das weder Land noch Wasser ist, wo eine verfilzte Vegetationsdecke auf dem Wasser schwimmt, nur an einzelnen Stellen dem festen Boden aufliegt“ (WALTER BEHRMANN, Im Stromgebiet des Sepik. Berlin 1922. p. 275).

² WALTER BEHRMANN, Die Stammeszersplitterung im Sepikgebiet und ihre geographischen Ursachen. In: Petermanns Mitteilungen 70. 1924. pp. 61 ff., Karte.

³ OTTO RECHE, Der Kaiserin-Augusta-Fluß. Hamburg 1913. Karte.

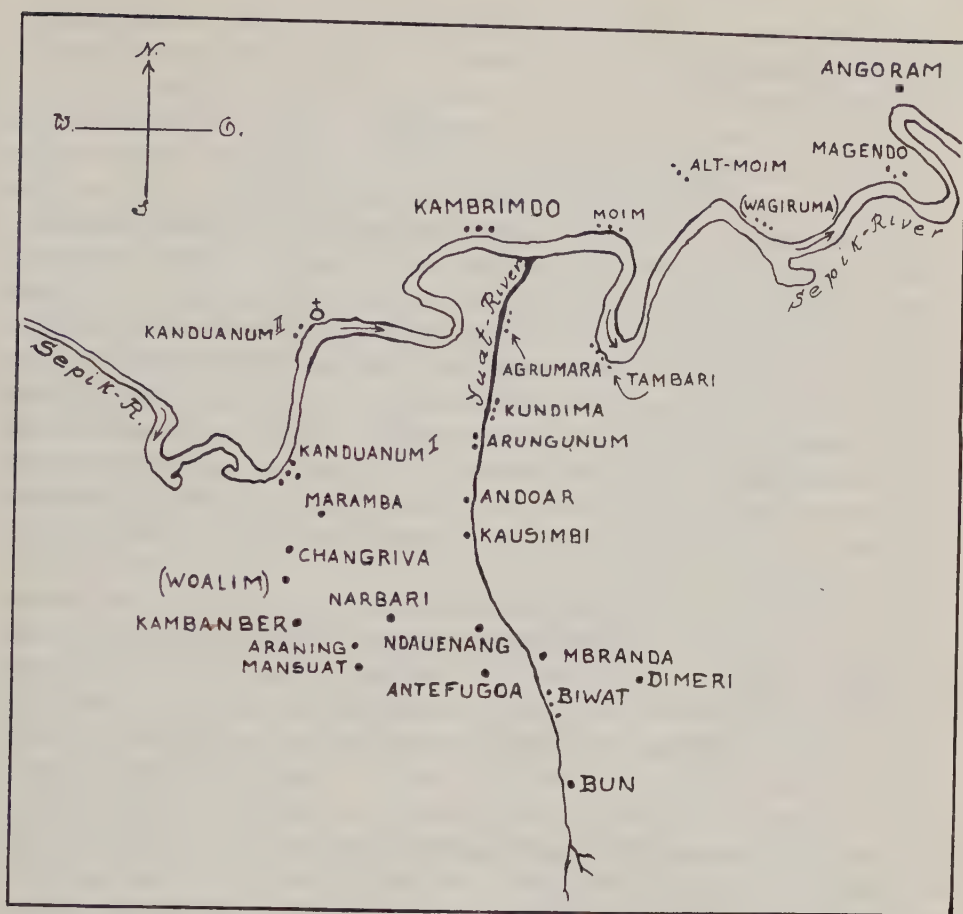


Fig. 1. Die Busch- und Flußdörfer am mittleren Yuat River

Befahren wurde aber der Yuat damals nicht ⁴. 1913 ist dann W. BEHRMANN den Yuat bis zur Schraderkette hinaufgefahren und war am oberen Yuat der erste Fremde, der das Land besuchte ⁵. BEHRMANN hat dem Fluß auch den Namen „Dörferfluß“ gegeben ⁶. Er schreibt: Wir fanden „bei der Fahrt den Dörfer-Fluß (= Yuat River) aufwärts zahlreiche Dörfer, die nicht Fischerdörfer waren wie am Töpfer-Fluß (= Keram River), sondern sich von dem Pflanzenanbau auf hochwassersicherem Boden nährten“ ⁷. Abgesehen von einigen mehr gelegentlichen Einzelangaben hat uns aber BEHRMANN über die

⁴ Übrigens ersehen wir aus der Karte bei RECHE auch, daß Moim 160 km, Kambrimdo 166 km Flußfahrt von der Sepik-Mündung entfernt liegen und Kambrimdo damals etwa 300 Einwohner zählte.

⁵ WALTER BEHRMANN, Verkehrs- und Handelsgeographie eines Naturvolkes. In: Festschrift d. Frankfurter Ges. f. Anthr., Ethn. und Urgeschichte. Frankfurt a. M. 1925. p. 63.

⁶ BEHRMANN, wie Anm. 1, p. 292.

⁷ WALTER BEHRMANN, Das Zentralgebirge Neuguineas im westlichen Kaiser Wilhelmsland. In: Mitteilungen aus d. Deutschen Schutzgebieten 35. 1927. p. 8.

Ethnographie der Yuat-Dörfer keine Mitteilungen gemacht. Seine Expedition und sein erster kühner Vorstoß den Yuat hinauf hatten eben vor allem mehr geographische Ziele zu verfolgen.

Seitdem ist natürlich der Yuat häufig befahren worden. Schon vor und nach dem ersten Weltkrieg war P. FR. KIRSCHBAUM bei seinen vielen Erkundungsfahrten wiederholt auf dem Yuat gewesen. Aber schriftliche Berichte hat er uns darüber nicht hinterlassen. Regierungsbeamte und Arbeiteranwerber kennen diese Fluß- und Buschdörfer ebenfalls gut, doch liegt auch darüber nichts Gedrucktes vor.

Die beiden kath. Missionsstationen in Kanduanum II am Sepik und in Biwat am Yuat sind erst in der neueren Zeit gegründet worden⁸. Während der jahrelangen japanischen Besetzung wurde alles zerschlagen und jedwede Aufzeichnung vernichtet. Daher kommt es, daß auch die Missionare bei den Schwierigkeiten einer zweimaligen Neugründung und neben den eigentlichen Berufsarbeiten noch nicht daran denken konnten, ihre ethnographischen Beobachtungen und Untersuchungen systematisch zu verarbeiten und zu publizieren.

Faktisch waren also in ethnographischer Hinsicht diese Fluß- und Buschdörfer, obwohl sie nicht so schrecklich weit vom Sepik entfernt liegen und mit einigen Mühen auf dem Land- und Wasserweg auch zu erreichen sind, so gut wie unbekannt, bis 1932/33 MARGARET MEAD (gemeinsam mit Dr. FORTUNE) ihre Feldforschungen am Yuat aufnahm⁹. M. MEAD glaubt drei Kulturprovinzen am Yuat unterscheiden zu können: „Lower Yuat, typical village: Andoa, Middle Yuat or Mundugumor, and Upper Yuat.“¹⁰ MEAD und FORTUNE beschränkten ihre Feldforschungen auf den mittleren Yuat, d. h. auf die Volksgruppe der „Mundugumor“, die auf beiden Seiten des mittleren Yuat siedelt. Die hauptsächlichsten Informationen stammen aus dem Flußdorf Kenakatem¹¹. Rein geographisch gesehen gehört also unser Gebiet zu MEADS „Mittlerer-Yuat-Gruppe“¹², ob aber auch kulturell und geschichtlich,

⁸ Die Station Kanduanum II wurde 1947 gegründet, die Station Biwat 1940, aber durch den Krieg zerstört und erst 1952 wieder eröffnet.

⁹ MARGARET MEAD, *Sex and Temperament in three primitive Societies*. New York 1935. Ich zitiere dieses Werk nach dem Sammelband: M. MEAD, *From the South Seas*. New York 1939. „Sex and Temperament ...“ bildet den 3. Teil in diesem Sammelband, und darin handeln die pp. 167-233 von den Mundugumor.

¹⁰ M. MEAD, *The Mountain Arapesh*. In: *Anthrop. Papers of the Am. Museum of Nat. Hist.* 36. Part III. 1938. p. 349.

¹¹ Das Yuatuferdorf Kenakatem (oder: Kinakatem), das auf meiner Kartenskizze nicht verzeichnet ist, liegt auf der rechten Flußseite zwischen den Dörfern Kausimbi (links vom Yuat) und Mbranda, und zwar 15 km flußaufwärts von Kausimbi und kaum 3 km von Mbranda entfernt. Kenakatem wird von den Buschleuten bei Mansuat und Narbari „Sinakatem“ genannt. Das von MEAD genannte Dorf Andoa am unteren Yuat ist das Andoar meiner Karte. Man beachte aber, daß nach dem großen Kriege fast alle Dörfer am Yuat River ihre Lage geändert haben.

¹² MEAD nennt diese Mittlerer-Yuat-Gruppe „Mundugumor“. Die richtigere Schreibweise wäre: Mundókuma. Diesen Sammelnamen „Mundókuma“ gebrauchen heute alle Weißen und Eingeborenen für die Dörfer am mittleren Yuat, wobei auch einige Buschdörfer miteingeschlossen werden. Die Mansuat-Leute sagten mir, der Name

das müßte noch erst untersucht werden. MEADS (und FORTUNES) Feldforschungen bei den „Mundugumor“ waren vor allem soziologisch orientiert. Die nach New York heimgebrachte große Sammlung von Ethnographica ist m. W. bisher noch nicht publiziert worden.

c) Die Holzschnitzkunst in unserem Gebiete

Meine beiden schon veröffentlichten Aufsätze¹³ haben bereits gezeigt, daß in den Fluß- und Buschdörfern unseres Gebietes eine Holzschnitzkunst lebendig ist, die den übrigen bekannten Kunstprovinzen der Sepik-Stämme in nichts an Quantität und Qualität nachsteht. Schön aus Holz geschnitzte Geisterfiguren, Signaltrommeln, Hauspfosten, Stühle usw. findet man in allen diesen Dörfern, wenn auch nicht zahlenmäßig in großen Massen (hier ist kein Fabrikationszentrum für Exportware), aber doch auch nicht bloß als nur singuläre (etwa verschlagene) Einzelstücke. Diese Holzschnitzkunst ist heute noch lebendig. Ich kenne selbst einige der noch lebenden und schaffenden Künstler und deren Werke.

In dem vorliegenden Aufsatz soll unser Interesse besonders den eigenartigen, sehr großen Geisterfiguren gelten, die durch ihre Eigennamen und die damit verbundenen Mythen tief im lebendigen Glaubens- und Gemeinschaftsleben dieser Dörfler verankert sind. Die Figur wie auch die Bedeutung des *Tamasua* in Maramba und die des *Vlissq* in Antefugoa habe ich in den genannten Artikeln schon beschrieben. Hier lasse ich nun noch einige weitere Geisterfiguren folgen.

2. Die Geisterfigur *Urúngenam* in Mbranda

Das Dorf Mbranda liegt auf der rechten Uferseite des Yuat River. Dort steht die Holzfigur des Geistes *Urúngenam* (Tafel 1, Abb. 1), der in den Urzeiten ein Freund des Geistes *Vlissq* von Antefugoa war¹⁴. Mbranda verwahrt und verehrt auch immer noch den Kopf, d. h. den Schweineschädel des *Ikómbassa*, eines der Schweine-Brüder des *Vlissq*¹⁵ (Tafel 1, Abb. 2).

a) Die Mythe von *Urúngenam*

Die folgende Mythe erzählte mir der etwa 65 Jahre alte Gewährsmann Onánglussa aus dem Dorfe Biwat. Er war dazu besonders qualifiziert, weil seine Mutter aus dem Dorfe Vraning stammte, wo die Geisterfigur *Urúngenam*

Mundókuma sei erst mit der Ankunft der Weißen aufgetaucht. Denn alle Buschdörfer bis einschließlich Changriva hätten das heutige Mundókuma in früheren Zeiten „Kissimang“ genannt. Diese präzise Angabe wird wohl stimmen, doch bei den Yuat-Leuten selber scheint der Name „Mundókuma“ schon längere Zeit in Gebrauch gewesen zu sein. In der Mundókuma-Sprache wird dieser Sammelname „Mündákümoa“ ausgesprochen.

¹³ KARL LAUMANN, Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik (Anthropos 46. 1951. pp. 808-812) und: Vlissq, der Kriegs- und Jagdgott am unteren Yuat River (Anthropos 47. 1952. pp. 897-908).

¹⁴ Cf. LAUMANN, Vlissq, wie Anm. 13, p. 898. Anm. 5.

¹⁵ LAUMANN, Vlissq, wie Anm. 13, p. 898. Anm. 5.

zuerst gewesen war. Da ich die Sprache des Gewährsmannes nicht verstehe, dienten mir mehrere Männer aus Biwat als Dolmetscher, darunter besonders der *Luluai* Fundumala und der *Tultul* Tangwan¹⁶. Der alte Onánglussa erzählte mir mit jugendlichem Eifer und sichtbarem Miterleben folgendes:

Es war vor langer, langer Zeit im Töpferdorf Dimeri, das rechts vom Yuat liegt¹⁷, als dort plötzlich *Urúngenam* auftauchte. Er stand da hinter einem Hause. Niemand hatte ihn vorher gesehen, und niemand wußte, woher er kam.

Damals hatten die Dimeri-Leute gerade Bohnen¹⁸ gepflanzt. Die Bohnen waren schon groß, wenn auch noch nicht reif geworden. *Urúngenam* sagte zu den Dimeri-Leuten: „Ich habe Hunger, ich möchte etwas zu essen haben. Nehmt die grünen Bohnen aus den Schoten, zerquetscht sie (die Bohnen), vermengt sie mit Sago und bratet mir diesen Brei, damit ich essen kann.“

Aber die Dimeri-Leute logen: „Wir haben gar keine Bohnen.“ Darüber wurde *Urúngenam* sehr erzürnt, verließ das Dorf, und niemand hat ihn dort seitdem gesehen. Heimlich, wie er gekommen war, hatte er Dimeri wieder verlassen.

Urúngenam hatte noch drei Brüder bei sich. Sie hießen: *Mamatámbi*, *Trenya* und *Bingábaga*. Alle vier gingen westwärts auf den Yuat zu, überschritten den Fluß¹⁹ zwischen den Dörfern Mbranda und Biwat und nahmen von dort weiter die Westrichtung auf das Dorf Antefugoa zu. Kurz vor Antefugoa liegt parallel zum heutigen Yuat ein wassergefüllter Seitenarm des alten Yuat-Bettes, der Wanüing heißt. Vor diesem Wassergraben bogen sie nach rechts (also nordwärts) ab und kamen in die Nähe des Dorfes Vraning, das zwischen den Dörfern Antefugoa und Ndauenang (also am linken Yuat-Ufer) lag²⁰.

(Wie mein Gewährsmann Onánglussa erläuternd dazu sagt, waren die Großeltern seiner Mutter, die ja aus Vraning stammte, noch Kinder, als *Urúngenam* nach Vraning kam.)

¹⁶ *Luluai* ist das von der Regierung ernannte Dorfoberhaupt, *Tultul* der Pidgin-kundige Sprecher zwischen Volk und Regierung.

¹⁷ Zu Dimeri cf. LAUMANN, Vlissq, wie Anm. 13, p. 901. Anm. 10-12. M. MEAD nennt das Dorf Dimili (*Dimiri*) und scheint damit nicht nur ein Dorf, sondern eine Volksgruppe bezeichnen zu wollen, wenn sie sagt: „Dimili (*Dimiri*) [Pidgin-Englisch], ‘Grass-men’ people living southeast of the Mundugumor, inland from the Yuat River“ (M. MEAD, wie Anm. 9, p. 347). Tatsächlich handelt es sich bei Dimeri, wo ich schon selbst Töpfe eingekauft habe, nur um ein Buschdorf rechts vom Yuat.

¹⁸ Die hiesigen Eingeborenen kennen zwei Arten von einheimischen Bohnen; beide werden *mulá* genannt. Die Schoten der einen Art sind etwa 40 cm lang, die der andern nur 20 cm. Die sehr dicken Schoten werden nicht gegessen. Welche Bohnen in der vorstehenden Mythe gemeint sind, wird nicht gesagt, doch handelt es sich zweifellos um eine der beiden genannten Bohnenarten.

¹⁹ Der Yuat River ist bei Mbranda etwa 100 m breit und hat keine Brücke. „Wir wissen nicht“, sagen meine Gewährsleute, „wie *Urúngenam* und seine Brüder über den breiten Fluß gekommen sind“.

²⁰ Gegenüber diesem jetzt verschwundenen Dorfe ist auf der rechten Yuat-Seite das Dorf Mbranda auf der Karte zu sehen.

Die Vraning-Leute hatten einen großen Garten angelegt und Yams darin gepflanzt. Sie hatten dazu auch Bambusstangen in den Ackerboden gesteckt, damit die Yamsschößlinge daran emporranken könnten.

Urúngenam sagte zu seinen Brüdern: „Kommt, wir wollen uns in diesem Garten verstecken, damit die Leute uns nicht sehen.“ Sie blieben also in dem Garten, bis es dunkel wurde.

Es fiel eine Frucht von einer Strandkastanie²¹ zu Boden. *Urúngenam* glaubte, es sei ein Baumbär (Pidgin: *kapul*) vom Baum gefallen. Er lief schnell hin, das Tier zu fangen. Aber dabei trat er unversehens in den Kot eines Kasuars. Er hob den beschmutzten Fuß hoch und blieb nun so die ganze Nacht stehen.

Urúngenam sagte zu seinen Brüdern: „Wir wollen uns zwei Bambusstangen aus dem Ackerboden herausziehen und darauf wie auf Flöten blasen.“ *Urúngenam* blies dann auf dem längeren Rohr („männliche“ Flöte) und sein Bruder *Mamatámbi* auf dem kürzeren („weibliche“ Flöte). So etwa alle zwei Stunden konnte man ihr Flötenblasen eine Zeitlang hören. *Urúngenam* sagte zu seinen Brüdern: „Wenn jemand kommt, lauft nicht fort!“

Es war in Vraning ein Mann namens Kakápute. Dieser ging gegen 10 Uhr abends aus dem Hause, um Beutelratten (Pidgin: *mumut*) zu fangen. Er hatte sehr guten Erfolg und fing viele Tiere. Dabei hörte er in der stillen Nacht auch das Flötenblasen aus dem Garten. Vorsichtig kroch er über den Boden an die Bläser heran und erwartete dort in der Nähe des Gartens den Aufgang der Sonne.

Unterdessen hatte sich *Urúngenam* in einen *garamut*-Baum²² verwandelt. Nur sein richtiger Mund war noch vorhanden. Gegen Morgen sagte er zu seinen Brüdern: „Setzt euch alle drei auf mich!“ Da setzte sich *Mamatámbi* auf seinen Bauch, *Trenya* auf sein rechtes, *Bingábaga* auf sein linkes Knie²³.

So sah Kakápute die Gruppe in der Morgendämmerung. *Urúngenam* (als Baum) sagte zu ihm: „Ich bin *Urúngenam*. Mach mir ein Essen aus grünen Bohnen, aus Früchten der *Yambiwang*²⁴ und Hühnerfleisch. Geh in dein Dorf und bereite das Essen mit Hilfe der andern Dorfbewohner. Wenn

²¹ Die „Strandkastanie“ (*Inocarpus edulis*) heißt im Pidgin-Englisch: *ēla*, *aila* oder *alang*. Es ist ein Baum mit platten, eßbaren Früchten. Die Dolmetscher gaben das Wort für „Frucht“ mit *karuka* wieder, was aber im Pidgin nur „Pandanus“ bedeutet. Beides kann nicht zusammengehören. An sich könnte es sich natürlich auch um eine *Pandanus* gehandelt haben. Ich kann nicht mehr abklären, wo sich die Dolmetscher im Wort vergriffen haben. Auf den Inhalt der Mythe hat das aber keinen Einfluß.

²² Diese Urwaldbäume, deren botanischen Namen ich nicht kenne, werden *garamut* genannt, weil die Schlitz- oder Signaltrommeln (*garamut*) daraus verfertigt werden. *garamut* ist ein Pidgin-Wort.

²³ Wie man an einem „Baum“ die anthropomorphen Körperteile Mund, Bauch und Knie unterscheiden soll, wird uns Europäern schwer fallen zu erklären. Die Eingeborenen aber machen sich darüber weiter keine Gedanken.

²⁴ *Yambiwang* ist eine wilde Kletterpflanze mit eßbaren Früchten. Sie rankt sich bis in die Baumkronen hinein.

ihr mir das Essen gebracht habt, dann verfertigt eine Tragbahre und bringt mich in euer Dorf!“

Kakápute machte alles, wie ihm gesagt worden war. Und so kam *Urúngenam* nach Vraning.

Als mein Gewährsmann Onánglussa etwa 20 Jahre alt war, wurde sein Heimatdorf Vraning vollständig vernichtet. Die feindlichen Nachbardörfer Kinakatem²⁵, Akroang, Mbranda, Biwat, Antefugoa, Ndauenang, Mansuat und Narbari taten sich zusammen und zerstörten Vraning bis auf den Grund. Seitdem existiert das Dorf nicht mehr. Bei diesem vernichtenden Überfall hatten einige Männer aus Mbranda das Bild *Urúngenams* erobert und brachten es nach Mbranda²⁶. Seitdem ist *Urúngenam* bis auf den heutigen Tag in Mbranda geblieben.

b) Die Geisterfigur *Urúngenam*

Die ganze Figur mit allen Einzelheiten (abgesehen von Bekleidung, Schmuck u. ä., wie nachher noch gesagt werden wird) ist aus einem einzigen Stück Holz hergestellt. Niemand weiß, wann und von wem die Figur verfertigt wurde.

Die Figur ist 1,97 m hoch. Oben auf dem Kopf ragt ein 10 cm langer Holzstift empor. Der merkwürdige Kopf trägt zuoberst unter dem Holzstift ein ziemlich breites bandartiges Gebilde, aus dem vorn, rechts und links je ein kräftiger kegelförmiger Höcker vorspringt. Der Höcker vorn in der Mitte ist allerdings abgebrochen²⁷. Dieses Gebilde kann wohl als Schmuck-Stirnband aufgefaßt werden. Unter diesem „Stirnband“ wölbt sich die gerundete Stirn so außerordentlich stark vor, daß die Entfernung von Stirn bis Hinterkopf 30,5 cm beträgt. Von der Stirn aus schiebt sich auf dem asymmetrisch gerundeten Hals (Länge: 8 cm, Durchmesser etwa 10 : 16 cm) das ziemlich flach gehaltene, langdreieckig geformte Gesicht frei nach unten und an der Bartspitze nach vorn vor. Nur die beiden kurzen runden Holzzapfen, die als Augen dienen, und die flache, breite und kurze Nase (8 cm breit, 7,5 cm lang) mit dem Nasenschmuck (2,5 cm lang) im Septum heben sich aus dem flachen Gesicht heraus. Den Mund bildet eine an den Mundwinkeln hochgezogene halbmondförmige Rille von geringer Tiefe. Die kleinen 2,5 cm

²⁵ Das ist das Dorf, das M. MEAD „Kenakatem“ nennt, und wo sie ihre wichtigsten Informationen bekam (siehe oben!).

²⁶ Wir erinnern uns, daß die Geisterfigur *Tamásua* infolge eines ähnlichen Vernichtungsüberfalles von Tambigenum nach Maramba kam (cf. LAUMANN, Eine merkwürdige Holzfigur ..., wie Anm. 13, p. 810).

²⁷ Oder haben wir es hier wieder mit dem zapfenartigen Kegelstumpf auf der Stirn zu tun, der für eine Reihe von Holzplastiken der Sepik-Stämme typisch ist und bisher noch keine plausible Erklärung gefunden hat? Cf. dazu z. B. die Holzmaske aus dem Wewäk-Hinterland (A. GERSTNER, Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute. *Anthropos* 48. 1953. Tafel 1, Abb. b, opp. p. 432) oder den Figurstuhl aus Yentschemangua am mittleren Sepik (ERNST ROHRER, Ein Zeremonialstuhl vom Sepik. *Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthr. und Ethn.* 28. 1951/52. p. 44). Auch der große „Stirnkopf“ der Geisterfigur *Ambossángmakan* aus Mansuat gehört hierher (Tafel 4, Abb. 6).

abstehenden Ohren (3,5 cm lang) sind aus Muschelringtrichtern geformt. Das Gesicht wird von einem Holzbart umrahmt, der an den Rändern öfters durchlocht ist. In diese Löcher war ursprünglich ein Bart aus Menschenhaaren eingeknotet, der aber heute zum größten Teil zerfallen und nur noch in Resten vorhanden ist. Wir haben also hier die interessante Tatsache vor uns, daß die Figur eigentlich zwei Bärte hat. Der Holzbart ist wohl nur aus stilistischen Gründen noch da, weil er einfach zu allen anthropomorphen Plastiken männlicher Figuren im ganzen Sepik-Bezirk dazugehört. Wir können auch noch an andere Erklärungen denken, z. B. : der Holzbart wird noch als solcher erkannt, aber er trägt Löcher, um ihn durch die darin geknoteten Menschenhaare zu verlängern. Oder : der ursprüngliche Holzbart wird als solcher nicht mehr verstanden und hat in der Vorstellung der Eingeborenen nur noch die Funktion eines bandartigen Löcherträgers, um die Figur „bebartet“ zu können, oder auch, um sie ohne jeden Gedanken an einen Bart nur einfach zu „schmücken“, wie man manchmal an Neuguinea-Plastiken Löcher und Ösen an den unmöglichsten Körperstellen sieht, die nur zur Aufnahme von eingehängtem Schmuck dienen. Die Stirnbreite beträgt 17,5 cm, die größte Gesichtsbreite (einschließlich Holzbart) : 24,5 cm. Wie sehr der Kopf nach unten in die Länge gezogen ist, zeigen auch folgende Zahlen : die Entfernung vom Scheitel bis zur Holzbartspitze beträgt 54 cm, während man unter dem freistehenden Gesicht her vom Hals bis zur gleichen Bartspitze noch 28,8 cm messen kann.

Auf dem Kopf liegt zuunterst ein Geflecht aus Rotang, darüber ein Stück Frauenschurz (Pidgin-Englisch : *purpur*, aus gefaserten Palm- oder Pandanusblättern verfertigt) und darüber eine Schnurtaше, die lang über den Rücken herabhängt. Diese drei Zutaten werden durch den Holzstift auf dem Kopf festgehalten. Irgendwie sollen dadurch wohl die Kopfhare wiedergegeben werden. Wie aber genauer und im einzelnen, ist nicht zu erkennen und von meinen Gewährleuten nicht zu erfahren.

Schultern, Brustpartie und halbe Oberarme bilden zusammen eine Blockeinheit, die am unteren Rand (d. h. unter den Rippen, dem Brustbein und den Schulterblättern) scharf abgesetzt erscheint. Auf der Brust sind die Brustwarzen durch kleine Höcker angedeutet. Für einen halbwegs richtigen visuellen Eindruck ist diese Brust- und Schulterpartie nicht übel gebildet, nur als Ganzes zu wenig dick (23 cm Dicke bei 30 cm Brustbreite).

Die ein wenig geknickten Arme reichen nur bis in die Leistengegend ²⁸. Von der Schulter bis zur Fingerspitze mißt man nur 70 cm. Der Durchmesser der Oberarme ist 8,6 cm. Die Hände mit ausgestreckten Fingern sind 6,6 cm lang und 6,4 cm breit. Beide Handgelenke tragen Armbänder aus Frauenschurzmaterial.

Der Rumpf erscheint in der Nabelgegend vorgewölbt. Der Durchmesser des Rumpfes, der mehr tief als breit ist, mißt unter dem Brustbein 15 : 24 cm,

²⁸ Die Arme sind also nicht überlang wie bei *Tamasua* und dem zweiten Körper *Vlissqs*, sondern gleichen mehr den Armen an *Vlissqs* altem (ersten) Körper ; cf. dazu LAUMANN, *Vlissq*, wie Anm. 13, Tafel opp. p. 904.

beim Nabel 17 : 27 cm. Auf dem Nabel ist ein kleines anthropomorphes Gesicht herausgearbeitet. Das ist *Mamatámbi*, der sich nach der Mythe auf den Bauch von *Urúngenam* gesetzt hat.

Die männlichen Genitalien sind nur klein. Die Beine und Füße zeigen die für die Sepik-Plastiken typische Formgebung. Die Oberschenkel sind 39 cm, die Unterschenkel (ohne Füße) 40 cm und die Füße etwa 20 cm lang und 9,5 cm breit. Die Figur kann auf ihren eigenen Füßen allein nicht stehen. (Man beachte die typische Stellung der Füße auf den Zehenspitzen.) Es werden darum solche Figuren in den Häusern auch immer nur gegen ein Gestell angelehnt aufgestellt. Es soll aber ein Aufstellen sein, nicht ein Hinlegen. Unter den Knien und in der Fußknöchelgegend trägt die Figur Schmuckbänder, an denen bei jedem Knie je ein kleiner flacher Muschelring hängt. Das rechte Bein ist etwas kürzer als das linke, weil *Urúngenam* nach der Mythe in den Kot des Kasuars getreten ist und darum das Bein hochgezogen hat.

Als Schambekleidung trägt *Urúngenam* einen Frauenschurz, wie er es selbst gewünscht hat. Die Figur ist, wie die Leute sagen, nie unbekleidet gewesen. An der linken Hüfte steckt ein kleines altes Steinbeil. An *Mamatámbis* Gesicht auf *Urúngenams* Nabel aufgehängt ist eine 42 cm lange Tasche, die „Gift“ (d. h. Mittel für Schadenzauber) enthält. Vor diesem „Gift“ haben die Leute eine sehr große Angst. Auf der Tasche hängt noch ein Bambusdolch (kein Knochendolch!).

Die Figur war früher mit roter Ockerfarbe eingeschliffen, die aber heute fast vollständig abgefallen, d. h. infolge der Eintrocknung abgeblättert ist. Die rote Farbe beziehen die Leute aus dem Dorfe Bun, das weiter südlich am Yuat liegt. Irgendwelche Tatauierungen sind auf der Figur nicht zu erkennen.

Neben *Urúngenam* stehen, zu einem Bündel zusammengebunden, seine drei Lanzen (etwa je 2,5 – 3 m lang) und vier Speere. Ebenso auch die beiden Bambusrohre (etwa 1,50 m lang) aus dem Garten der Vraning-Leute, die nach der Mythe als Flöten dienten. Man hat sie in eine Matte eingewickelt und mit Rotang zu einem Bündel fest verschnürt.

c) Die Bedeutung *Urúngenams*

Die Geisterfigur *Urúngenam* ist Eigentum des jetzigen Besitzers. Vermutlich ist sie durch Vererbung vom Eroberer, der sie damals in Vraning erbeutet hat, auf ihn gekommen. So war es ja auch mit der Figur *Tamasua* in Maramba.

Immer war diese Figur nur in einem Privat-Wohnhause (vermutlich des Besitzers) aufgestellt, niemals in einem eigenen Geisterhause. Die Figur durfte auch von allen Männern, Frauen und Kindern gesehen und berührt werden.

Es ist mir noch nicht gelungen herauszufinden, welche religiöse und soziologische Bedeutung *Urúngenams* Figur im Glaubens- und Gemeinschaftsleben der Leute hatte oder noch hat. Angeblich soll sie keine Bedeutung haben. An der Richtigkeit dieser Aussage ist aber wohl mit Recht zu zweifeln. Wir wissen, daß solche Geisterfiguren in andern Dörfern Kriegs- und Jagd-

gottheiten sind, die in der Gemeinschaft ihren bestimmten Aufgabenkreis erfüllen müssen. Auch der Eigenname und die lange Mythe dürfen als Beweise dafür genommen werden, daß es sich hier nicht bloß um irgendeine Holzfigur ohne sozial-religiöse Bedeutung handelt. Und schließlich wurde mir ausdrücklich gesagt, man habe dieser Figur jeden Tag Essen hingestellt, das allerdings dann später von den Leuten selbst verzehrt wurde. Wir werden wohl nicht zu weit von der Wahrheit entfernt sein, wenn wir in *Urúngenam* eine Art Vegetationsgottheit sehen, einen im Grunde wohlwollenden Geber von Wild und Gartenfrüchten. Warum er dann in seiner Tasche das von allen so sehr gefürchtete „Gift“ verwahrt, bleibt ungeklärt. Schließlich deutet nichts darauf hin, daß die Geisterfigur eine „Ahnenfigur“ ist. Über *Urúngenams* Vorfahren weiß man nichts, nichts über seine Frau und seine Nachkommen. Daß *Urúngenam* auch als „Kulturheros“ aufgefaßt werden kann, der die heiligen Flöten (und vielleicht auch die Signaltrommeln ?) gebracht hat, läßt sich aus der Mythe wohl mit einiger Sicherheit erschließen.

3. Die Geisterfigur Mündábalä mit Frau und Kind in Maramba

Das Dorf Maramba, das von allen hiesigen Buschdörfern dem Sepik am nächsten liegt, kennen wir schon, weil sich in Maramba die merkwürdige Geisterfigur *Tamásua* befindet, die allerdings dort nicht von altersher bodenständig war, sondern von Maramba-Kriegern aus dem vernichteten Nachbardorfe Tambigenum geraubt wurde (cf. dazu meinen Aufsatz: Eine merkwürdige Holzfigur . . ., wie Anm. 13, p. 810). Maramba besitzt aber darüber hinaus auch seine eigene Geisterfigur namens *Mündábalä*, die zudem noch den Vorzug hat, gleich auch Frau und Kind bei sich zu haben. Die Frau heißt *Pandi*, das männliche Kind *Andi*.

a) Die Mythe von Mündábalä und seiner Familie ²⁹

Vor langer Zeit lebte in Maramba ein Mann namens Agroábar. Dieser Mann erlegte eines Abends in seinem Sagogebiet ein Wildschwein. Er brachte das erlegte Schwein ins Dorf, kehrte aber dann sofort in das Sagogebiet zurück, weil er auch noch Beutelratten fangen wollte.

Nun aber kamen die *Yambárengar* und nahmen ihn gefangen. Die *Yambárengar* sind Buschgeister, die in den großen Urwaldbäumen wohnen. Diese Buschgeister (*Yambárengar*) waren sehr erzürnt und sagten zu dem Mann: „Gerade hast du noch ein Schwein erlegt. Warum willst du nun schon wieder Beutelratten fangen?“ Sie krümmten ihm die Beine an den Knien und die Arme an den Ellenbogen zusammen und stachen ihm feine Flügelknochen des Fliegenden Hundes in die Gelenke. Dadurch wurde der Mann ganz hilflos ³⁰.

²⁹ Diese Mythe erzählte mir der Gewährsmann Kóbáni in Maramba. Kóbáni dürfte jetzt etwa 70 Jahre alt sein. Er ist immer noch Heide. Im Namen Kóbáni soll der Buchstabe *b* einen Zwischenlaut zwischen *b* und *w* wiedergeben.

³⁰ Ein Kenner der ethnographischen Verhältnisse in Nordostneuguinea erinnert sich bei dieser Erzählung sofort an die Praxis der sog. *sanguma*-Mörder, die angeblich

Darauf brachten die *Yambárengar* den hilflosen Gefangenen in ihr Geisterhaus. Sie übergaben ihn dort einer ihrer Frauen und sagten zu ihr: „Wir wollen zuerst Sago machen. Dann werden wir den Gefangenen töten und ihn zusammen mit dem Sago essen. Bis dahin bewache du ihn gut!“

Die Frau aber hatte Mitleid mit dem gefangenen Agroábar. Sie zog die Knochendornen aus seinen Gelenken heraus. So konnte der Mann entfliehen und kam nach Maramba zurück.

Zu Hause überlegte er bei sich folgendermaßen: Ich mache mir eine Geisterfigur, die so aussieht wie diese *Yambárengar*. Die Geisterfigur soll mir immer gute Jagdbeute verschaffen. Er erklärte alsdann einem Schnitzkünstler in Maramba genau, wie diese Figur aussehen müsse. Der Künstler, dessen Namen nicht mehr bekannt ist, verfertigte nach den erhaltenen Angaben die Holzfigur, und Agroábar nannte sie: *Mündábalä*.

Auch die Kinderfigur *Andi* ist nach Agroábars Angaben gemacht und benannt worden.

Damals nun wohnten die Leute von Andoar, dem heutigen bekannten Flußdorf am Yuat River, noch mit den Maramba-Leuten zusammen im Dorfe Maramba. Die Andoar siedelten allerdings in einem eigenen Dorfteil für sich, nicht mit den Maramba-Leuten vermischt. Es kam wohl öfters zu Reibereien zwischen beiden Gruppen, und eines Tages töteten die Andoar-Leute, man weiß nicht aus welchem Grunde, eine Maramba-Frau namens *Pandi*. *Pandi* war die Frau des Maramba-Mannes Woalám. Nach dem Mord fürchteten die Andoar-Leute die Blutrache der Sippenmitglieder der Ermordeten und flohen in die Richtung auf den Yuat River zu. Später siedelten sie sich dann am Yuat-Ufer an, wo heute das Dorf Andoar liegt.

Woalám schnitzte dann eine weibliche Holzfigur nach dem Bilde seiner ermordeten Frau und nannte die Figur *Pandi*. Den Kopf seiner ermordeten Frau setzte er auf diese Holzfigur. Darum hat die Figur keinen eigenen Kopf aus Holz, sondern nur als Hals einen Holzzapfen, auf den der Frauenkopf aufgesetzt wurde.

Einige Monate später veranstalteten die Maramba-Leute für die ermordete *Pandi* das übliche Totenfest mit großem Singsing. Danach wurde der Kopf der Frau zu den Resten ihres Körpers in die Erde begraben.

Seitdem galt die kopflose Frauenfigur als Frau des Kriegs- und Jagdgottes *Mündábalä* und wurde *Pandi* genannt

b) Die Figuren von *Mündábalä* und seiner Familie

In den Formen- und Ideenkreis der in diesem Aufsatz besprochenen Geisterfiguren gehört zunächst nur die Figur *Mündábalä* selbst (Tafel 2, Abb. 3). Diese Holzplastik, die 1,99 m hoch ist, wurde zur Gänze aus einem einzigen Baumstamm verfertigt. Nur Bekleidung, Brusttasche und Arm-

oder auch wirklich spitze Knochendornen in den Körper ihrer Opfer stechen. Cf. dazu z. B. G. J. KOSTER, *Sanguma* of de Sluipmoord op de noordoostkust van Nieuw-Guinea. Anthropos 37-40. 1942-45. pp. 213-224. Dieser Literaturhinweis soll natürlich hier nicht mehr als nur ein Hinweis sein und kann noch nicht kulturelle Zusammenhänge beweisen. Immerhin ist die äußere Parallele interessant genug, besonders darauf zu achten.

bänder sind zusätzliche Beigaben. Der Gesamteindruck der Figur ist wieder so individuell einmalig innerhalb der Möglichkeiten dieses Formenkreises, daß wir ihr kein zweites Stück gleicher Gestaltung an die Seite stellen können. Besonders in der Seitenansicht (Tafel 2, Abb. 3 d) erkennt man die auffällige Schlankheit der Figur. Diese Schlankheit ist vielleicht materialbedingt gewesen, weil der Künstler einen zu dünnen Baumstamm als Rohstoff genommen hat. Doch mehr als eine Vermutung kann das nicht sein, weil der Künstler selbst unbekannt ist und wir über seine Absichten und Künstlerqualitäten nichts wissen, als was wir der Figur selbst ablesen können.

Sehr merkwürdig ist zunächst der Kopf. Auf dem Bild macht das Gesicht einen schauerhaften Eindruck, und auch in der Wirklichkeit wird dieser unschöne Eindruck nicht sehr gemildert. Man möchte glauben, das zerfressene Gesicht eines Aussatzkranken vor sich zu haben. Die Ursache ist aber einfach folgende: Das Gesicht war früher dick mit Lehm und Ockerfarbe beschmiert, die jetzt infolge ihrer Eintrocknung brockenweise abgefallen sind. Die hohe, glatte und gerundete Stirn überschattet die ziemlich tiefliegende Augenpartie, in der sich die Augen in Form von runden Hohlzylindern erheben. Die Nase ist 12,5 cm lang und 6,5 cm breit, aber doch ziemlich flach dem überhaupt flach gehaltenen Gesicht aufgelegt. Im durchbohrten Septum steckt ein Nasenstäbchen. Die an sich schon wulstigen Lippen sind zudem noch mit Ocker so dick bestrichen, daß die Konturen des Mundes darunter verschwinden. Beide Ohren sind in der Mitte je mit einem großen Loch versehen, so daß sie den Eindruck von Aufhängeösen machen; das ist bei der Rückenansicht der Figur (Tafel 2, Abb. 3 c) gut erkennbar. Von Ohr zu Ohr zieht sich um das Kinn herum ein schmaler Holzbart. Obwohl der Kopf für sich allein einen wuchtigen Eindruck macht (er ist vom Scheitel bis zur Bartspitze 40,5 cm lang und von Ohr zu Ohr 21 cm breit), hält er sich entsprechend der Größe der Figur doch beiläufig in den anatomisch richtigen Proportionen.

Auf dem Hinterkopf ist ein Gesicht (13,5 cm lang wie breit) ausgeschnitzt, das wohl im Sinne des Künstlers anthropomorph sein sollte, aber bei der bevorzugten Betonung der Horizontalen doch mehr wie ein Kobold- oder Affengesicht wirkt. Es ist nur grob geschnitzt und beschränkt sich auf die wichtigsten Merkmale (Augen- und Nasenlöcher, Mundspalte). Dieses Gesicht setzt sich hochreliefartig vom Kopf der Hauptfigur ab, so daß diese in der Vorderansicht wie von einem flachen Kissen auf dem Scheitel bedeckt erscheint.

Der überlange, zylinderförmige Hals (vorn 10,5, hinten 23 cm lang) trägt den Kopf in betont scharfkantiger Absetzung zwischen Hals und Kopf und zwischen Hals und Schultern. Nach oben hin verjüngt er sich um eine kaum merkbare Kleinigkeit.

Die Schulter- und Brustpartie ist im ganzen trapezförmig und sehr flach gehalten (oben 25,5 cm und unten 28,5 cm breit; nur 9,8 cm dick). Beidseitig ist der Brustwarzenhof durch eine tiefe kreisrund geführte Rille umzirkelt, die ihrerseits noch durch halbmondförmige Rillen von oben und unten eingeklammert wird. Dadurch entsteht jene merkwürdige, fast frauen-

haft wirkende Brustformung, die eine Eigenart dieser Figur ist. Die Brustwarzen sind zudem noch als Spitzkegel aus der Fläche ein wenig vorgetrieben. An den Oberarmen sehen wir an dieser Stelle seitwärts ein eingeschnittenes Ornament, das am ehesten noch dicht übereinandergesetzten Zickzacklinien gleicht. Durch eingeschierte Ockerfarbe ist die Ornamentform aber nicht klar erkennbar.

Der sich von der 19 cm langen Brustpartie walzenförmig absetzende Rumpf ist 51 cm lang und im Durchschnitt etwa 12 cm dick. In der Nabelgegend wölbt er sich stark vor und hat dafür an der entsprechenden Stelle im Rücken ein „hohles Kreuz“. An den Seiten werden durch eingeschnittene Rillen die Rippen angedeutet, doch setzen sich diese kurzen Rippenrillen am Bauch und um den Nabel herum in einem ausgedehnten Schnittornament fort. Dazu kommt rund um den Unterleib ein aus dem Vollen herausgeschnittenes und vorstehendes Zickzackband, das wohl nur Ornamentcharakter haben kann.

Sehr auffällig sind die überaus langen und schlanken Arme (78,5 cm lang, durchschnittlich 5 cm dick), die außer den winzig kleinen Ellenbogenspitzen keine weitere Gliederung aufweisen. Die 12,5 cm langen Hände mit ausgestreckten Fingern sind durch ein ausgeschnittes Höckerband mit dem Unterarm verbunden. Der linke Arm trägt aufgeflochten zwei, der rechte Arm ein Armband.

Die Bekleidung ist ein Tuchfetzen europäischer Herkunft, der an einer Hüftschnur hängt. Nach Angabe meiner Gewährsleute war die Figur nie ganz unbekleidet. Der hängende Penis hat normale Größe, dagegen sind die Hoden ausgesprochen klein.

Die Ober- und Unterschenkel zeigen die übliche Formgebung. Die Länge der Oberschenkel beträgt 48 cm, ihre Breite 7 cm, die Dicke 11 cm. Die Unterschenkel (ohne Füße) sind 26 cm lang und an den Waden 10,5 cm dick. An beiden Außenseiten sind die Fußknöchel wie auch vorn die Knie-scheiben durch kleine Höcker angedeutet. Die 11 cm langen und 6,5 cm breiten Füße sind durch das stehengebliebene Zwischenholz miteinander verbunden. Die Figur kann auf ihrer Standfläche allein nicht stehen.

Auf der Rückseite der Figur fällt besonders auf: der sorgfältig herausgeschnittene Leguan (59,5 cm lang) mit vier gewinkelten Beinen, überlangem Kopf mit Augenlöchern und langem Schwanz. Das Zickzackband am Unterleib ist vorher schon erwähnt worden. Die Gesäßbacken tragen ein eingeschnittenes Ornament aus übereinanderliegenden Zickzacklinien.

Eine Sinndeutung oder Erklärung des Gesichtes auf dem Hinterkopf und des Leguans auf dem Rücken konnte ich von meinen Gewährsleuten nicht bekommen.

Die Figur trägt an einem Halsband auf der Brust eine kleine, alte Schnurtasche aufgehängt. Unter der Hüftschnur steckt an beiden Seiten je ein etwa 30 cm langer Knochendolch. Die Dolche waren beim Photographieren beiseite gelegt worden, sind darum auf dem Bilde nicht zu sehen.

Pandi, jetzt die Frau des *Mündabalä*, ist durch die kopflose weibliche Holzfigur dargestellt (Tafel 2, Abb. 3 *d* und *e*). Die Gesamtlänge der

Plastik (einschließlich des Holzzapfens und des Standklotzes) beträgt 107 cm. Auch diese Figur ist, von Schamschurz und Armbändern abgesehen, aus einem einzigen Stück Holz gefertigt.

Die Mythe hat uns schon gesagt, warum diese Figur keinen Kopf hat. Auf den runden, 8,5 cm langen Holzzapfen war nach der Überlieferung ursprünglich der wirkliche Frauenkopf aufgestülpt gewesen. Die dreieckig nach beiden Seiten hin ausladenden Verdickungen am unteren Ende des Zapfens ließen den Kopf nicht bis auf die Schultern herabfallen, so daß doch noch irgendwie der Eindruck eines vorhandenen Halses zwischen Kopf und Schultern zustande kam.

Die Brustpartie (18,5 cm breit und 7 cm dick) mit den kreisförmigen, eingeschnittenen Rillen rund um die Brüste bringt diese Frauenfigur in nahe stilistische Formverwandtschaft mit der männlichen Hauptfigur. Die spitzkegeligen und nur wenig hängenden Brüste ragen ein beträchtliches Stück nach vorn. Besonders aber ist der Bauch mit dem Nabelknopf ganz ungewöhnlich weit nach vorn vorgetrieben (cf. Abb 3 d). Die gewinkelten Arme zeigen normale Länge (28 cm einschließlich Hand) und liegen mit der flachen Hand auf den Oberschenkeln. Die 11,5 cm langen Füße stehen fest auf einem 9 cm hohen und 20 cm breiten Standklotz, der dieser Figur ein selbständiges Stehen ermöglicht. Die Füße sitzen aber anormal verdreht an den Unterschenkeln. Fußknöchel und Kniescheiben sind durch kleine Höcker angedeutet. Mäßig tiefe Einkerbungen trennen die Finger voneinander; ebenso auch die Zehen unter sich.

Eingeschnittene Tatauierung zeigt diese Figur um den Nabel und die Kniescheiben in Kreisformen, auf beiden Oberschenkeln in der Art von mehreren übereinandergeordneten Halbmonden, und an der Brustpartie vorn, seitwärts und hinten in Kreis- und Bogenlinien. Zwischen den Schulterblättern ist auch eine Öse „zum Aufhängen“ der Figur herausgearbeitet. Diese Zweckbestimmung der Öse gaben mir meine Gewährsleute an.

Ein ziemlich schadhafter Frauenschurz aus zerfaserten Palmblättern bildet die Schambekleidung dieser weiblichen Figur.

In gewissem Sinne und rein stilistisch erinnert diese kopflose Frauenfigur an die Geisterfigur *Vlissq* in Antefugoa, dessen Holzkörper auf einem ähnlichen Holzzapfen den aus Holz, Schweineschädel, Tonerde und Flechtwerk zusammengesetzten Kopf trägt (cf. dazu meinen Artikel: *Vlissq*, wie Anm. 13). Sogar die aus dem Vollen herausgeschnittene Öse im Nacken ist auch bei *Vlissq* vorhanden. Bei *Vlissq* ist an der Öse der Kopf befestigt. Diese beiden so genauen Übereinstimmungen sind sehr auffällig. Eine Erklärung soll aber hier nicht versucht werden.

Andi, das Kind von *Mündábalá* (nicht aber auch seiner Frau *Pandi*), ist einfach eine Geisterfigur in Kleinform (Höhe 54 cm). Eigentliche kindliche Körperformen hat man ihr, wie es scheint, nicht zu geben versucht. Der übermäßig große Kopf mit breiter Nase, durchbohrtem Septum, gewulsteter Mundspalte, aber ohne Augen, wird von einem dünnen, walzenförmigen Rumpf getragen, unter dem die stark in den Knien eingeknickten Beine vielleicht (?!) das Kindhafte andeuten sollen. Die Füße stehen fest geschlossen

auf einem kleinen Sockel, doch kann darauf die Figur von sich allein nicht stehen. Das Kind hält, mit beiden Händen fest gefaßt, vor der Brust einen Vogel, um ihn zum Munde zu führen und zu essen. So wenigstens sagen meine Gewährsleute. Schulter, Rücken und Oberschenkel zeigen eine eingeschnittene Tatauierung. Die Figur trägt einen Frauenschurz als Schambekleidung, obwohl es ein männliches Kind ist. Im Nacken ist eine Öse herausgearbeitet, angeblich „zum Aufhängen“ der Figur. Im ganzen ist diese kleine Plastik ohne besondere Sorgfalt gefertigt und heute auch schon ziemlich stark beschädigt: das rechte Ohr fehlt, der linke Unterarm ist gebrochen, die linke Gesichtshälfte gespalten. Die ganze Figur ist aus einem einzigen Stück Holz gefertigt.

c) Die Bedeutung dieser Figuren

Viel ist über die Bedeutung dieser Figuren nicht zu sagen. *Mündábalä* ist ein Kriegs- und Jagdgott. In Kriegszeiten vor der Ankunft der Weißen riefen die Männer seinen Namen, um von ihm Hilfe gegen alle Feinde zu erbitten. Wenn dann im Krieg der Feind einen Maramba-Mann speeren wollte, zerbrach sein Speer an der Haut des Maramba-Mannes. *Mündábalä*, den man vorher angerufen hatte, beschützte seine Leute, und er war es, der den Speer des Gegners einfach an der Körperhaut des Getroffenen zerbrechen ließ. Heute ist *Mündábalä* nur noch Jagdgottheit. Er sorgt dafür, daß immer genügend Wild im Busch und Fische in den Flüssen gefangen werden. Zur Belohnung bekommt er nach der Jagd die Leber eines Wildes umgehängt.

Seine Frau *Pandi* und sein Kind *Andi* haben im Gemeinschaftsleben der Maramba-Leute keine Bedeutung. Sie gehören schon deshalb nicht unmittelbar in den Kreis jener großen Geisterfiguren unseres Gebietes, die in diesem Aufsatz zur Diskussion stehen. Bemerkenswert ist aber immerhin, daß auch *Pandi*, obwohl sie im Leben eine menschliche Frau war, jetzt trotzdem nicht als „Ahnfrau“ angesehen wird, sondern ganz einfach als „Geisterfrau“, d. h. als Frau eines Geistes, wie auch *Andi*, das Kind, nur ein „Geisterkind“ in diesem Sinne ist, nicht mehr und nicht weniger.

Abschließend sei noch erwähnt, daß alle drei Figuren nie im Geisterhaus standen, sondern nur in einem Privat-Wohnhause (vermutlich des Besitzers der Figuren), wie es auch heute noch der Fall ist, und zwar alle drei Figuren beisammen unter dem gleichen Dach.

4. Die Geisterfigur *Sümoánangassa* in Narbari

Narbari³¹ ist ein typisches Buschdorf links vom Yuat, etwa auf halbem Wege von Kanduanum I nach Biwat gelegen. In diesem Dorfe befindet sich eine Geisterfigur, die in der Formgebung der Geisterfigur *Urúngenam* aus Maramba ähnlich, aber im ganzen einfacher gehalten ist. Sie heißt: *Sümoánangassa* (Tafel 3, Abb. 4).

³¹ Sprich: *Ngarbari*.

a) Die Mythe von Sümoángangassa

Es ist zwar keine lange Mythe, die mir Kömbáli, der *Tultul* von Narbari, und Arüngün, ein etwa 70 Jahre alter Mann aus Narbari, erzählen konnten, doch erkennen wir auch aus den Bruchstücken schon die mythische Verankerung dieser Figur im Glaubensgut der Narbari-Leute. Inhaltlich geht diese Mythe wieder ganz eigene Wege. Es ist bemerkenswert, daß die Geisterfiguren in unsern Fluß- und Buschdörfern, die doch alle zur gleichen Kultur gehören, jede ihre eigene Mythe hat, die mit den andern sozusagen keine gemeinsamen Anklänge zeigt. Noch weniger ist eine Mythe nur die Variante einer andern. Die mythenbildende Phantasie der Eingeborenen ist stark und produktiv genug, auch auf dem verhältnismäßig kleinen Territorium unseres Gebietes doch zu jeder Figur eine eigene Erzählung zu erfinden. Wie es bei andern Stämmen Neuguineas in diesem Punkte aussieht, kann ich nicht sagen. Vielleicht ist diese mythologische Produktivität hier auch ein Zeichen des „supreme individualism“³², den M. MEAD bei unsern „Mundugumor“ glaubt feststellen zu können.

In Narbari lebten vor langer Zeit einmal zwei leibliche Brüder namens Yangün und Wakokom. Sie hatten eine Schwester, die Mápepoan hieß.

Die beiden Brüder gingen in den Busch und fällten einen *kirám*-Baum³³. Aus dem gefällten Baum schnitzten sie im Busch eine männliche Figur. Die Figur sollte den Kokómgassa, einen riesenlangen Mann in Narbari, darstellen. (Die Mythe läßt unentschieden, ob dieser Riese Kokómgassa nach dem Glauben der Leute ein wirklicher Mensch oder eine mythische Gestalt war.)

Als sie die Figur fertig geschnitzt, aber noch nicht bemalt und geschmückt hatten, kam ihre Schwester zu ihnen hinaus, sah die Figur und sagte zu ihren Brüdern: „Das ist Sümoángangassa, mein Kind! Ihr könnt ihn jetzt bemalen und schmücken.“

Die Brüder machten nun Sümoángangassa mit Farbe und Schmuck schön zurecht. Dann brachten sie ihn ins Dorf, und zwar in das Haus ihrer Schwester Mápepoan, und Mápepoan machte Essen für Sümoángangassa. Seitdem ist die Geisterfigur Sümoángangassa in Narbari und ist immer dort geblieben.

Später erschien Sümoángangassa den beiden Brüdern im Traum und sagte zu ihnen: „Ich habe drei Feinde getötet. Schnitzt mir die Gesichter der Getöteten auf meinen Nacken und auf meine Knie!“ Die Brüder taten, wie ihnen im Traum aufgetragen war. Die Gesichter sind noch heute an der Geisterfigur sichtbar.

b) Die Geisterfigur Sümoángangassa

Diese aus einem einzigen Baumstammsegment verfertigte Geisterfigur (Tafel 3, Abb. 4) ist 200 cm hoch. Sie stellt eine verhältnismäßig grobe Schnitzarbeit dar. Am eindrucksvollsten ist der mächtige Kopf mit dem breiten Gesicht. Der Kopf mißt in der Länge vom Scheitel bis zur Bart-

³² MEAD, wie Anm. 9, p. 186.

³³ *kirám* ist eine bestimmte Art der sog. *garamul*-Bäume. Cf. dazu Anm. 22.

spitze 69,5 cm, die Gesichtsbreite 32 cm. Auf dem Kopf zuoberst sehen wir zunächst ein tellerartiges Gebilde, das sich durch eine tiefe Rille vom Kopf absetzt. Am Hinterkopf in der Nähe dieser Rille ist eine Öse ausgeschnitten. Rille und Öse hatten früher einen wichtigen Zweck zu erfüllen, denn sie ermöglichten es, die Figur mit richtigen Kopfhaaren auszustatten. In eine dicke, gedrehte Schnur wurden Menschenhaare eingezwirnt. Dann legte man die Schnur in die Rille und befestigte sie an der Öse. In dieser Weise bekam die Figur auf dem ganzen Kopf ein richtiges Kopfhaar. Heute ist dieser zusätzliche Kopfhaarschmuck nicht mehr vorhanden, aber Rille und Öse sind geblieben.

Unter der Rille liegt das breite „Stirnband“, das besonders in der Seitenansicht (Tafel 3, Abb. 4 b) einen grotesken Eindruck macht. Es besteht nämlich aus einer ziemlich tiefen Mulde mit hochstehenden Rändern. In der Mulde erheben sich fünf kegelförmige und 7-8 cm hohe Höcker, von denen nur der eine rechts außen abgebrochen ist.

Unter dem „Stirnband“ sehen wir die wie ein Luftkissen aufgeblähte Stirn (23 cm breit, 10,5 cm hoch, 11 cm dick), die das darunterliegende Augenpaar beschattet. Die Augen sind überhaupt nur ganz schwach angedeutet. Auffällig ist die lange, schmale und vorspringende Nase³⁴ (18,8 cm lang, unten 6,5 cm breit und 7,9 cm hoch). Im durchbohrten Septum hängt heute ein Stück von einem Schmuckring. Früher war, so sagen meine Gewährsleute, ein gebogener Schweinezahn der Nasenschmuck. Der Mund ist in der Mitte breit mit vertieftem Innenstück. Dabei sind die Mundwinkel stark nach oben gezogen. Auf der vertieften Innenpartie sind durch schwache Kerbe die Zähne angedeutet (die aufeinandergesetzten Zahnreihen sind bei den mittleren Zähnen zusammen 3,3 cm hoch). Auf den sehr flachen Wangen erhebt sich an der Stelle, wo wir vielleicht die „Wangengrübchen“ lokalisieren würden, je ein kleiner Höcker (in der Form etwa wie ein Polsternagelkopf), deren Bedeutung unbekannt ist. Die beiden kleinen muschelschalenähnlichen Gebilde, die beidseitig quer über der mächtigen, gewulsteten Stirn liegen, sind als Ohren anzusehen. Beide Ohren sind je einmal durchbohrt. Das breite Gesicht erscheint von einem Holzbart umrahmt, der auf jeder Gesichtseite etwa je zehnmal durchbohrt ist. In die Löcher wurde früher ein Bart aus Menschenhaaren eingeknotet. Das ganze Gesicht ist etwas asymmetrisch aufgebaut. Die linke Gesichtshälfte der Figur ist in Stirnwulst, Ohr usw. größer als die rechte.

Die eigenartige Stilisierung der Gesichtsteile wird noch verstärkt durch die merkwürdige Bildung des ganzen Kopfes. Der nur 12 cm lange Hals erscheint durch die Blockeinheit mit dem Hinterkopf (Hals und Hinterkopf sind zusammen 38 cm lang) viel länger, als er in Wirklichkeit ist. Zudem trägt der Hals nur den Hinterkopf, indem er den Oberkopf (ihn dabei nur im Hinterkopf unterstützend) frei nach vorn schiebt. Daher kommt der oberflächliche Eindruck, als wäre der Hals wie ein Schwanenhals gebogen,

³⁴ Man beachte die ganz andere Nasenbildung bei der Geisterfigur *Urúngenam* in Mbranda.

was er aber tatsächlich nicht ist. An dem „Stirnband“ hängt dann freischwebend das brettartig flache und lange Gesicht, dessen Bartspitze bis zum unteren Brustbeinrand reicht. Die Länge, unter dem Gesicht her gemessen, vom Halsansatz bis zur Bartspitze beträgt 45 cm. Der Hals selbst ist 19,5 cm breit und 10 cm dick.

Über die formale Gestaltung von Brust, Schultern, Rumpf, Arme und Beine ist nichts Besonderes mehr zu sagen, da sie den bei *Urúngenam* schon beschriebenen Formen weitgehend ähnlich sind. Darum mögen hier nur noch die konkreten Maßangaben folgen: die Arme sind 58,5 cm lang, die Oberschenkel (auf der Innenseite gemessen) rechts 28 cm, links 31 cm lang, die Unterschenkel (bis Fußansatz) rechts 31 cm, links 28 cm lang. Die Brustpartie (vom Halsansatz bis zum abgesetzten Rumpf) ist 34 cm breit, 24 cm lang und etwa 10 cm dick. Der walzenförmige Rumpf ist oben 7 cm breit und 13 cm dick, in der Nabelgegend aber 9,8 cm breit und 22,5 cm dick. Beide Handgelenke tragen ein ausgeschnittenes Armband.

Unten am Hals im Nacken und auf beiden Kniescheiben sind winzige figürliche Plastiken reliefartig ausgeschnitten, die man mit gutem Willen und einiger Phantasie als menschliche „Gesichter“ erkennen kann. Es sind dadurch die drei von *Sümoánangassa* getöteten Feinde dargestellt, von denen die Mythe zu berichten weiß.

Als Tatauierung trägt diese Geisterfigur eingeschnittene Linienornamente auf Brust und Schulterblättern, zwei Kreise auf den beiden Gesäßbacken und eine runde Rille rund um den Nabel. Die Brustwarzen sind nicht angedeutet.

Während *Vlisso* und *Urúngenam* als Schambekleidung einen regelrechten Frauenrock tragen und *Tamásua* einen schmalen Schurz aus gefransten Palmblättern, hat hier *Sümoánangassa* vorn einen Stoffetzen europäischer Herkunft an einem schmalen aus Rotang geflochtenen Hüftgürtel frei herabhängen. Früher aber habe die Figur eine Schambekleidung aus einem vorn herabhängenden Fell eines Fliegenden Hundes gehabt³⁵, sagen die Gewährsleute. Die Figur sei nie ganz nackt gewesen. Der Penis ist groß herausgeschnitten; dagegen sind die Hoden sehr klein.

c) Die Bedeutung *Sümoánangassa*s

Sümoánangassa ist ein Kriegsgott. Man sagt, früher vor der Ankunft der Weißen, sei der Krieg in unsern Dörfern häufig gewesen. Wenn nun die Narbari-Leute heimlich von Feinden bedroht wurden, dann machte *Sümoánangassa* Geräusch in dem Hause, wo er stand. Das war eine Warnung für die Dorfbewohner. Die Männer brachten dann ihre Kriegswaffen (Bogen, Pfeile, Lanzen) zu *Sümoánangassa* und baten ihn: „Die Feinde bedrängen uns. Du mußt uns helfen. Wehre die Pfeile und Lanzen der Feinde von uns ab!“ Ebenso erbaten die Narbari von ihrem *Sümoánangassa* Unterstützung und Hilfe, wenn sie selbst ein anderes Dorf überfallen wollten.

³⁵ Eine ganz gleiche Schambekleidung aus dem Fell eines Fliegenden Hundes ist auch heute noch bei den Kopffjägerstämmen am Sepik bekannt und in Gebrauch.

Nach einem siegreichen Abwehr- oder Angriffskampf kamen die Krieger zu *Sümoánangassa* zurück und bereiteten ihm ein Essen. Sie stellten die Speisen auf einer Schüssel vor seiner Statue nieder. Nachher verzehrten die Männer, Frauen und Kinder diese Opferspeisen.

Sümoánangassa ist auch ein Jagdgott. Man bittet ihn durch Speisopfer um eine erfolgreiche Jagd. Seitdem die offenen Kriege aufgehört haben, wird er seit etwa zwei Jahrzehnten³⁶ wohl zumeist nur als Jagdgottheit tätig gewesen sein. So blieb es bis auf den heutigen Tag, wenn auch die schon etwas freigeistig gesinnte jüngere Generation das nicht recht wahrhaben will.

Wie man mir versichert hat, trug die Figur früher auch noch eine Schnurtasche umgehängt. Dahinein steckte man den Tabak, den man ihm opferte. Auch *Vlissq* in Antefugoa hat ja solche Taschen umgehängt, die von Leuten aus Narbari und Mansuat angefertigt wurden³⁷.

Diese Geisterfigur war immer nur in einem privaten Wohnhause aufgestellt. Alle, auch Frauen und Kinder, konnten sie sehen und berühren. Masken und eigene Tänze von *Sümoánangassa* gibt es nicht.

5. Die Geisterfigur Muliákeban in Araning

Araning ist ein Nachbardorf von Mansuat. Die Geisterfigur dieses Dorfes (Tafel 3, Abb. 5) ist nach unserm Empfinden künstlerisch am wenigsten von allen gelungen, hat aber dafür wieder Besonderheiten, die wir bei den andern Figuren nicht kennengelernt haben.

Kundi, ein Mann aus Araning, war der Künstler, der diese Figur geschnitzt hat. Andupang, der heute etwa 30 Lebensjahre zählt, ist der Sohn des verstorbenen Holzschnitzers Kundi. Bei der Schnitzarbeit an dieser Figur hatte Kundi noch sechs andere Männer zur Hilfe. Da diese Figur aus Eisenholz (Pidgin-Englisch: *kwila*; botanischer Name: *Afrelia bijuga*) besteht, war es eine mühsame, zeitraubende Schnitzarbeit. Das harte Eisenholz als Rohmaterial mag auch die gröbere Formgebung verursacht haben. Der Geist *Muliákeban* war dem Künstler Kundi im Traum erschienen. Darum schnitzte er diese Geisterfigur nach dem Bild seines Traumgesichtes. Die Vollendung der Geisterfigur wurde in einem großen Tanzfest gefeiert.

Diese Geisterfigur ist 256 cm hoch und, von Schmuck und Bekleidung abgesehen, aus einem einzigen Stück Eisenholz gefertigt. Es ist die größte Figur, die ich kenne. Der nach oben sich verjüngende Kopf trägt als oberen Abschluß das schmale „Stirnband“ mit sieben kleinen Höckern. Dieses Band sitzt, von vorn gesehen, wie ein Reif auf der sehr hohen Stirn. Der Kopf vom Scheitel bis zur Bartspitze ist 54,5 cm lang, die größte Gesichtsbreite beträgt 26,5 cm.

Das Gesicht ist nicht so flach wie bei den andern Figuren, und auch nicht frei herabhängend. Über der vertieften Augenpartie sind die Augen-

³⁶ Die hiesigen Dörfer stehen etwa seit 1930 unter der Kontrolle der Regierung.

³⁷ LAUMANN, *Vlissq*, wie Anm. 13, p. 905.

brauen durch zwei halbmondförmige, mäßig tiefe Mulden angedeutet. Die Augen werden durch mandelförmige Höcker mit längsgeschlitzten Knopfaugen darin gebildet. Die kräftige Nase ist 16 cm lang und unten 7,8 cm breit. Das durchbohrte Septum trägt einen Nasenschmuck. Unter der wohl auch durch aufgeschmierte Ockerfarbe stark gewulsteten Oberlippe ist die halbmondförmige Mundspalte sichtbar. Die kleinen, muschelförmig vorstehenden Ohren sitzen oberhalb der Augenpartie, wie es für viele Plastiken in Nordost-Neuguinea typisch ist. Das rechte Ohr trägt an einer Schnur einen großen Schmuckring. Das Gesicht wird von einem öfters durchbohrten Holzbart umrahmt.

Die Rückseite des langen Kopfes ist eigenartig. Dort ist in Hochrelief ein 42,3 cm langer Frosch ausgeschnitzt. Meine Gewährsleute sagen ausdrücklich, es sei ein Frosch und nicht etwa eine Eidechse oder ein Krokodil. Welche Bedeutung dieser Frosch auf dem Hinterkopf der Geisterfigur hat, kann mir kein Gewährsmann sagen. Man weiß es angeblich nicht oder nicht mehr.

Der dicke walzenförmige Hals mißt im Nacken von der die Haargrenze andeutenden Halbrundleiste bis zum Schulterabsatz eine Länge von 25,7 cm. Der Rumpf erscheint unter Berücksichtigung der zu kurzen Beine überlang. Von der Halsgrube ziehen sich zu den Schultern starke Leisten, die das Schlüsselbein darstellen. Brust (40 cm breit), Schulterblattpartie und Oberarme zeigen wohl die übliche „Blockeinheit“, aber Brustbein und Rippen sind in einem spitzen Dreieck von der Magengrube abgesetzt. Man hat den Eindruck, der Künstler wollte seine Figur hier anatomisch möglichst richtig gestalten. Dann sitzen allerdings die kleinen Brustwarzenhöcker zu niedrig. Der walzenförmige Rumpf ist 58 cm lang und in der vorgewölbten Nabelgegend 25 cm breit und 27 cm dick. Die Arme sind von der Schulter bis inklusive Hände 80 cm lang. Die Hände mit den durch Einkerbung angedeuteten Fingern sind 11,7 cm breit; die linke Hand ist 7,8 cm, die rechte 8,7 cm lang.

Das Gesäß der Figur ist auffällig klein ausgefallen. Die Hoden haben normale Größe, der Penis dagegen ist überlang. Die Schambekleidung ist ein Stofftzen europäischer Herkunft und hängt an einem breiten Hüftband vorn frei herab. Beim Photographieren hatte sich der Stoff an einer Ecke vom Hüftband gelöst. Unter dem Hüftband steckt auf jeder Seite je ein Knochendolch. Wie die Leute sagen, war die Figur früher nie ganz nackt, sondern immer mit einem Frauenschurz aus gefransten Sagoblättern bekleidet.

Die Beine sind von der Hüfte bis zur Ferse 67 cm lang, am linken Oberschenkel 16,5 cm, am rechten 18,5 cm dick, an den Waden links 11,5 cm breit und 17 cm dick, rechts 13 cm breit und 20,7 cm dick. Die Füße, die getrennt auf dem Boden stehen, sind links 18 cm lang und 12,5 cm breit, rechts 26 cm lang und 13 cm breit. Diese Zahlen zeigen schon, was die photographische Aufnahme nicht so gut erkennen läßt, daß rechts Bein und Fuß größer und kräftiger sind als links. Das mag Absicht des Künstlers oder Zufall sein. Vom linken Fuß sind dazu noch Teile abgebrochen. Die Figur kann auf ihren Füßen allein nicht stehen.

Über die Bedeutung dieser Figur konnte ich nur wenig erfahren: *Muliá-keban* war und ist Kriegs- und Jagdgott. Er half den Kriegern im Kampf, ihm wurden die Kriegsspeere geweiht. Er half dem Jäger auf der Jagd und bekam dafür die Leber des erlegten Wildes als Opfer. Er half schließlich aber auch noch in schweren Krankheitsfällen und bekam dafür Betelnüsse zum Dank. So erzählten mir meine Gewährsleute im Brustton vollster Überzeugung.

Die ziemlich singuläre Stellung dieses Geistes in unserm Gebiete ergibt sich daraus, daß er früher nur im Geisterhaus aufbewahrt wurde. Frauen und Kinder durften ihn nicht sehen. Ob es sich dabei um ein eigenes Geisterhaus für ihn allein handelte, oder um das gemeinsame Geisterhaus des Dorfes, konnte ich durch Nachfragen nicht mehr eindeutig klarstellen. Jedenfalls stand diese Figur nicht wie die meisten andern in den Privathäusern. Heute hat er ausgedient und hat keine nennenswerte Bedeutung im Gemeinschaftsleben mehr. Über die früheren Geisterhäuser in unserm Gebiete werde ich im Schlußkapitel noch einiges zu sagen haben.

6. Die Geisterfigur *Ambossángmakan* in Mansuat

Das Buschdorf Mansuat liegt links vom Yuat River. Die Geisterfigur in diesem Orte (Tafel 4, Abb. 6) ist ebenfalls eine sehr große Statue (Höhe: 242 cm) und heißt *Ambossángmakan*. Die künstlerische Gestaltung ist, obwohl noch im hiesigen Formenkreis bleibend, von einer merkwürdigen Stilphanstastik. Die Figur muß zu den ästhetisch schönsten Stücken der Sepik- und Yuat-Plastiken gezählt werden. Der primitive Künstler, der diese Figur schuf, hat dem Holzmaterial einen Ausdruckswillen eingeschnitten, der unsere Bewunderung verdient.

Von drei alten Gewährsleuten in Mansuat, von denen jeder jetzt wohl an die 70 Jahre alt sein mag, bekam ich einige Angaben zu dieser Geisterfigur. Es waren das die alten Männer: Tolóng, Kamungóintsin und Salíkassak. Diese erzählten mir übereinstimmend folgendes:

Zwei Holzschnitzer haben diese Figur verfertigt. Sie hießen Kundám und Kövipma. Ob sie die Figur aus eigenem Antrieb oder im Auftrag eines andern machten, ist nicht mehr bekannt. Kurz: als die beiden Künstler die Figur fertig geschnitzt hatten, kam der Mann Maim zu ihnen und kaufte ihnen die Figur ab. Maim aber war der Großvater meines alten Gewährsmannes Tolóng. Dadurch ist eine gewisse Zeitbestimmung über das Alter der Figur möglich: Sie wurde in der drittletzten Generation, demnach etwa vor 120-130 Jahren geschnitzt. Maim wollte die schöne Figur als Schmuckstück für sein Privatwohnhaus haben, kaufte sie regelrecht von den Künstlern und zahlte als Preis dafür: einen Hahn, eine Betelnußtraube und 60 Muschelschmuckringe³⁸. Maim war dadurch Eigentümer der Figur gewor-

³⁸ Als mir der alte Tolóng die Zahl 60 klarmachen wollte, krümmte er zuerst seine eigenen 10 Finger zusammen und zeigte dann auf seine Füße ($10 + 10 = 20$). Danach zeigte er noch auf die Hände und Füße zweier seiner Dorfgenossen und hatte mir damit die Zahl 60 angegeben ($20 + 20 + 20 = 60$).

KARL LAUMANN, Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea

1 a



1 b



2



1 a : Geisterfigur *Urúngenam* in Mbranda. Neben *Urúngenam* seine gebündelten Lanzen und Speere und die beiden in Matten eingewickelten und mit Rotang verschnürten Bambusflöten. — 1 b : Die Geisterfigur von der Seite gesehen. — 2. Der Kopf (Schweineschädel) des *Ikómbassa* in Mbranda, eines der Schweine-Brüder des *Vlissq*. (Photos : KARL LAUMANN.)

KARL LAUMANN, Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea

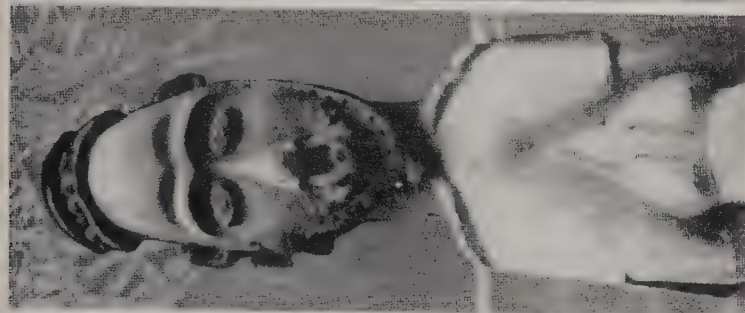


3 a : Geisterfigur *Mündabalä* in Maramba. 3 b : Detail. 3 c : Die Figur in Rückenansicht.
 3 d : *Mündabalä* mit Frau und Kind in Seitenansicht. 3 e : Frau und Kind des *Mündabalä*. (Photos : KARL LAUMANN.)

KARL LAUMANN, Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea



5 c



5 b

4 a : Die Geisterfigur *Sümodangassa* in Narbari.

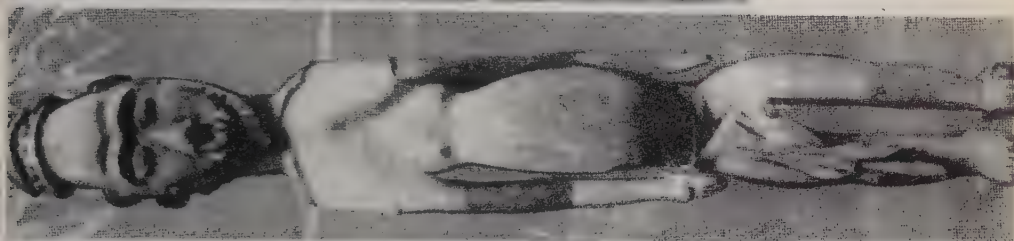
b : Seitenansicht der Figur.

5 a : Die Geisterfigur *Mulidkeban* in Araning.

b : Detail.

c : Rückenansicht der Figur.

(Photos : KARL LAUMANN.)



5 a



4 b



4 a

KARL LAUMANN, Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea



6 a



6 b



6 c



6 d

6 a : Die Geisterfigur *Ambossángmakan* in Mansuat. 6 b : Detail. 6 c : Seitenansicht. 6 d : Rückenansicht der Figur. (Photos : KARL LAUMANN.)

den und stellte sie in seinem Wohnhause auf. Meine Gewährsleute sagten, die Figur habe nie im Geisterhause gestanden und sei auch früher immer mit einem Frauenschurz aus gefransten Sagoblättern bekleidet gewesen. Frauen und Kinder konnten die Figur sehen und berühren. Als Maim die Figur in seinem Hause hatte, erschien ihm eines Nachts ein Geist und sagte zu ihm: „Die Figur da in deinem Hause, das bin ich. Und ich heiße *Ambossángmakan*.“ Seitdem ist diese Holzplastik die Geisterfigur *Ambossángmakan*. Als Maim starb, erbte sein Sohn Kambáiasik die Figur. Das war der Vater meines Gewährsmannes Tolóng, von dem Tolóng die Figur erbte und heute noch in seinem Hause verwahrt.

Die ganze Figur, deren Höhe 242 cm beträgt, ist mit Ausnahme der beweglichen Zutaten aus einem einzigen Stück Holz geschnitzt, und zwar aus einem *kirám*-Baum (cf. dazu die Anm. 33). Der mächtige Kopf macht in der Frontalansicht einen geradezu majestätischen Eindruck. Oben auf dem Kopf ist eine große, 24 cm hohe Vogelfigur mit langem, dickem Schnabel und mit den vom Körper etwas abgespreizten Flügeln ausgeschnitzt. Es soll nach den Angaben meiner Leute ein Nashornvogel sein. Welche symbolische oder mythische Bedeutung er hier haben könnte, weiß man heute nicht mehr. Die Länge vom Kopf des Vogels, der nach vorn gerichtet ist, bis zur Bartspitze der Figur beträgt 90 cm und zeigt dadurch schon die wuchtige Monumentalität des Geisterkopfes. Die größte Gesichtsbreite mißt 27 cm.

Unter der Vogelfigur befindet sich das uns schon von andern Figuren bekannte und in das Holz vertieft eingeschnittene „Stirnband“, in dem sich zu beiden Seiten des Kopfes je zwei ziemlich hohe und spitzkegelig geformte Höcker erheben. Vorn aber, oberhalb der Nasenwurzel, springt ein mächtiger, fast runder und abgeflachter „Stirnknopf“ vor, den ich schon in Anm. 27 genannt habe. Die Größe dieses „Stirnknopfes“ beträgt im Durchmesser 14:15,5 cm und ist 7 cm hoch. Er füllt fast den ganzen Raum zwischen der oberen Abschlußplatte (das ist die „Sitzplatte“ des Vogels oder auch die obere Leiste des „Stirnbandes“) und der Nasenwurzel aus. Diese obere Abschlußplatte ist am Rande über der Stirn mehrere Male durchbohrt. In diese Bohrlöcher wurden gefranste Palmblätter als Schmuck eingeknotet.

Augen, Nase und Mundpartie springen aus dem sonst flachen Gesicht bedeutend hervor. Die Ohren fehlen überhaupt. Die Augen sind als kleine runde Höcker gebildet. Die wuchtige Nase ist 20,5 cm lang und 10,5 cm breit. Im durchbohrten Septum hängt ein halber Schmuckring. Der 13,5 cm breite Mund mit den geöffneten, wulstigen Lippen läßt die Zunge sehen (aber keine „herabhängende Zunge“). Die leistenartig geformten „Gesichtsfalten“ (die dem Gesicht zwar einen greisenhaften, aber doch eher einen ehrfurchtgebietenden als einen abschreckenden Ausdruck verleihen) ziehen sich in einer geschweiften Linie über die flachen Wangen und umschließen an der Nasenwurzel die knopfartigen Augen. Der das Gesicht umrahmende Holzbart ist öfters durchbohrt.

Im Profil besonders zeigt die Figur ihre stilistische Verwandtschaft mit der Geisterfigur *Sümoánangassa* in Narbari, nämlich den überlangen Hals und das daran brettartig frei nach unten hängende Gesicht, das, an der

Unterseite gemessen, 46,5 cm lang ist. Brust, Rumpf und Gliedmaßen sind ebenfalls im wesentlichen wie bei *Sümoánangassa*, nur kräftiger als dort. Die Brustpartie, mit den Schultern und teilweise mit den Oberarmen in Blockeinheit gestaltet, ist 36 cm breit, 23 cm hoch und 18 cm dick. Auf der Brust, gleichsam am Halse hängend, ist ein halbmondförmiger, 23 cm breiter und 22 cm hoher Brustschild herausgearbeitet, der wohl die auch am Sepik wie in Zentral-Neuguinea beliebte Schmuckschale der Perlmuttermuschel (Englisch: goldlip; eine Seemuschel) darstellt. Der walzenförmige, vorgewölbte Rumpf, an dem die knopfartigen Brustwarzen zu tief lokalisiert sind, ist in der Nabelgegend 14 cm breit und 32 cm dick.

Eine ganz besondere Eigenart bekommt die Figur durch die in den Körper eingeschnittenen „Gesichter“. Wenigstens meine Gewährsleute nennen diese figürlichen Kleinplastiken „Gesichter“, obwohl sie mit einem Gesicht keine oder nur entfernte Ähnlichkeit haben. Das erste „Gesicht“ dieser Art sitzt am unteren Ende des Halses (oberhalb der Brustplatte) und wird von meinen Leuten als „Frosch“ bezeichnet. Man wird kaum einen Frosch darin erkennen können. Eher möchte ich darin ein Menschenköpfchen auf einem Schlangenleibe sehen, der aus dem unteren Halsende herauszukommen scheint. Meine Leute aber lassen auf erneute Befragung nur einen Frosch gelten. Ferner finden sich stark stilisierte, menschliche Gesichter an den Schultern, und zwar auf jeder Schulter nach außen hin je ein kleines Gesicht, das hochreliefartig in einer ausgeschnitzten Mulde liegt³⁹. Außerdem ist noch ein affenähnliches Köpfchen am Bauch unter dem Nabel oberhalb der Hüftschnur sichtbar. Welche Bedeutung diese vier zusätzlichen, aber aus dem Vollen herausgeschnitzten kleinen „Gesichter“ an dieser Figur haben könnten, habe ich meine Gewährsleute vergebens gefragt. Weiß man es nicht mehr? Oder will man mir dieses Geheimnis nicht verraten?

Auffällig ist auch die ausgedehnte Tatauierung dieser Geisterfigur. Es sind tiefe Zickzacklinien mit Rautenformen in den Winkeln sowohl auf den Gesäßbacken als auch auf den Außenseiten der Ober- und Unterschenkel eingeschnitten. Das linke Bein ist auch noch in gleicher Art auf der Innenseite tatauiert.

Die gewinkelten Arme zeigen normale Länge und Formgebung. Die Hände sind griffartig gekrümmt, zwischen Unterarm und Hand erscheinen je zwei kleine Höcker, die man wohl als Handgelenkknöchel ansehen darf. Die Arme sind mit der Hand zusammen 43,5 cm lang. In der rechten Hand trägt die Figur einen 38 cm langen Knochendolch aus Kasuarknochen.

Die Beine sind im Oberschenkel von der Leistengegend bis zum Knie 32 cm, im Unterschenkel vom Knie bis zum Fußansatz 34,5 cm lang. Der

³⁹ Diese beiden „Gesichter“ auf den Schultern sind tatsächlich als menschliche Gesichter zu erkennen, die auf der Wange liegend (!) die Mundpartie zum Rücken der Geisterfigur wenden. Ob diese besondere Stellung des Gesichtes eine tiefere Bedeutung oder bloß ornamentalen Charakter hat, war bisher noch nicht zu ergründen. Möglicherweise haben wir hier ein weiteres Beispiel für die bei Naturvölkern schon öfters belegte freiere Art der „Gestalterfassung“, die nicht an die uns geläufige Vertikal-Orientierung des Bildes gebunden ist.

Oberschenkel ist etwa 12,5 cm breit und 20 cm dick, der Unterschenkel 10 cm breit und 17,5 cm dick. Die Fußknöchel sind stark herausgearbeitet. Die 15 cm langen und 8-9 cm breiten Füße stehen „auf den Fußspitzen“. Beide Füße stehen getrennt nebeneinander auf dem Boden (ohne Standklotz). Die Figur kann allein nicht stehen.

Der 16 cm lange Penis hat eine Kegelform mit sehr breiter Grundbasis. Jetzt trägt die Figur an einer Hüftschnur einen Fetzen Stoff europäischer Herkunft; früher war die Kleidung, wie schon gesagt, ein Frauenschurz aus gefransten Sagopalmbllättern.

Zu dieser Figur gehören noch ein altes Steinbeil mit Kniestiel und vier lange Holzlanzen mit gezackten Spitzen. Die Lanzen sind so lang wie die Figur (etwa 240 cm), und zwei davon überragen sie noch um 5-10 cm.

Die frühere Bedeutung dieser Geisterfigur im Gemeinschaftsleben lag vor allem darin, daß der Geist *Ambossángmakan* den Leuten im Kampf, auf der Jagd und in Krankheitsfällen half. Man brachte ihm dann zum Danke Opfer dar. Genauere Angaben darüber fehlen uns bis jetzt.

7. Nachtrag: Die Geisterfigur *Vlíssoa* in Mansuat

Als ich meinen Artikel über die Geisterfigur *Vlísso* in Antefugoa veröffentlichte (*Vlísso*, wie Anm. 13), konnte ich auf p. 907 nur erst die Existenz einer zweiten *Vlísso*-Figur in Mansuat melden. Diese zweite Figur zu untersuchen und zu photographieren wurde mir damals von den Alten des Dorfes energisch untersagt. Inzwischen bin ich aber doch etwas weitergekommen. Meine photographischen Aufnahmen sind zwar mißlungen und darum nicht reproduktionsfähig, aber einige Ausmessungen an der Figur konnten durchgeführt werden und sollen hier mit einer kurzen Beschreibung als „Nachtrag“ zum *Vlísso*-Artikel eingefügt werden.

Die hier beigelegte Zeichnung (Fig. 2) ist nach mehreren photographischen Vorlagen hergestellt worden und kann darum im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten ein ziemlich genaues Bild von dieser Geisterfigur vermitteln.

Wie schon früher gesagt, ist die große Hauptfigur *Vlísso* nach wie vor im Dorfe Antefugoa. Seine kleine, hier zu besprechende Figur im Dorfe Mansuat ist nur als Nebenfigur anzusehen. Allerdings ist es derselbe *Vlísso* wie in Antefugoa, nur spricht man seinen Namen in Mansuat nach dem dortigen Lokaldialekt nicht *Vlísso*, sondern *Vlíssoa*. Auch hat *Vlíssoa* hier die gleiche Bedeutung wie in Antefugoa: er ist Kriegs- und Jagdgott und hilft zudem noch in Krankheitsfällen.

Diese Geisterfigur in Mansuat hat wieder ihre individuellen Eigenarten, die den andern fehlen. Es ist eine kleine männliche Figur von 78 cm Höhe, geschnitzt aus dem Holz des *kirám*-Baumes⁴⁰. Geschnitzt wurde sie von einem Mann aus Mansuat, dessen Name aber nicht mehr bekannt ist. Wir sehen vor uns eine saubere und vortreffliche Schnitzarbeit, aber weiße Ameisen haben die Figur bereits schon an einzelnen Stellen stark zerfressen. Der

⁴⁰ Cf. dazu Anm. 33.



Fig. 2. Die Geisterfigur *Vhissoa*
in Mansuat
in Seiten- und Frontalansicht

Entstehungszeit nach soll gemäß den Angaben meiner Gewährsleute diese Figur mit der von Antefugoa gleichalterig sein.

Die Einmaligkeit der formalen Gestaltung dieser Geisterfigur besteht vor allem darin, daß sie oben auf einer Stange (aus einem Holzstück mit der Stange!) ausgeschnitzt wurde. Die Stange endet oben zwischen den Unterschenkeln der Figur, die Füße sind mit der Fußsohle flach an die Stange gelegt. Diese mit der Figur eine Einheit bildende kürzere Stange, in die man einige geometrische Ornamente (Zickzacklinie) eingeschnitten hat, ist an andere längere Stangenhölzer festgebunden, so daß die Gesamthöhe bis zum Scheitel der Figur 272 cm beträgt. Der ganze Aufbau kann natürlich allein nicht stehen. Vermutlich hat man ihn früher fallweise mit dem unteren Ende in die Erde eingegraben oder an feststehende Pflöcke angebunden.

Über der gerundeten, aber sonst glatten Stirn ist eine Art Rolle aus gefranzten Sago-palmblättern zu sehen, wodurch die Kopfhaare der Figur angedeutet werden. Die stark vertiefte Augenpartie liegt unter den halbmondförmigen Augenbrauen. Die Augen selbst werden aus runden, flach vorstehenden Polstern gebildet, in deren Mitte sich das runde Knopfauge erhebt. Die an sich schmale Nase zeigt breite, geblähte Nasenflügel. Die kleinen Ohrmuscheln sind je einmal durchbohrt. Ebenso ist der das Gesicht umrahmende Holzbart öfters durchlocht. Alle Gesichtsteile sind aus dem Holz selbst herausgearbeitet. Die Gesichtsbreite beträgt 14,8 cm, die Länge vom Scheitel bis zur Bartspitze 23,5 cm.

Besonders merkwürdig sind zwei kleine anthropomorphe Köpfchen, die sich am Hinterkopf der Figur zu beiden Seiten über den Scheitel hinaus erheben. Die Gesichter der kleinen Köpfchen sind genau wie das Gesicht der Hauptfigur gebildet. Aber jedes Köpfchen trägt einen spitzkegeligen Kopfaufsatz, der wie eine hochstehende, sich nach vorn überneigende Zipfelmütze aussieht und auf dem unteren Rand eine eingeschnittene Zickzacklinie zeigt. Die Gesichter der beiden Köpfchen schauen zum Gesicht der Hauptfigur genau im rechten Winkel nach auswärts. Irgendeine Erklärung für diese Köpfchen und ihre Ausrüstung konnte ich nirgends bekommen. Die „Zipfelmützen“ erinnern aber in etwa an den sog. „Haartrichter“ der Figur *Tamásua* in Maramba.

Die Schulterpartie der Geisterfigur zeigt die übliche Blockeinheit mit den oberen Teilen der Oberarme, doch setzt sich diese Blockeinheit auf der Brust in einem scharfen, spitzen Winkel zum Rumpf hin ab. Über den

walzenförmigen Rumpf mit dem stark vorgewölbten Bauch ist nichts Besonderes mehr zu sagen; Brustwarzen sind nicht erkennbar, der Nabel ist knopfartig vorgetrieben. Die gewinkelten Arme sind normal lang und liegen in natürlicher Lage unter dem Bauch mit den Händen zusammengelegt. Weitere Einzelheiten sind nicht zu erkennen, weil das große moderne Lendentuch europäischer Herkunft leider alles Weitere verdeckt.

Früher trug die Figur nach den Angaben meiner Gewährsleute immer nur einen richtigen Frauenrock aus gefransten Palmblättern. Der große hängende Penis ist 10,7 cm lang. Neben ihm erscheinen die Hoden klein. Das jetzige Lendentuch verdeckt leider auch die schwungvoll gearbeiteten Beine, die mit eingeschnittener Tatauierung (ähnlich wie bei der Geisterfigur *Ambossángmakan*) schön verziert sind.

Auf dem Rücken aufgehängt trägt diese Geisterfigur zusätzlich eine große Schnur tasche. Darin sind Betelnüsse, Betelkalk und Tabakblätter. Es dürfte sich dabei um Dank- oder Bittopfer handeln. Weitere Einzelheiten über diese Figur und ihre Bedeutung konnte ich bisher noch nicht erfahren. Mehr als bei jeder anderen Figur machten die alten Dorfbewohner Schwierigkeiten, mir diese Statue zu zeigen und meine Fragen zu beantworten. Der tiefere Grund für diese ganz offenbare und unfreundliche Resistenz ist mir nicht bekannt. Vielleicht ist ein einflußreicher Mann im Dorf mein Gegenspieler. Vielleicht steht aber auch nur die allgemeine Furcht, die man noch allenthalben vor dem mächtigen Kriegsgott *Vlissø* (hier: *Vlissoa*) hat, als Hindernis im Wege.

8. Einige zusammenfassende und abschließende Bemerkungen

Wir haben nun aus den Buschdörfern am mittleren Yuat River sieben (bzw. acht) Exemplare von großen Geisterfiguren kennengelernt (*Tamásua*, *Vlissø* bzw. *Vlissoa*, *Urúngenam*, *Mündábalä*, *Sümoánangassa*, *Muliákeban* und *Ambossángmakan*). M. MEAD hat in ihrer Studie über die Mundugumor keine genannt, obwohl sie einige Einzelheiten über die Kunstfertigkeit dieser Leute erwähnt ⁴¹.

Alle diese Figuren stammen aus den Dörfern links vom Yuat, denn auch *Urúngenam* in Mbranda war ja ursprünglich auf der linken Flußseite in Vraning gewesen. Es mag sein, daß es auch in den rechtsseitigen Dörfern, die ich persönlich weniger gut kenne, solche Geisterfiguren gibt. Man sollte es sogar annehmen, falls es sich beidseitig des Flusses um die gleiche Kultur handelt. Aber gesehen habe ich bisher dort keine.

Alle Figuren sind männlich (die Geisterfrau *Pandi* in Maramba steht

⁴¹ „Males so born (i. e. born with the umbilical cord twisted around their throats) are destined to be artists, to continue the fine tight tradition of Mundugumor art, the high-relief carving on the tall wooden shields, the low-relief stylized animal representations on the spears, the intricate painted designs on the great triangles of bark that are raised at yam-feasts. They it is who can carve the wooden figures that fit into the ends of the sacred flutes, embodiments of the crocodile spirits of the river“ (MEAD, wie Anm. 9, p. 172).

hier nicht zur Diskussion). Einige tragen als Schambedeckung einen typischen Frauenschurz „nach eigenem Wunsch“, einige haben heute europäische Scham-schürzen, aber eine richtige männliche Schambinde aus geklopftem Bast und in alter herkömmlicher Weise zwischen den Beinen durchgezogen, finden wir an keiner Figur. Eine spezielle, aber typische Männerkleidung aus dem Fell des Fliegenden Hundes trug früher die Figur *Sümoánangassa*, aber auch in diesem Falle hing die Schambedeckung, wie noch jetzt teilweise am Sepik üblich, einfach nach unten. In übersichtlicher Zusammenstellung können wir also folgende Bekleidung der Figuren registrieren:

Nr.	Name	Standort	Haus	Bekleidung	
				jetzt	früher
1.	<i>Tamásua</i>	Maramba (früher : Tambigenum)	Privathaus	schmaler Faserschurz	unbekannt
2. a)	<i>Vlissq</i>	Antefugoa	eigenes Geisterhaus	Frauen- Faserschurz	Frauen- Faserschurz
	b) <i>Vlissoa</i>	Mansuat	unbekannt	Lendentuch	„
3.	<i>Urúngenam</i>	Mbranda (früher : Vraning)	Privathaus	Frauen- Faserschurz	„
4.	<i>Mündábalä</i>	Maramba	Privathaus	Stoffetzen (hängend !)	unbekannt
5.	<i>Sümoánangassa</i>	Narbari	Privathaus	„	Fell des Fliegenden Hundes
6.	<i>Muliákeban</i>	Araning	Geisterhaus	„	Frauen- Faserschurz
7.	<i>Ambossángmakan</i>	Mansuat	Privathaus	„	„

Zahlenmäßig weit überwiegend ist demnach der Frauen-Faserschurz aus den gefransten Herzblättern der Sagopalme. Vielleicht dürfen wir daraus doch mit einiger Berechtigung folgern, daß ursprünglich der typische Frauenschurz aus gefaserten Palmblättern zu diesen Geisterfiguren gehört.

Stilistisch sind alle Figuren irgendwie dem gleichen Formenkreis einzuordnen, wenn auch jede ihre individuellen Besonderheiten hat, die zum Teil, wie z. B. der zusammengesetzte Kopf *Vlissqs*, wohl weit und breit eine Einmaligkeit sind.

Jede Figur ist in einem andern Dorf, und ein Dorf hat jeweils bloß eine dieser großen Geisterfiguren. Nur von *Vlissq* gibt es außer der Hauptfigur in Antefugoa noch die kleinere Nebenfigur *Vlissoa* in Mansuat, aber das bleibt eine Ausnahme, wie überhaupt *Vlissq* eine Ausnahmestellung einnimmt. Das Dorf Maramba hat zwar heute ebenfalls zwei Figuren (*Tamásua* und *Mündábalä*), doch *Tamásua* gehört ja eigentlich in das Dorf Tambigenum, von wo er geraubt wurde.

Die meisten Figuren sind in privaten Wohnhäusern aufgestellt und können auch von den Frauen und Kindern gesehen und berührt werden. In der Regel stehen diese Figuren im Wohnhause des jeweiligen Besitzers, denn die Figuren sind individueller Besitz eines Mannes, nicht das Kommunaleigentum der Dorfgemeinschaft. Der Besitz vererbt sich vom Vater auf den Sohn.

Eine Ausnahme bilden nur *Vlissq* in Antefugoa und *Muliákeban* in

Araning. Beide sind zwar jetzt auch in privaten Häusern untergebracht, aber früher hatte *Vlissq* sein „eigenes“ Geisterhaus, und *Muliákeban* stand im Geisterhaus (vermutlich des Dorfes). Heute gibt es in den Yuat-Dörfern kein Geisterhaus mehr. Meine alten Gewährsleute sagen mir aber immer wieder, früher habe es in den Dörfern Geisterhäuser gegeben, die jetzt zerfallen seien. Persönlich habe ich hier keine mehr gesehen. Doch W. BEHRMANN meldet von seiner Expedition (1913) noch drei „Versammlungshäuser (Kulthäuser)“ aus den Yuat-Dörfern, die er selber gesehen und in seinen Publikationen näher beschrieben und auch abgebildet hat⁴². An der positiven Aussage meiner Leute über das frühere Vorhandensein der Geisterhäuser auch in unsern Dörfern ist darum vernünftigerweise nicht zu zweifeln, auch wenn nähere und detaillierte Angaben bisher noch ausstehen. Die Angabe, *Vlissq* habe sein „eigenes“ Geisterhaus gehabt, läßt sich nicht mehr genauer fassen, aber schon die eindeutige und einstimmige Behauptung, *Vlissq* und *Muliákeban* hätten von den Frauen nicht gesehen werden dürfen, schließt die Aufstellung in einem privaten Wohnhause aus. *Vlissq*, der Kriegsgott, nimmt überhaupt, wie schon gesagt, eine Sonderstellung in der ganzen Reihe der Figuren ein. Seine Hauptfigur ist in Antefugoa, sein zweites, kleineres Bild steht in Mansuat, seine Knochen sind in Kambanber, der Schädel seines Schweinebruders *Ikómbassa* wird im Dorfe Mbranda verwahrt.

Der Bedeutung nach sind alle Figuren richtige Geisterfiguren, nicht bloß Schau- und Zierstücke⁴³. Ihr Aufgabenkreis ist umschrieben durch ihre Stellung als Kriegs- und (oder) Jagdgottheiten. Einige haben darüber hinaus auch noch Hilfe in Krankheiten zu bringen. Wir sind von der Wahrheit wohl nicht allzuweit entfernt, wenn wir an der Hand der spärlichen Notizen die geschichtliche Entwicklung dieser Aufgaben folgendermaßen rekonstruieren: Ursprünglich waren diese Figuren bzw. diese Geister für die Dörfer des Yuat-Busches, die allgemein als besonders wild und kriegsgewohnt galten, nur oder vorwiegend Kriegsgottheiten. Als aber dann nach der Ankunft der Weißen die Kämpfe und Überfälle aufhören mußten, wurden aus den gefürchteten Kriegsgöttern friedfertiger und nützliche Jagdgottheiten gemacht. Die Aufgabe als Krankheitshelfer dürfte die jüngste Phase der Entwicklung darstellen, da sie für die meisten Figuren nicht vorhanden ist.

Der Wirkbereich der einzelnen Geister war (und ist) keineswegs auf den jeweiligen Besitzer der Figur beschränkt, sondern erstreckt sich auf das ganze Dorf, aber im allgemeinen auch nicht über die Dorfgrenzen hinaus. Nur *Vlissq* (*Vlissoa*), der schreckliche Kriegsgott, ist in allen Dörfern weit und breit gefürchtet. Darum hat wohl auch nur er die Duplizität seiner Figuren.

Als Geister werden die Figuren von den Dorfbewohnern geehrt, angerufen und gefürchtet. Die übliche Verehrung besteht besonders in einer Art

⁴² WALTER BEHRMANN, Die Versammlungshäuser (Kulthäuser) am Sepik in Neuguinea. Die Erde 1950/51. pp. 312-313.

⁴³ Sehr bezeichnend ist es z. B. doch, daß der Mann Maim, der die Figur *Ambosángmakan* in Mansuat ursprünglich nur als Schmuckstück für sein Wohnhaus gekauft hatte, bald im Traume darüber belehrt wurde, die Figur in seinem Hause sei die Geisterfigur *Ambosángmakan*.

Speiseopfer. Es werden der Figur Speisen vorgesetzt oder Teile der Jagdbeute umgehängt, die allerdings nach einiger Zeit von den Menschen selbst verzehrt werden, nachdem der Geist seinen Teil (für menschliche Augen unsichtbar) genommen hat. Vernachlässigung oder Mißachtung des Geistes und seiner Figur würden Unglück über das ganze Dorf bringen.

Wie man sich die Verbindung des Geistes mit der konkreten Holzfigur vorstellt, ist aus den spärlichen Angaben schwer zu entwirren. Sicherlich wird die materielle Holzplastik nicht nur als ein Abbild, ein Denkmal oder ein Erinnerungsstück des Geistes angesehen, sondern der Geist „wohnt“ in dieser Figur. Dabei ist sie allerdings mehr sein „Körper“ als nur seine „Wohnung“: — sie ist sozusagen seine jetzige konkrete Erscheinungsform in der Realität des Dorfbildes.

In der Literatur werden die Neuguinea-Statuen meistens „Ahnenfiguren“ genannt. Für unsere Geisterfiguren wäre diese summarische Bezeichnung sicherlich falsch. Wir finden nirgends eine Andeutung, daß man in ihnen „Ahnen“ sieht. Niemand von den lebenden Menschen leitet seinen Ursprung direkt oder indirekt von diesen Geistern ab.

Daß wir von diesen Geisterfiguren nicht nur die Namen, sondern von den meisten auch zum Teil sogar recht umfangreiche Mythen erfahren haben, halte ich für besonders wertvoll. Es ist dadurch nicht nur ihr „Geistercharakter“ eindeutig belegt und die Interpretation als „Ahnenfiguren“ ausgeschlossen, sondern es werden auch Einzelheiten der formalen Gestaltung durch die Mythe erklärt, die sonst unverständlich wären. Dadurch sind sie einer allzu großen Willkür in der Deutung von unserer Seite von selbst entzogen. Leider haben sich früher die Weißen (Forscher und andere) bei ihren ethnographischen Sammelreisen auf dem Sepik meistens nur für die künstlerisch hochstehenden Plastiken als solche interessiert, einfach für das ethnographische Kunstwerk an sich und nach seinem ästhetischen Wert. Dadurch ist diesen Sammlern die Verwurzelung dieser Eingeborenen-Kunst und ihrer Einzelwerke in Religion und Gemeinschaft ganz entgangen⁴⁴. Natürlicherweise muß dann die spätere Interpretation, sobald sie über das Rein-Formale der konkreten Gestaltung hinausgehen möchte, vielfach nur noch auf Mutmaßung und Subjektivismus beruhen. Diese mögliche Fehlerquelle sollte man nicht übersehen, wenn man bei stilkritischen Vergleichen und kulturgeschichtlichen Untersuchungen, die sich auf Einzelmerkmale aufbauen müssen, eine Deutung des dargestellten Inhaltes versucht.

In diesem Zusammenhang drängt sich ein Problem von allgemeinerer Bedeutung in den Vordergrund. Was war zeitlich das Primäre: die Mythe, nach der die Figur geschnitzt wurde, oder die Figur, die aus einer später

⁴⁴ Um ein Beispiel zu nennen: Wieviel wissenschaftlichen Scharfsinn, Vergleichsstudium, Literaturkenntnis und briefliche Nachfragen mußte man zu Hilfe nehmen, um überhaupt nur den größeren Teil der in den europäischen Museen befindlichen „Kultstühle“ vom Sepik genau dorfweise zu lokalisieren, von der noch dornenvolleren Aufgabe einer annehmbaren Interpretation ganz abgesehen. Cf. dazu: JAN SÖDERSTRÖM und G. HÖLTKER, Die Figursthühle vom Sepik-Fluß in Neu-Guinea. (Statens Etnografiska Museum. Smärre Meddelanden, Nr. 18.) Stockholm 1941.

eigens dazu geschaffenen Mythe erklärt wird? Hier soll das Problem nur angetönt, nicht gelöst werden. Immerhin wird man beachten müssen, daß z. B. über den Kriegsgott *Vlissq* zwar zwei Mythenvarianten bestehen, die aber beide nur die Hauptfigur erklären, dagegen über seine ganz anders gestaltete Nebenfigur in Mansuat absolut nichts aussagen. In diesem Falle möchte man doch eher glauben, die Mythe sei das Sekundäre. Auch bei der ursprünglich als Schmuckstück gekauften und später infolge eines Traumgesichtes zur Geisterfigur *Ambossángmakan* erklärten Statue dürfte man wohl die Erklärung in der gleichen Richtung zu suchen haben. Wir begnügen uns hier mit diesem kurzen Hinweis auf das für die Kunst- und Mythenforschung wichtige Problem.

Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, zumal in den Kreisen der Anthropologen und Rassenpsychologen, aus den Objekten naturvölkischer Kunst auf das körperliche Erscheinungsbild bzw. auf die leib-seelischen Strukturanlagen der Künstler Rückschlüsse zu machen. An der grundsätzlichen Berechtigung solcher Versuche soll hier kein Zweifel vorgebracht werden. Doch werden unsere Figuren hier solchen Studien nur ein undankbares Material bieten. Ich erinnere nur an die ganz verschiedenen Nasenformen, Augenbildungen usw., die an diesen Figuren auf einem relativ kleinen Territorium in den kulturell gleichen Buschdörfern unseres Gebietes mit einer im großen und ganzen homogenen Bevölkerung friedlich nebeneinander bestehen. Kunstpsychologisch interessant ist es dagegen auf jeden Fall, an unsern Figuren die „Allmacht“ der Stilisierungstendenzen innerhalb der Variationsbreite zwischen Tradition und persönlichem Ausdruckswillen, oder das Typisierende im Spannungsfelde zwischen den durch Material und Werkzeug technisch gegebenen Möglichkeiten und der individuellen Künstlerqualität zu beobachten und zu studieren.

Und noch etwas zum Schluß: Meine Leute hier nennen alle diese Figuren im Pidgin-Englisch *tamberan*, nicht *masalai*. Diese Angabe mag zur Abklärung der oft umstrittenen Begriffe *tamberan* und *masalai* dienlich sein.

Meinem Mitbruder P. GEORG HÖLTKER danke ich für die sprachliche Einkleidung meiner Materialien, für die Bereitstellung der Literaturangaben und für die sorgende Hand bei der Drucklegung.

The Non-Milking Area of Africa

By FREDERICK SIMOONS

Contents:

1. Introduction
2. The Extent of the Non-Milking Area of Africa
3. Availability of Milkable Animals
4. Nature of the Non-Milking Attitude
5. The Effect of the Sleeping Sickness Barrier
6. Bibliography
7. Identification of Milking and Non-Milking Locations

1. Introduction

Since the time of EDUARD HAHN it has been generally recognized that the peoples in a large area of easternmost Asia make no use of the milk of their livestock¹. A similar non-milking zone in the tropical rainforest and savanna sections of Africa, which covered almost a third of the continent in pre-European times, has received relatively little attention, perhaps because the extreme manifestations of the milking complex in East Africa and the Sudan have diverted the attention of most observers from the non-milking peoples. In this paper it is proposed to delimit, I believe for the first time, the large non-milking area of Africa*. Consideration of the distribution of the non-milking groups of Africa and their attitudes toward milk, suggest that, as in East Asia, most of the non-dairying tribes are old agriculturalists who have not accepted the milking habit although they have willingly adopted the larger herd animals whenever possible².

* Acknowledgment is made for suggestions by Professors C. O. SAUER, and J. J. PARSONS, Dr. E. M. LOEB, and Mr. F. L. KRAMER, all of the Department of Geography, University of California, Berkeley.

¹ EDUARD HAHN, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*. Leipzig 1896. p. 78. — For an interesting reexamination of HAHN's thesis of the domestication of herd animals and its relation to milking, see pp. 84-100 of Professor CARL O. SAUER's *Agricultural Origins and Dispersals* (Bowman Memorial Lectures, Ser. 2). New York 1952. The American Geographical Society.

² An attempt was made herein to exclude all non-milking groups which rely

2. The Extent of the Non-Milking Area of Africa

As shown on the accompanying map, the non-milking peoples of the Guinea Coast and the Congo are found south of an east-west line that approximates the northern border between the rainforest and the savanna. This line, separating the planters from the pastoralists such as the Fulani, runs eastward from the Atlantic Ocean near the northern boundary of Sierra Leone, to the western margins of the Anglo-Egyptian Sudan. To the south, Lakes Albert, Edward, Tanganyika, and Nyasa divide the non-milkers from the pastoral tribes of East Africa, such as the Dinka and the Masai, for whom milk is an important food. From Lake Nyasa a corridor occupied largely by non-milking peoples including the Yao and some of the Anyanja tribes, extends eastward, widening to include all of coastal Mozambique from about latitude 9° S to 17° S. Thence the dividing line runs westward through Northern Rhodesia and south to the borders of Bechuanaland and Southwest Africa and then northwestward through Angola to the Atlantic just south of Benguela.

3. Availability of Milkable Animals

Surprisingly, the non-milking zone is not an area lacking in milkable animals. On the contrary, there are hardy native breeds of sheep and goats throughout the rainforest which are able to survive the attacks of tsetseborne sleeping sickness. Moreover, in West Africa there are two humpless breeds of cattle — the dwarf cattle or true West African shorthorns, and the N'dama descendants of the Hamitic longhorn — that seem to have a considerable tolerance to trypanosomiasis, enabling them to cope with infections at least under local conditions³. The large, desirable Zebu humped breeds of cattle have been introduced into the rainforest areas of West Africa from the north, but they suffer severely from trypanosomiasis and do not usually long survive in affected areas.

Despite the presence of cattle, sheep, and goats, the natives of the non-milking zone do not milk them. SIR HARRY H. JOHNSTON, one of the outstanding Africanists of the last century, claims that though the quantity of milk given by native goats in the rainforest is small, the quality is high⁴. JOHNSTON often took a few native goats with him in his travels in the Congo area to furnish fresh milk, yet nowhere in this area, he said, did the natives

entirely on hunting and gathering activities for their sustenance, because these groups possess no milkable animals. The inclusion of such groups would be superfluous to the thesis that most non-milking groups of Africa are conservative planters who have accepted herd animals while rejecting the milking habit. The Bushman areas of Southwest Africa, of course, comprise a large additional non-milking zone though the Bushmen raise no crops and possess no milkable animals.

³ T. A. M. NASH, *Tsetse Flies in British West Africa*. London 1948. p. 72.

⁴ SIR HARRY H. JOHNSTON, *British Central Africa*. London 1897. pp. 432-433.

make use of this resource. MEEK reports that the pagan hill tribes of northern Nigeria have cattle but do not milk them⁵. Elsewhere in Nigeria, the Ibo maintain herds of sleek, black and white cattle as evidence of wealth and for sacrificial purposes, but to not kill them for food nor milk them⁶. The Ashanti of the Gold Coast have cattle, too, but cows' milk is not used as food and the natives shrink from contact with it⁷. The Bassamese of the Ivory Coast⁸ and the Dahomey⁹ have similar attitudes toward the milk of their cattle. In Liberia the natives sometimes keep a few cattle but they do not appear to be milked anywhere¹⁰, although the Kalabars of nearby Sierra Leone apparently permit their children to drink the milk of goats and cows¹¹. Along the southern fringe of the non-milking area, the Ovimbundu of western Angola fail to utilize the milk of their cattle and goats¹². The Kimbunda of eastern Angola keep their cattle only for slaughtering¹³. JAMES JOHNSTON, travelling eastward from Benguela in 1891, saw no evidence of milking on the west coast or in Bihé, although cattle were present at all the mission stations¹⁴. JOHNSTON was pleasantly surprised in the Barotse Valley on being offered large gourds of sour milk for the first time on his African journey. DAVID LIVINGSTONE found that Katema, a chief of the Balonda of northwestern Angola, kept a herd of about thirty splendid cattle that he had raised for their meat¹⁵. This chief was delighted to hear from LIVINGSTONE that cattle could be milked and their milk used as food. Other Balonda have cattle, too, but apparently do not milk them either¹⁶. On his last great journey of exploration, LIVINGSTONE discovered that some Yao villagers near Lake Nyasa had cattle, but did not milk them¹⁷. Natives of mixed Yao-Babisa origin living nearby similarly failed to milk their cattle¹⁸. LIVINGSTONE found, further, some Anyanja (?) people who did not milk, though they possessed fat cattle so tame that the boys could ride the cows

⁵ CHARLES K. MEEK, *The Northern Tribes of Nigeria*. London 1925. Vol. I. p. 118.

⁶ A. E. KITSON, *Southern Nigeria: Some Considerations of its Structure, People, and Natural History*. *Geographical Journal* 41-42. 1913. pp. 30-31; G. T. BASDEN, *Among the Ibos of Nigeria*. Philadelphia 1921. p. 138.

⁷ A. FEATHERMAN, *Social History of the Races of Mankind*. London 1885. First Division. p. 91.

⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁹ GEORGE P. MURDOCK, *Our Primitive Contemporaries*. New York 1934. p. 556.

¹⁰ SIR HARRY H. JOHNSTON, *Liberia*. London 1906. p. 1000.

¹¹ FEATHERMAN, *op. cit.*, p. 231.

¹² W. D. HAMBLBY, *The Ovimbundu of Angola* (Field Museum Publications, Anthropological Ser., Vol. 21, No. 2. 1934). p. 149.

¹³ FEATHERMAN, *op. cit.*, p. 463.

¹⁴ JAMES JOHNSTON, *Reality Versus Romance in South Central Africa*. New York 1893. p. 136.

¹⁵ DAVID LIVINGSTONE, *Missionary Travels and Researches in South Africa*. New York 1858. p. 347.

¹⁶ *Ibid.*, p. 496.

¹⁷ HORACE WALLER, *The Last Journals of David Livingstone in Central Africa*. New York 1875. p. 97.

¹⁸ *Ibid.*, p. 101.

and bulls without fear¹⁹. Northward, the Baholaholo did not use cows' milk at the time they still had cattle²⁰. It seems obvious from the above that the absence of the milking habit cannot be explained in terms of a dearth of milkable animals.

4. Nature of the Non-Milking Attitude

In the non-milking zone there are two distinct attitudes toward the use of milk as food: one, a general prejudice against the drinking of milk by anyone, and the other a recognition of the right of favored classes or sorcerers to consume milk. The most general attitude throughout this zone, however, is that of indifference to or dislike of milk as a food. Thus, the Bangala of the Upper Congo abhor milk and the person who drinks it is considered unclean²¹. Elsewhere in the Congo, too, the natives think it disgusting to drink milk²². The Bafioté consider milk, like urine, to be a disgusting body secretion²³. The Yao and some of the Anyanja people either ignore or dislike milk²⁴. LIVINGSTONE was surprised at the disgust that some of the Yao feel at the thought of drinking milk, an attitude sharply in contrast with the feelings of the Makololo and other tribes to the south that the explorer knew so well²⁵. This feeling among the Yao is so strong, said LIVINGSTONE, that boys will undergo punishment rather than milk a goat. The Kimbunda of Angola consider the drinking of milk to be a sin²⁶, and the Kalabars of Sierra Leone, while more lenient, consider milk as fit only for infants²⁷.

The intense dislike of milk that is characteristic of the non-milking zone of Africa has sometimes been compromised or modified after contact with the milking peoples along the margins of the non-milking area. In Yola Province of Nigeria, for instance, the Gaanda and Gabun peoples, who have considerable wealth in cattle, while they do not consume milk themselves, employ herdsmen from among the pastoral Fulani, whose wages consist of milk; elsewhere in the province cattle are not milked by the natives²⁸. In many East African groups such as the Banyoro²⁹ and the

¹⁹ DAVID and CHARLES LIVINGSTONE, *Narrative of an Expedition to the Zambesi and its Tributaries*. London 1865. p. 528.

²⁰ HUBERT KROLL, *Die Haustiere der Bantu*. *Zeitschr. f. Ethn.* 60. 1928. p. 245.

²¹ JOHN H. WEEKS, *Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River*. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 39. 1909. p. 116.

²² SIR HARRY H. JOHNSTON, *The River Congo*. London 1884. pp. 428-431.

²³ KROLL, *op. cit.*, p. 245.

²⁴ SIR HARRY H. JOHNSTON, *British Central Africa*. London 1897. p. 437.

²⁵ WALLER, *op. cit.*, p. 97.

²⁶ KROLL, *op. cit.*, p. 245.

²⁷ FEATHERMAN, *op. cit.*, p. 231.

²⁸ C. L. TEMPLE (Editor), *Notes on the Provinces, Emirates and States of the Northern Provinces of Nigeria*. Lagos, Nigeria 1922. p. 255.

²⁹ JOHN ROSCOE, *The Northern Bantu*. Cambridge 1915. p. 10.

Alulu ³⁰, pastoralists have conquered established agricultural peoples and have introduced the milking complex, though they have often denied the subject farmers the right to drink milk. Among the Ashanti and Bassamese of the Guinea Coast milk is not touched by the general populace, but sorcerers do partake of milk in their rituals ³¹.

5. The Effect of the Sleeping Sickness Barrier

Sleeping sickness, carried by the tsetse fly, has served to prevent the invasion of affected areas by large numbers of aggressive pastoralists, thus precluding the wholesale and rapid introduction of the milking habit by cattle raisers. Those pastoralists who did push into infested areas have lost their animals and have been forced to adopt new means of subsistence. On the northeastern margins of the non-milking zone there are several such groups: the Azande, the Mangbetu, the Bandja, and the Ababua, who have not yet adopted the agricultural activities typical of the area they now occupy ³². Though sleeping sickness has proved to be a formidable hindrance to the rapid introduction of the milking complex into affected areas, it is not an absolute barrier. As pointed out earlier, there are within the area infested with the tsetse fly milkable sheep, goats, and in some places small, but apparently resistant breeds of cattle.

Moreover, the non-milking peoples are not altogether confined to the area of tsetse fly infestation, but occupy considerable land favorable for cattle-raising where no tsetse flies are present. Such areas are found in Angola where militarily and politically organized farmers, who themselves may have pushed southward from the Congo only a few centuries ago, have resisted the milking habit. In Mozambique and Nyasaland, non-milking Yao farmers have successfully fought their cattle-milking Anyanja neighbors, carried off their cattle, and sometimes forced them to rely on other means of sustenance.

From these observations it can be seen that the absence of milking in a large part of Africa cannot be explained on the basis of an absence of milkable animals, nor by the existence of the sleeping sickness barrier. Rather it appears that the explanation lies in the cultural resistance of many African peoples to the adoption of the alien custom of milking. The farmers of the non-milking zone of Africa thus present a striking parallel to the non-milking farmers of eastern Asia, who likewise have rejected the milking habit.

6. Bibliography

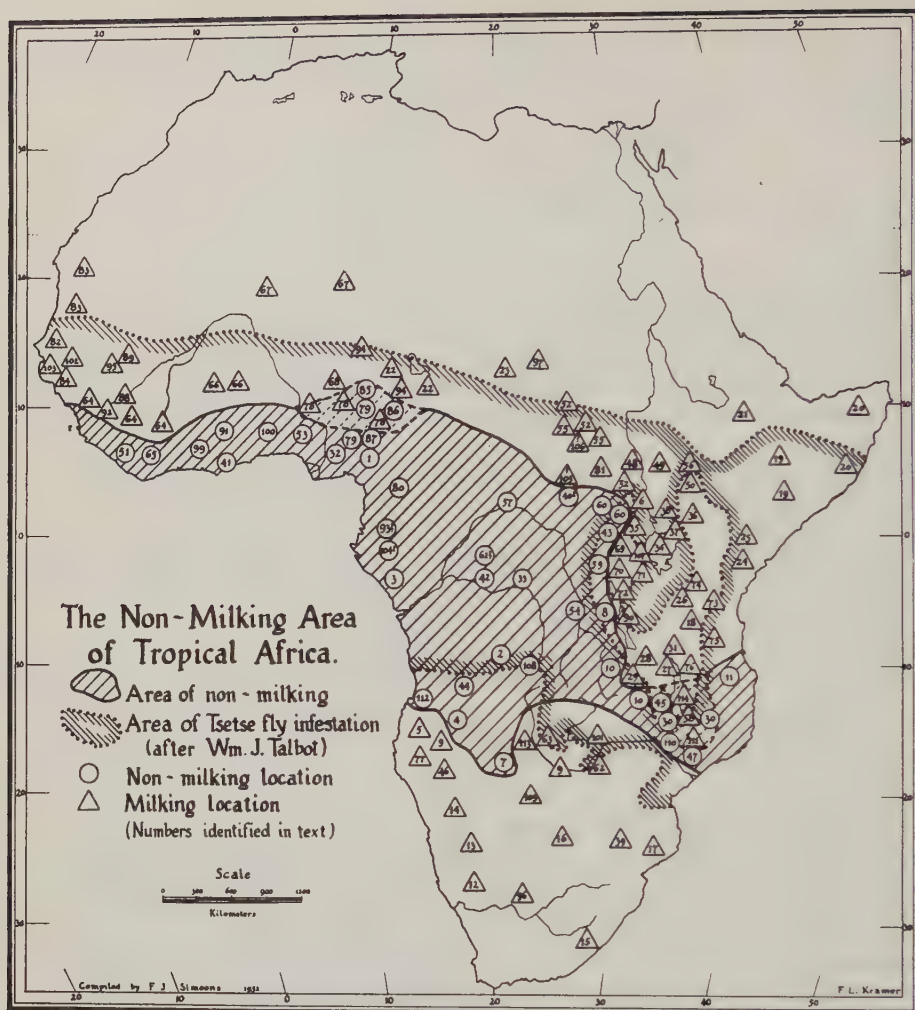
1. Anonymous: *Les Imomas*. Bull. Société Royale Belge de Géographie 30. 1906.
2. BAUMANN HERMANN, RICHARD THURNWALD und DIEDRICH WESTERMANN: *Völkerkunde von Afrika*. Essen 1940.
3. BRAUER ERICH: *Züge aus der Religion der Herero*. Leipzig 1925.

³⁰ KROLL, *op. cit.*, p. 245.

³¹ FEATHERMAN, *op. cit.*, pp. 140, 178.

³² P. HERMANT, *Les Coutumes familiales des Peuplades habitant l'Etat indépendant du Congo*. Bull. Société Royale Belge de Géographie 30. 1906. pp. 162-163.

4. BUSCHAN GEORG H. T. : *Illustrierte Völkerkunde*, Vol. I. Stuttgart 1922.
5. CALONNE-BEAUFAICT ADOLPHE DE : *Etudes Bakongo*. Liège 1912.
6. CRONE G. R. : *The Voyages of Cadamosto* (Hakluyt Society Works, Ser. II, Vol. 80. 1937).
7. DONNER ETTA : *Hinterland Liberia*. London 1939.
8. ENGELS Lt. : *Les Wangata*. *La Revue Congolaise* 1. 1910.
9. FEATHERMAN A. : *Social History of the Races of Mankind*. London 1885.
10. GOULDSBURY CULLEN and HUBERT SHEANE : *The Great Plateau of Northern Rhodesia*. London 1912.
11. HAMBLY W. D. : *The Ovimbundu of Angola* (Field Museum Publications, Anthropological Ser., Vol. 21, No. 2. 1934).
12. HARDING COLIN : *In Remotest Barotseland*. London 1905.
13. HERMANT P. : *Les Coutumes familiales des peuplades habitant l'Etat indépendant du Congo*. *Bull. Société Royale Belge de Géographie* 30. 1906.
14. HERSKOVITS MELVILLE J. : *The Cattle Complex of East Africa*. Menasha, Wisconsin 1926.
15. JOHNSTON SIR HARRY HAMILTON : *British Central Africa*. London 1897.
16. — — *Liberia*. London 1906.
17. — — *The River Congo*. London 1884.
18. JOHNSTON JAMES : *Reality Versus Romance in South Central Africa*. New York 1893.
19. KITSON A. E. : *Southern Nigeria : Some Considerations of its Structure, People, and Natural History*. *Geographical Journal* 41-42. 1913.
20. KROLL HUBERT : *Die Haustiere der Bantu*. *Zeitschr. f. Ethn.* 60. 1928.
21. LIVINGSTONE DAVID : *Missionary Travels and Researches in South Africa*. New York 1858.
22. — — and CHARLES LIVINGSTONE : *Narrative of an Expedition to the Zambesi and its Tributaries*. London 1865.
23. McCONNELL R. E. : *Notes on the Lugwari Tribe of Central Africa*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 55. 1925.
24. MEEK CHARLES KINGSLEY : *The Northern Tribes of Nigeria*. London 1925.
25. MURDOCK GEORGE P. : *Our Primitive Contemporaries*. New York 1934.
26. NALDER LEONARD F. : *A Tribal Survey of Mongalla Province*. London 1937.
27. OVERBERGH CYRILLE VAN : *Les Basonge*. Bruxelles 1908.
28. PINKERTON JOHN : *Voyages and Travels*. (Bosman's Guinea, Vol. 16. 1814.)
29. PINTO Major SERPA : *How I Crossed Africa*. Philadelphia 1881.
30. ROSCOE JOHN : *The Baganda*. London 1911.
31. — — *The Northern Bantu*. Cambridge 1915.
32. SARRAZIN H. : *Races humaines du Soudan Français*. Chambéry 1901.
33. STANNUS H. : *The Wayao of Nyasaland* (*Harvard African Studies*, Vol. 3. 1922)
34. STAUDINGER PAUL : *Im Herzen der Haussaländer*. Berlin 1889.
35. STAYT HUGH A. : *The Bavenda*. London 1931.
36. STIRKE D. W. : *Barotseland*. London 1922.
37. TALBOT PERCY A. : *The Peoples of Southern Nigeria*, Vol. III. London 1926.
38. TAUXIER LOUIS : *Le Noir du Soudan*. Paris 1912.
39. TEMPLE C. L. (Editor) : *Notes on the Provinces, Emirates and States of the Northern Provinces of Nigeria*. Lagos, Nigeria 1922.
40. TOTHILL J. D. : *Agriculture in the Sudan*. London 1948.
41. VÉDY Dr. : *Les Ababua*. *Bull. Société Royale Belge de Géographie* 28. 1904.
42. VIAENE ERNEST et FERNAND BERNARD : *Chez les Lessa*. *Bull. Société Royale Belge de Géographie* 33. 1909.
43. WALLER HORACE : *The Last Journals of David Livingstone in Central Africa*. New York 1875.
44. WEEKS JOHN H. : *Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River*. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 39. 1909.
45. WOOD J. G. : *The Natural History of Man*, Vol. I. London 1868.



7. Identification of Milking and Non-Milking Locations

Tribes or locations indicated on map

Reference (Number refers to corresponding reference in the bibliography)

- | | |
|--|------------------------|
| 1. Banjangi | 20, p. 245 |
| 2. Balonda of Cabango | 21, p. 496 |
| 3. Bafioté | 20, p. 245 |
| 4. Kimbunda | 20, p. 245 ; 9, p. 463 |
| 5. Mbundu of Kakonda | 20, p. 245 |
| 6. Alulu | 20, p. 245 |
| 7. Owakwangari | 20, p. 245 |
| 8. Baholaholo | 20, p. 245 |
| 9. Makololo | 22, p. 287 |
| 10. Area between Nyasa-Mweru and Bangweolo | 20, p. 245 |
| 11. Southern area, German East Africa | 20, p. 245 |
| 12. Nama Hottentot | 9, p. 539 |
| 13. Herero | 20, p. 246 |
| 14. Bergdama | 20, p. 246 |

15. Ana-Zosa	20, p. 246
16. Bechuana	20, p. 246
17. Ama-Tonga	20, p. 246
18. Wagogo	20, p. 246
19. Galla	20, p. 246
20. Somali	20, p. 246
21. Abyssinians	20, p. 246
22. Bornu	20, p. 246
23. Wardai	20, p. 246
24. Wakamba	20, p. 246
25. Wakikuyu	20, p. 246
26. Warangi	20, p. 246
27. Northwest Nyasaland	15, p. 437
28. Awemba	15, p. 437
29. Lake Bangweolo	15, p. 437
30. Yao and Anyanja	15, p. 437
31. Wankonde	15, p. 431
32. Ibo	19, pp. 30-31
33. The Congo area	17, pp. 428-431
34. Baganda	30, p. 418
35. Banyoro	31, p. 10
36. Bagesu	31, p. 168
37. Busoga	31, p. 236
38. Kavirondo	31, p. 276
39. Bavenda	35, p. 47
40. Ababua	41, p. 197
41. Coastal area of the Gold Coast	28, p. 431
42. Lessa	42, pp. 484-485
43. Wangata	8, p. 477
44. Ovimbundu	11, p. 149
45. Anyanja people of Muazi's village	22, p. 528
46. Vakuanyama	11, p. 153
47. Wayao of Nyasaland	33, p. 348
48. Dinka	40, p. 263
49. Latuka	40, p. 267
50. Topotha	40, p. 271
51. Liberia	16, p. 1000
52. Baris and Aluris	13, pp. 156-157
53. Southern Nigeria	37, p. 908
54. Basonge	27, p. 131
55. Lokoia, Fajulu, and Moru	26, p. 53
56. Marille	26, pp. 149-150
57. Bangala	44, p. 116
58. Anyanja	43, p. 85
59. Warega	14, p. 115
60. Mangbetu	14, pp. 114-115
61. Imomas	1, p. 442
62. Barotseland	12, p. 284
63. Barotseland	36, p. 72
64. Mandingo	7, p. 133
65. Dan	7, p. 122
66. Mossi	38, p. 487
67. Tuareg	4, p. 470
68. Hausa	34, p. 678
69. Bankole	31, p. 108

70. Ruanda	3, p. 45
71. Kiziba	3, p. 45
72. Rundi	3, p. 45
73. Wafome	3, p. 45
74. Wassandowi	3, 46
75. Wassagara	3, p. 125
76. Wangoni	3, p. 126
77. Humbe	3, p. 126
78. Fulani	24, Vol. 1, pp. 115-116
79. Pagan hill tribes of Northern Nigeria	24, Vol. 1, p. 118
80. Cameroons	20, p. 245
81. Lugwari	23, p. 453
82. Senega	6, p. 42
83. Azanghi	6, p. 18
84. Gambia	6, p. 62
85. Gamawa	39, p. 110
86. Lala	39, p. 255
87. Mumuye	39, p. 289
88. Ouassoulonka	32, p. 268
89. Kassonka	32, p. 289
90. Wanyamwezi	9, p. 124
91. Ashanti	9, p. 178
92. Kalabars	9, p. 231
93. Pangwe	9, p. 248
94. Kanuri	9, pp. 273-274
95. Malinkops of Bambook	9, p. 311
96. Korana Hottentot	9, p. 547
97. Darfur	9, p. 729
98. Ovambo	9, p. 493
99. Bassamese	9, p. 140
100. Dahomey	25, p. 556
101. Ila	2, p. 131
102. Balante	2, p. 323
103. Bayot	2, p. 323
104. Bakalai	45, p. 551
105. Azande	45, p. 489
106. Shir	45, p. 515
107. Karagwe	45, p. 444
108. Balunda	45, p. 416 ; 21, p. 347
109. Bakoba	45, p. 374
110. Babisa-Yao southwest of Lake Nyasa	43, p. 101
111. Anyanja southwest of Lake Nyasa	43, p. 97
112. Benguela to Bihé	18, p. 136
113. Liuliu	18, p. 136
114. Yao of Moembe	43, p. 72

Zum Siedlungswesen der Tripolje-Kultur

Von KURT TACKENBERG

Inhalt:

1. Stand der Forschung
2. Interpretation des Ausgrabungsplanes und -berichtes von Kolomijščina I und II
3. Interpretation des Ausgrabungsplanes und -berichtes von Vladimirovka
4. Vergleich der Tripolje-Siedlungen und -Häuser mit denen des bandkeramischen Kreises
5. Die Gesellschaftsordnung im Tripolje-Kreis
6. Abwandlung der Gentilstruktur und Klimaänderung in der Endstufe der Tripolje-Kultur

1. Stand der Forschung

Die prähistorische Forschung hat in der Sowjetunion während der letzten Jahrzehnte einen ungeheuren Aufschwung genommen. Die Publikationstätigkeit hält mit den großen Plangrabungen Schritt. Leider erreichen uns die Veröffentlichungen nur sehr spärlich; und wenn das eine oder andere Buch den Weg nach Mitteleuropa findet, ist uns der Inhalt mehr oder weniger verschlossen, da die russische Sprache zu selten beherrscht wird. Es ist daher ein großes Verdienst von F. HANČAR, sich als Mittler eingeschaltet und uns mit den wesentlichsten Ergebnissen, welche die Russen erzielten, bekannt gemacht zu haben¹.

Besonders eindrucksvoll sind die Fortschritte auf dem Sektor Neolithikum und dabei wieder im speziellen im Bereich der Tripolje-Kultur, die während der jüngeren Steinzeit im Schwarzerde-Gebiet zwischen Sereth und Dnjepr angetroffen wird. Wußte man früher über Beginn und Ende dieser ersten Bauernkultur auf südrussischem Boden nur wenig und waren die Meinungen geteilt, was von der Hinterlassenschaft als Siedlungsreste, was als Überbleibsel der Bestattungen zu gelten habe, ist jetzt eine gut fundierte Unterteilung in Anfang-, Hoch- und Schlußstufe vorgenommen und liegen Hausbau und Siedlungsweise in größerer Klarheit vor uns, als es für den gleichen Zeitabschnitt in den meisten anderen Ländern Europas der Fall ist.

Das Wohnhaus der Hochstufe war ein Langbau, aufgegliedert in 2 bis 5 Räume. Sind die durch Zwischenwände getrennten Kammern mit Herd oder Ofen, mit erhöhter Sitz- oder Schlafstelle und mit Getreidemöhlen aus-

¹ F. HANČAR, Probleme und Ergebnisse der neuen russischen Urgeschichtsforschung. 33. Ber. d. römisch-germ. Kommission 1951. pp. 33 ff.

gestattet gewesen, haben sie sicher als Aufenthalt für eine Familie gedient, die mit den anderen in den Nachbarkammern lebenden eine Großfamilie gebildet haben wird, womit ein wichtiger Hinweis auf die soziale Struktur dieser Epoche gewonnen ist. Ebenso wesentlich ist, daß die Gebäude, zu Dörfern vereint, sich so im Kreis oder Oval gruppierten, daß eine Schmalseite nach der Mitte der Anlage gerichtet war. Im Innern der Siedlung ist ein großer Platz frei von Bebauung geblieben.

2. Interpretation des Ausgrabungsplanes und -berichtes von Kolomijščina I und II

Ein ausgezeichnetes Beispiel dieser Dorfform bietet das Tripolje-Dorf Kolomijščina I, das HANČAR, gestützt auf die Berichte von TATJANA S. PASSEK und J. J. KRIČEVSKIJ², folgendermaßen beschreibt: „39 vorwiegend große Langhäuser ordneten sich in zwei konzentrische Kreise radial mit dem Eingang gegen das Zentrum gewendet an, so daß der äußere Kreis mit einem Durchmesser von 160-170 m durch 31 Häuser, der innere mit 70-75 m Durchmesser durch 8 Häuser gebildet wurde.“ — Sehen wir uns den Ausgrabungsplan an, der in allen drei zitierten Arbeiten enthalten ist, so ergibt sich, daß sich der äußere Häuserkranz, der eher ein Oval als einen Kreis darstellt, mit vielen Gebäuden eindeutig abhebt, der innere aber so große Lücken aufweist, daß es schwerfällt, seine 8 Häuser zu einem Kreis zusammenzuschließen. Hätte man sie irgendwo allein ohne die Umrahmung durch die 31 Häuser entdeckt, so würde niemand auf den Gedanken verfallen sein, in ihrer Lage eine Kreisanordnung zu sehen.

Rein theoretisch wäre es allerdings möglich, daß die Zwischenräume ohne Häuser, die sich im Planum zeigen, früher durch welche ausgefüllt waren, so daß es also doch ein zweites Oval gab. Gerade dort nämlich, wo im Innern vielleicht Hausgrundrisse zu erwarten gewesen wären, sind weite Flächen nicht untersucht worden. Wenn schon 15 000 m² Erde bewegt worden sind, um einen wesentlichen Teil der Siedlung Kolomijščina I freizulegen, ist natürlich das Bedauern groß, daß nicht auch noch die restlichen 10 000 m² planmäßig durchgraben wurden, damit alle Unsicherheitsfaktoren bei der Beurteilung des ehemaligen Aussehens des Dorfes ausgeschaltet wären.

Bei unserem Vorhaben bleibt nichts anderes übrig, als sich daran zu halten, daß ein Innenkranz von Gebäuden angenommen wird, was aus dem augenblicklichen Befund aber keineswegs herausgelesen werden kann. Dieser fordert direkt zu einer anderen Lösung auf:

Von den 8 Hausgrundrissen des von russischer Seite und von HANČAR so genannten zweiten Kreises gehören nur 2 dem Typ der Langhäuser an, welche den Außenkranz bilden. Die übrigen 6 sind kleine Grundrisse, so daß sie von T. PASSEK in der Ausgrabungspublikation nicht als Reste von Wohnbauten aufgefaßt werden, sondern als solche von Neben-

² Periodizacija tripol'skich poselenij. Moskau 1949, wohl die letzte größere Veröffentlichung, und: Culture tripolienne. Vol. I. Kiev 1940, die eingehendste Publikation mit genauem Grabungsbericht.

gebäuden, vielleicht von Getreidespeichern. Sie stehen damit in der Größe und in der Zweckbestimmung im Gegensatz zu den auch im Innern befindlichen beiden dicht zusammenliegenden Langhäusern, die sich außerdem noch deshalb von den ähnlichen der Umrahmung abheben, weil sie auf einer kleinen Erhebung des sonst ebenen, nur leicht nach einer Seite abfallenden Plateaus, auf dem die Siedlung gelegen hat, errichtet worden sind. Ihre Sonderstellung wird ferner noch dadurch unterstrichen, daß eines von ihnen der größte der aufgedeckten Hausgrundrisse überhaupt gewesen ist, und daß die meisten der Langhäuser, etwa Dreiviertel, sich in ihrer radialen Stellung nicht direkt nach dem Zentrum des Kreises oder Ovals orientierten, sondern nach der Lage dieser beiden Langhäuser, die seitlich etwas verschoben ist.

Nach dieser Interpretation des Ausgrabungsplanes und -berichtes läßt sich das folgende Bild gewinnen: Der Schwerpunkt des Tripolje-Dorfes Kolomijščina I ist in den beiden auf der höchsten Stelle des Terrains erbauten Langhäusern gegeben. Hier wohnte der Mensch mit den Seinen oder die Großfamilie, die eine besondere Stellung innerhalb der Gemeinschaft einnahm, und nach der sich die übrigen Bauernfamilien ausrichteten. Diese mögen einander gleichberechtigt gewesen sein und sich höchstens durch die Anzahl der Einfamilien, die zu einer Großfamilie gehörten, unterschieden haben. Dafür spricht die verschiedene Länge der Häuser und ihre mehr oder minder große Unterteilung in Kammern. Bisweilen scheinen auch im Häuserkranz — wie in der Mitte — zwei Langhäuser eine Wohneinheit gebildet zu haben; sie liegen dann so nahe aneinander, daß die Annahme eine gewisse Berechtigung hat, daß in diesen Fällen ein Langbau nicht genügte, die vielen Mitglieder einer Familie aufzunehmen. Die beiden Haupt Häuser waren von den anderen schützend umgeben, genau so wie die ins Innere vorgeschobenen Kleinbauten, welche wohl Vorräte bargen, die es besonders aufzubewahren galt. Möglich ist, daß das Dorf nach außen durch eine Palisadenwand oder einen Zaun abgeschlossen war. Wenn die Pfosten der Holzeinfriedung nicht tief eingerammt oder eingegraben waren, sind die Stellen, wo sie ehemals standen, bei der Untersuchung nicht kenntlich gewesen, weil die umgebende Schwarzerde weit nach unten homogen war und sie ein Abheben der alten Eingrabungen verhinderte, die nur dann heraustreten, wenn dabei Mischung verschieden gefärbten Bodens stattgefunden hat.

Die eben vorgetragene Deutung, daß in einer Tripolje-Dorfgemeinschaft einige Menschen gegenüber den meisten übrigen Vorrechte hatten, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir andere Ausgrabungsbefunde betrachten. In der Siedlung Kolomijščina II haben wie in I zwei Langhäuser gesondert gestanden und sind von Gebäuden kreisförmig umgeben gewesen, von denen 6 z. T. ausgegraben, z. T. festgestellt worden sind. Als weitere Vergleichsmomente kommen hinzu, daß eines der beiden im Mittelpunkt gelegenen Häuser über eine Länge von 26-27 m und eine Breite von 6-7 m verfügte, womit es größer war als die anderen Häuser des Siedlungsplatzes, und daß diese mit einer Schmalseite auch den Zentralbauten zugekehrt waren³.

³ T. S. PASSEK, *Culture tripolienne*, p. 56, fig. 21 et p. 57.

3. Interpretation des Ausgrabungsplanes und -berichtes von Vladimirovka

In der Siedlung Vladimirovka haben desgleichen Großgebäude im Mittelfeld gestanden und sind von Häusern desselben Typs eingefriedet gewesen. Daß im Zentrum nicht nur 1-2, sondern mehr Häuser angetroffen wurden, findet m. E. eine Erklärung darin, daß der Platz keinen einheitlichen Siedlungskomplex darstellt, sondern mehrschichtig ist. HANČAR schreibt über ihn folgenden Satz: „Vladimirovka ist mit 900 m Nordsüd- und 800 m Westost-Durchmesser, sowie mit 162 in 5 konzentrischen Kreisen gereihten Häusern die bisher größte Tripolje-Siedlung.“ — Ein Plan der Großanlage wird von ihm nicht gebracht. Neuerdings hat diese Lücke dankenswerterweise A. HÄUSLER ausgefüllt, dem es in erster Linie darauf ankam, den Aufbau eines Langhauses der Tripolje-Kultur den deutschen Lesern zugänglich zu machen⁴. Sehen wir uns den Plan an, fällt auf, daß nicht 162, sondern zwischen 230 und 240 Hausstellen eingetragen sind. Die genaue Zahl ist nicht anzugeben, da auch schon auf dem Originalplan nicht immer exakt herauskommt, ob an manchen Stellen ein oder zwei Grundrisse gelegen haben. Das Ineinanderfließen der Signaturen erweist sich bei einer genauen Berechnung als störend. Für uns ist auch nicht so wesentlich, ob diese oder jene bestimmte Zahl Hausstellen festgelegt wurde, sondern daß überhaupt 70-80 Gebäude mehr zum Dorf Vladimirovka gehört haben, als uns HANČAR angibt.

Wenn schon stutzig macht, daß im Neolithikum eine Ansiedlung von 162 Häusern bestanden haben soll, wieviel mehr, daß zu gleicher Zeit 230-240 Gebäude nebeneinander errichtet waren. Eine solche Ballung von Menschen, die auf der Grundlage von Ackerbau und Viehzucht ihr Leben verbrachten, auf einem Raum und in einer Gemeinschaft wäre einmalig, wenn man danebenhält, wie klein sonst die aus Siedlungen und Gräberfeldern erschlossenen Lebenseinheiten während der jüngeren Steinzeit in Europa waren. PASSEK will darauf hinaus, daß das Dorf Vladimirovka lange existierte, und daß aus einer Kernsiedlung heraus bei ständiger Vermehrung der Bevölkerung immer mehr Wohnbauten nötig wurden, bis die ungeheure Ausdehnung erreicht war, welche durch die obengenannten Zahlen dokumentiert wird.

Rein theoretisch könnte man natürlich einmal als Sonderfall mit der Annahme eines unerhört ausgedehnten Dorfes und dem Vorgang des allmählichen Ausweitens der Siedlung rechnen. Plan und Stand der Ausgrabung von Vladimirovka geben aber keinen Anlaß zu der Meinung, die von T. PASSEK vertreten und von HANČAR wiedergegeben wird: 5 Häuserkreise — heißt es — umsäumten den Mittelpunkt des Dorfes. Nur bei großzügigster Auslegung wird man sie aus dem Plan herauschälen können. Die einzelnen

⁴ A. HÄUSLER, Der Hausbau der Tripoljesiedlung Vladimirovka, Ukraine. Arbeiten aus dem Institut für Vor- und Frühgeschichte der Martin-Luther-Universität Halle, hrsg. v. M. JAHN, Heft 1. 1952. pp. 93 ff.

Fixpunkte für die Häuser stehen so wirr durcheinander, daß es m. E. ein müßiges Beginnen ist, sie zu 5 konzentrischen Reihen zusammenzuschließen. Noch schwerer wiegt der Einwand, daß nicht etwa die 230-240 Häuser ausgegraben, sondern von ihnen nur gegen 60 untersucht oder in ihrer Himmelsrichtung festgelegt worden sind. Das Vorhandensein der übrigen Bauten wurde allein durch Sondierung erschlossen, so daß über ihre Größe und Ausrichtung keine genauen Angaben zu machen sind. Ist nur bei einem Viertel aller Häuser die Orientierung bekannt, so scheint es mir gewagt, die Mehrzahl, von der man nur die Lage im Gelände weiß, nach einem Mittelpunkt hypothetisch auszurichten, vor allem, wenn die Hausstellen sich auf eine Fläche von 900 zu 600 m verteilen und sie in weiten Bereichen jede Ordnung vermissen lassen.

Keineswegs bestreiten will ich, daß nicht ehemals Häusergruppen im Kreis oder Oval stehend einen Siedlungskomplex bildeten. Anhaltspunkte dafür sind genug gegeben. Aber wieviele Reihen es waren und welche Häuser jeweils dazugehörten, ist problematisch, solange nicht die ganze Siedlung vollkommen ausgegraben ist. Aus dem gleichen Grunde bleibt die Zuweisung aller Häuser zu einer Dorfgemeinschaft unsicher.

Oben habe ich beim Vergleich von Vladimirovka mit anderen jungsteinzeitlichen Ansiedlungen darauf hingewiesen, daß es mir aus allgemeinen Erwägungen heraus wenig wahrscheinlich vorkommt, daß 230-240 Häuser zu gleicher Zeit auf der Hochfläche standen. Eine mehrfache Besiedlung scheint mir das Richtige zu treffen. Ein weiterer Anhaltspunkt, daß nicht mit Gleichzeitigkeit, sondern mit einem Nacheinander verschiedener Siedlungen, die sich stets aus einer größeren Anzahl von Wohngebäuden zusammensetzten, zu rechnen ist, sehe ich darin, daß im weiten Mittelfelde Großhäuser in verschiedener Richtung gelegen haben, die sich nicht in das Schema von 5 konzentrischen Kreisen einfügen lassen, die aber passen, wenn wir auflgliedern und stets 1-2 von ihnen als Zentralbauten betrachten, zu denen jeweils ein bestimmter Kranz von sie umgebenden Häusern gehörte. Die Parallele zu Kolomijiščina I und II liegt auf der Hand. Der Platz Vladimirovka besäße dann keine Siedlungskontinuität, sondern Tripolje-Leute hätten sich dort mehrfach aufgehalten und ihre Häuser errichtet.

4. Vergleich der Tripolje-Siedlungen und -Häuser mit denen des bandkeramischen Kreises

Der Vorgang der Verlegung der Dörfer ist uns aus dem mitteleuropäischen, jungsteinzeitlichen Kreis der Bandkeramik geläufig. Trugen nach einer Reihe von Jahren die Äcker nicht mehr genügend Frucht und waren die Weiden erschöpft, so wurden die Häuser abgerissen oder niedergebrannt, oder sie verfielen, und man zog an eine andere Stelle, wo der Boden jungfräulich war, um sich dort für eine Zeitlang einzurichten. Hatte sich das Erdreich des alten Siedlungsplatzes wieder erholt, so kam es auf ihm zu einer zweiten Dorfanlage, wobei vorläufig nicht zu entscheiden ist, ob die ehemaligen Bewohner zurückkehrten oder eine andere Siedlergemeinschaft

sich in seinen Besitz setzte, weil die Lage vielleicht besondere Vorzüge bot. Für die bandkeramische Kultur gibt es Belege, daß ein und dieselbe Örtlichkeit 4 - 7mal nacheinander aufgesucht wurde⁵. In der Tripolje-Kultur wird es nicht anders gewesen sein. Für ihre Frühstufe, als es noch üblich war, in Kleinhäusern zu wohnen, nimmt man sowieso periodischen Wechsel der Wohnsitze aus denselben, eben angeführten Gründen an. Für die Hochstufe der Tripolje-Kultur, in die Vladimirovka fällt, soll aber eine Verlegung der Dörfer nicht mehr stattgefunden haben. Sie scheide deshalb aus, weil die Entwicklung der Tripolje-Wohnweise (Langbauten an Stelle der bisherigen Kleinbauten) eindeutig dagegen spräche⁶.

Diese Argumentation ist nicht stichhaltig. Um den Nachweis zu führen, daß sie nicht stimmt, ist es notwendig, die Langhäuser des bandkeramischen Kreises mit denen der Tripolje-Kultur zu vergleichen. Zum Bau der letzteren ist sehr viel Lehm verwendet worden. Der Fußboden bestand — zum Teil auf einer Reisigschicht oder auf Balken auflagernd — aus einer dicken Lehmpackung, die durch Stampfen und Feuereinwirkung gefestigt oder aus Platten zusammengesetzt war. Die Seitenwände aus Flechtwerk trugen innen und außen einen dicken Lehmverputz. Genau so, wenn auch nicht so stark, sind die Wände aufgebaut gewesen, welche die einzelnen Kammern voneinander trennten. Pfostenstellungen im Innern, denen die Aufgabe zufiel, das Dach zu tragen, sind — allerdings nicht regelmäßig — beobachtet worden. Ein oder zwei Reihen verhältnismäßig dünner, weit auseinanderstehender Stangen im Innern korrespondierten mit denen der Außenwand, so daß Binder- und Pfettenkonstruktion vorauszusetzen ist. Das Gefüge der Dachstützen muß aber so leicht gewesen sein, daß man nicht umhin kann, den Wänden tragende Bedeutung für das Dach beizumessen. — Im Gegensatz dazu sind die bandkeramischen Häuser dadurch charakterisiert, daß im Innern drei Reihen starker Pfosten dicht aneinander eingerammt oder eingegraben waren. Die Pfosten der Hauswand hatten einen wesentlich kleineren Durchmesser. Das Dach wurde also in erster Linie, ja vielleicht ausschließlich, von den Innenpfosten getragen, worin ein wichtiger Unterschied zu den Tripolje-Häusern vorliegt. Lehm ist natürlich auch bei den Häusern der Bandkeramik gebraucht worden, auf jeden Fall zum Verstärken der Flechtwand, wahrscheinlich aber auch zu verschiedenen Funktionen im Innern. Aber mit solchen Maßen wie im Tripolje-Kreis ist auf keinen Fall gearbeitet worden. Etwas überspitzt könnte man die Häuser der einen Kultur Lehmhäuser, die der anderen Holzhäuser nennen. Im Durchschnitt sind die Pfostenhäuser der Bandkeramiker überdies noch größer gewesen als die Lehmhäuser des Tripolje-Bereiches. Sie mit ihrem ausgeprägten und stabilen Holzgerüst zu erstellen, hat offensichtlich größere Anstrengungen gekostet als der Bau der Lehmhäuser der Tripolje-Kultur. Und trotzdem haben sich die Bandkeramiker nicht gescheut, die Dörfer wer weiß wie oft zu verlegen. Länge

⁵ E. SANGMEISTER, Zum Charakter der bandkeramischen Siedlung. 33. Ber. d. römisch-germ. Kommission 1951. pp. 89 ff.

⁶ HANČAR, I. c. p. 35.

und Aufbau eines Hauses sagen demnach nichts aus, ob die Bewohner sich einer vollkommen seßhaften Lebensweise befleißigten. War aus wirtschaftsbedingten Gründen ein Weiterziehen nötig, so wurden sogar festverankerte Großhäuser aufgegeben. Um wieviel leichter ist es gewesen, ein Tripolje-Haus an einem anderen Ort erstehen zu lassen.

Aber noch ein zweiter Grund bewegt mich, der These von Dauersiedlungen während der Hochstufe der Tripolje-Kultur nicht zuzustimmen. Wie schon oben erwähnt, gilt als sicher, daß in der Frühstufe ein Aufgeben von Dörfern und eine Wiederbesiedlung der alten Stelle üblich war. Als Beleg verweist HANČAR auf den in Rumänien am Sereth gelegenen Siedlungsplatz von Bontesti, der 4mal aufgesucht und 4mal verlassen worden ist. Sieht man sich das keramische Gut an, das von diesem Fundort publiziert ist, so erkennt man unschwer, daß es bis weit in die Hochstufe hineinreicht⁷. Es ergibt sich daraus, daß die jüngsten Siedlungen von Bontesti in die Hochstufe der Tripolje-Kultur fallen, und daß sich in ihr bei diesem Beispiel die Eigenheit des Wanderbauerntums fortsetzte und nicht durch Daueraufenthalt abgelöst wurde.

Bei Vladimirovka ist es m. E. genau so gewesen, wofür oben die Begründung gegeben wurde. Das letzte Wort hat die russische Forschung, die bei der wahrscheinlich erfolgenden Fortsetzung der Untersuchungen innerhalb kürzester Zeit zu einem endgültigen Ergebnis kommen müßte.

Kehren wir nach diesem Exkurs zu dem Anfangspunkt zurück, so habe ich nach meinen Ausführungen keine Bedenken, die Siedlung Vladimirovka in mehrere Horizonte aufzulösen und jedem einzelnen den Charakter von Kolomijščina I und II zuzubilligen: 1-2 Häuser im Mittelpunkt und umgeben von einem Kranz radial nach ihnen ausgerichteter Gebäude. Dieser Typus einer Dorfanlage der Hauptstufe der Tripolje-Kultur erhält Bedeutung bei der Frage, welche soziale Struktur ihr zugrunde gelegen hat.

5. Die Gesellschaftsordnung im Tripolje-Kreis

Die sowjetische Forschung vertritt die Ansicht, daß es sich um eine matriachale Gentilgemeinschaft handelte. Man verweist dabei auf das zahlreiche Vorkommen von Frauenidolen und auf die Vorrangstellung des Ackerbaues gegenüber der Viehzucht, womit die Wohnweise des klassischen Tripolje durchaus in Einklang zu bringen sei: Merkmale, die überall auf Matriarchat hindeuten. Mit dieser Auslegung ist HANČAR nicht vollkommen einverstanden. Seine Bedenken begründet er mit Belegen aus den Nekropolen von Usatovo, unfern Odessa, aus denen eine beherrschende Stellung des Mannes innerhalb der Gesellschaftsordnung heraustritt, die mit einem Matriarchat nicht mehr vereinbar sei⁸. Er kommt zu dem Schluß, daß sich in der Spätstufe der Tripolje-Kultur — belegt durch die in diesen Abschnitt zu datierenden Funde von Usatovo — der Übergang vom matriarchal- zum patriarchalgentilen Bau der dazugehörigen Gemeinschaft erkennen ließe.

⁷ V. DUMITRESCU, *Dacia* 3-4, 1927-32. pp. 93 ff.

⁸ HANČAR, l. c. p. 43.

Den Beispielen für Patriarchat, die HANČAR aus der Usatovo-Gruppe bringt, ist voll beizupflichten, nicht aber, daß er in ihr ein Spättripolje sieht. M. E. hat T. SULIMIRSKI recht, der eine pontische Kultur von der Tripolje-Kultur abzweigt⁹. Usatovo gehört dann nicht zum Tripolje-Kreis, sondern zum ersteren, der zwar mit Tripolje in enger Verbindung stand, aber doch so viele Eigenheiten besaß, daß seine Sonderstellung gerechtfertigt ist. Steht nun aber Usatovo und Tripolje nicht in direktem Zusammenhang oder in genetischer Abhängigkeit, so fällt weg, Befunde für Patriarchat des einen Kreises auf den anderen zu projizieren.

Es wird also erneut die Frage akut, welche Gentilstruktur in der Tripolje-Kultur die Oberhand hatte, ob in der Tat überwiegender Einfluß der Frau vorhanden war, wie angenommen wird, oder ob Anzeichen für Übergang von matriarchal- zu partiarchalgentilem Bau offenkundig werden, ja vielleicht sogar, ob die Bedeutung des Mannes die der Frau überwog. Mit anderen Worten: Sind Ausgrabungsergebnisse in der Lage, eine Entscheidung nach einer der drei Richtungen zu bringen?

Als ein wesentliches Argument für die überragende Position der Frau wird gewöhnlich angeführt, daß der Ackerbau über die Viehzucht dominiert habe. Ohne Zweifel hat der Anbau von Getreide in der Tripolje-Kultur eine beachtenswerte Rolle gespielt, wie das Vorkommen von Getreidekörnern oder von ihren Abdrücken, aber noch mehr die in jedem Wohnraum anzutreffenden Mahlsteine zur Genüge kundtun. Nicht zu belegen ist aber, wie der Ackerbau vor sich ging, ob in der Form des Hackbaues oder der Pflugkultur. Setzt man Hackbau voraus, der nach völkerkundlichen Parallelen von der Frau ausgeübt wurde, so ist — desgleichen nach ihnen zu beurteilen — die weibliche Sonderstellung gegeben. Wird aber der Boden mit dem Hakenpflug zur Aufnahme des Samens vorbereitet, so liegt Mannesarbeit vor, die wiederum seine Lage in Familie und Sippe gestärkt hat. Da im Orient zu der Zeit, als die Tripolje-Kultur blühte, schon Pflugkultur als üblich anzunehmen ist, besteht bei den Beziehungen zum Süden, die sich nachweisen lassen, kein Grund, sie nicht auch für Südrußland anzusetzen. Die archäologischen Quellen sind aber nicht eindeutig genug in ihrer Aussage, welcher Ansicht der Vorzug zu geben ist. Holzpflüge sind aus dem Tripolje-Bereich nicht bekanntgeworden; Holz-, Geweih- und Steinhacken liegen vor; aber sie gibt es auch in jedem landwirtschaftlichen Betrieb, der als Hauptgerät zur Bodenbearbeitung den Pflug besitzt. So ist die beste Lösung, sich vorläufig nicht festzulegen, ob die Erde mit dem Pflug oder mit der Hacke aufgelockert wurde. Daher muß auch offenbleiben, ob in Beziehung auf diesen Punkt der Einfluß des Mannes oder der der Frau im Familienverbände vorherrschte.

Genau so große Unsicherheit tritt ein, wenn wir uns damit beschäftigen, wie man auf den Gedanken gekommen ist, daß in der Tripolje-Kultur Ackerbau weit vor Viehzucht rangierte. Feststeht, daß Getreide in großer

⁹ T. SULIMIRSKI, The Problem of the Survival of the Tripolye-Culture. Proceedings of the Prehistoric Society for 1950. pp. 42 ff.

Menge zur Ernährung herangezogen wurde ; feststeht aber auch, daß man Haustiere hielt. In welcher Zahl sie vorhanden waren und dementsprechend zum Lebensunterhalt gebraucht wurden, läßt sich aber nicht klar nachweisen. Um den Abstand zwischen Ackerbau und Viehzucht in der Tripolje-Kultur zu demonstrieren, beruft man sich gewöhnlich darauf, daß in den Siedlungen so wenig Knochen von Haustieren zutage treten. Als Beispiel ist von HANČAR auf Kolomijčšina verwiesen worden, wo auf der 15 000 Quadratmeter umfassenden Ausgrabungsfläche nur 500 Knochen gesammelt wurden, von denen wieder ein Teil noch dem Jagdwild zuzurechnen war.

Der Mangel an Knochen kann aber auch auf andere Weise erklärt werden. Beim Durchsehen der russischen Literatur fällt auf, wie selten einmal Abfallgruben in den Siedlungen erwähnt werden. Bei den großzügigen Plangrabungen hätten sie entdeckt werden müssen, wenn sie — allerdings tief eingegraben — vorhanden gewesen wären. Im bandkeramischen Kreis, den ich schon öfters zum Vergleich oder zur Gegenüberstellung herangezogen habe, werden gewöhnlich mehr Herd-, Keller- und Abfallgruben angeschnitten und untersucht als Hausgrundrisse. Im Tripolje-Kreis dürfte das umgekehrte Verhältnis vorliegen. Daraus läßt sich zweierlei folgern : entweder haben die Tripolje-Leute darauf verzichtet, die Küchenabfälle und damit auch die Knochen der verzehrten Tiere in Abfallgruben zu bergen, sondern sie haben alles, was von den Mahlzeiten übrigblieb, oberflächlich aufgehäuft, analog den Misthaufen späterer Siedlungen, um es der Verwesung anheimzufallen oder bei Gelegenheit durch Brandsetzung vernichten zu lassen ; oder es waren die Stellen, in denen die Überreste niedergelegt wurden, nicht Abfallgruben in der richtigen Bedeutung des Wortes, sondern flache Mulden, in denen die Tierknochen den atmosphärischen Einflüssen, weil zu oberflächlich gelegen, so ausgesetzt waren, daß sie die Zeiten nicht überdauerten. Im bandkeramischen Kreis ist es ja meist auch so, daß nur in den tiefen Gruben sich die Tierknochen gehalten haben. Nur wenige cm tief in die Erde hinabgehende Eindellungen, die möglicherweise in den Tripolje-Siedlungen bestanden, können durch die Pflugkultur der Neuzeit beseitigt worden sein, oder sie hoben sich bei den systematischen Ausgrabungen deshalb nicht ab, weil ihre Bodenfärbung mehr oder minder der Ackerkrume gleich und ihr Inhalt — in erster Linie die Tierknochen — vergangen war. So viel scheint sich mir aus den Erwägungen, die ich eben angestellt habe, herauszukristallisieren, daß die wenigen Tierknochen, die bisher in der Tripolje-Kultur gefunden worden sind, keinen Maßstab abgeben über den Umfang der in ihr betriebenen Viehzucht. Sie braucht gar nicht so sehr gegenüber dem Ackerbau zurückgelegen zu haben, wie man anzunehmen geneigt ist ; es wäre sogar möglich, daß sie gleichberechtigt neben dem Ackerbau gestanden oder ihn an Intensität übertroffen hätte. Solange es nicht gelingt, beide Komponenten in ein berechenbares Verhältnis zueinander zu bringen, dürfte es verfrüht sein, auf dieser nicht abwägbaren Basis aufzubauen und aus ihr die Gentilstruktur des Tripolje-Kreises erschließen zu wollen.

Unter den Haustierknochen stehen die vom Rind weitaus an der Spitze. Die Knochen aus 5 Fundorten des Tripolje-Kerngebietes z. B. verteilen sich

auf 37 % Knochen vom Rind, 23 % vom Schwein, 15 % von Schaf oder Ziege, 6 % vom Pferd, 5 % vom Hund und 14 % von Wildtieren. Die Rinderknochen von Kolomijščina betragen 67 % der gesamten Ausbeute an tierischen Knochen¹⁰. Daß Rinderzucht gegenüber der der anderen Haustiere eine Vorrangstellung innehatte, ist als erwiesen anzusehen. Zum gleichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir uns das zahlreiche Vorkommen von tönernen Rinderplastiken vergegenwärtigen, oder wie beliebt es war, Rinderfiguren auf die Wand der Töpfe aufzumalen und Rinderköpfchen auf Gefäße aufzusetzen. Kein anderes Haustier ist derartig herausgestellt gewesen. Den Rinderfigürchen — vielleicht auch den übrigen Darstellungen — wird man kultische Bedeutung nicht absprechen können. Und hat das Rind bei religiösen Handlungen einen gewichtigen Platz eingenommen, so ergibt sich als selbstverständlich, daß es sich auch im täglichen Leben der Tripolje-Leute besonderer Wertschätzung erfreute.

Ist bei ihnen erst mit größeren Beständen an Rindern zu rechnen, so findet ihre Dorfform eine sinnvolle Erklärung. Der große freie Platz, der von einem Kranz von Gebäuden umgeben und nur in der Mitte durch 1 - 2 Großhäuser — und höchstens noch von einigen Kleinhäusern, wie in Kolomijščina — unterbrochen war, könnte der Rinderherde und allerdings auch den übrigen Haustieren vorbehalten gewesen sein. Um die Tiere als kostbarsten Besitz vor Überfällen durch Mensch und Raubwild zu schützen, kam man dazu, die Häuser im Kreis oder Oval anzuordnen, und konzentrierte auf diese Weise die Bewohner an die Außenfront des weiten Dorfplanes, gewissermaßen auch zum Schutz der Herde. Dann müßte noch der Raum zwischen den einzelnen Häusern durch ein Verhau gesichert oder das ganze Rund von einem Zaun oder einer Palisadenwand umgeben gewesen sein¹¹. Die Völkerkunde liefert Parallelen zu derartigen Vorkehrungen. So berichtet O. G. S. CRAWFORD von dem marokkanischen Stamm der Beni Mguild, daß bei ihnen die Zelte im großen Kreis um das Vieh aufgeschlagen werden, und daß das Gehege dadurch vervollständigt wird, daß man die Behausungen durch Reihen von Dornengestrüpp miteinander verbindet¹². Es bereitet keine große Mühe nachzuweisen, ob der eben geäußerte Gedankengang zu Recht besteht. Man braucht nur die Phosphat-Methode zur Anwendung zu bringen. Zeigen sich innerhalb des Häuserkranzes einigermaßen gleichmäßig verteilt wesentlich höhere Phosphatwerte als außerhalb, dann kann die Phosphatanreicherung des Bodens nur von den Ausscheidungen der Tiere herrühren, die auf der freien Fläche eingefriedet gehalten wurden¹³.

Drei Punkte habe ich angeführt, von denen einer immer den anderen

¹⁰ HANČAR, l. c. p. 40.

¹¹ Siehe oben p. 69.

¹² O. G. S. CRAWFORD, *Antiquity* 7. 1933. pp. 344 ff.

¹³ W. LORCH, Die Anwendung siedlungsstatistischer Methode zur Analyse früherer Siedlungsbilder. *Geographische Zeitschr.* 1940. pp. 361 ff.; Id., Phosphatmethode. *Die Naturwissenschaften* 28. 1940. pp. 633 ff.; Id., Die Phosphatmethode im Dienste der Vorgeschichtsforschung. *Germanen-Erbe* 6. 1941. pp. 55 ff. u. 90 ff.

stützte, daß in der Tripolje-Kultur die Viehzucht, im speziellen die Rinderzucht, nicht so unwesentlich gewesen sein dürfte, als man gemeinhin annimmt. Zum Beweis dessen, was vorgebracht wurde, sind allerdings noch einige Vorarbeiten nötig. Sollten sie für meine Ansicht günstig ausfallen, so müßte man aufhören, den besonderen weiblichen Einfluß in den Gemeinwesen des Tripolje-Kreises zu betonen. Dort wo Rinderherden vorhanden sind, hat die Stellung des Mannes im Familien- und Sippenverbände ein größeres Gewicht. Selbst wenn jetzt die aufgeworfenen Fragen noch nicht restlos beantwortet sind, müßte m. E. das Vorgebrachte ausreichen, um sich von der Vorstellung abzusetzen, daß im Tripolje-Kreis matriarchalgenteile Struktur anzunehmen ist. Zweifel daran sind angebrachter.

Das Einzige, was als Positivum für das Überwiegen des weiblichen Einflusses gedeutet werden könnte, sind die tönernen Frauenfigürchen, die im Tripolje-Kreis in großer Menge vorhanden sind. Wie ein Tonmodell zeigt, hatten sie im Wohnraum zwischen Tür und Herd ihren Platz oder wurden sie, wie eine Tonplatte mit Löchern erkennen läßt, zu mehreren mit ihren spitz zulaufenden Beinen in diese eingesteckt im Hause aufbewahrt. Beide Belege verlangen als Erklärung, daß die Frauenfigürchen Idole waren, denen man Hochachtung entgegenbrachte und Verehrung erwies. Im Orient begegnen dieselben Gebilde. Da dort der Zusammenhang mit dem Magna-Mater-Kult späterer Zeit aufscheint, wird man für die Tripolje-Kultur die gleichen Voraussetzungen annehmen können, zumal die Verbindung über die Balkan-Halbinsel mit ihren vielen Frauenstatuetten klarliegt. Offenbleiben muß, ob in den Idolen Muttergottheiten oder Stammütter, Ahnfrauen zur Darstellung gelangen sollten. Die Begriffe können auch damals schon ineinander übergegangen sein. Jedenfalls bezeugen die Idole, daß man Mütterlichkeit und Fruchtbarkeit einen gebührenden Tribut zollte. Es ist damit aber nicht gesagt, daß eine solche Geisteshaltung große Vorrechte der Frau voraussetzte, wenn auch in keiner Weise in Abrede gestellt werden soll, daß der auf das weibliche Element ausgerichtete Kult Ehrerbietung und Wertschätzung der Frau zu ihren Lebzeiten bedingte.

Gewissermaßen als Gegengewicht dazu läßt sich auch für die Stellung des Mannes im Tripolje-Bereich ein gewichtiger Punkt buchen: Der erste Teil der Untersuchung war darauf abgestellt nachzuweisen, daß in einem Tripolje-Dorf nicht alle Familien oder Sippen gleichberechtigt waren, sondern daß eine vorhanden war, die Sonderrechte genoß. Ob in dem Haus — oder den zwei Häusern — im Mittelpunkt der Siedlung, das von den übrigen schützend umgeben wurde, der Dorfälteste oder der Priester sein Heim hatte — vielleicht lagen beide Funktionen in einer Hand —, ist von prähistorischer Seite aus naturgemäß nicht zu unterscheiden. Mit Hilfe von Belegen aus der Völkerkunde kann aber so viel aus dem Befund erschlossen werden, daß Bevorzugung einer Sippe oder Familie im Rahmen einer Dorfgemeinschaft nicht auf der Macht beruhte, die sich eine Frau, sondern nur ein Mann auf Grund irgendwelcher körperlicher oder geistiger Leistungen zu erwerben wußte. Da kein Sonderfall vorliegt, sondern schon eine Gesetzmäßigkeit, daß Häuser bevorzugt angelegt und damit die Insassen herausgehoben waren,

macht sich darin auch ein gewisser Führungsanspruch des Mannes schon zur Hochstufe der Tripolje-Kultur bemerkbar.

Das bisher Vorgebrachte zusammenziehend, plädiere ich für folgende Auswertung: Im Tripolje-Bereich der Hochstufe braucht nicht der Ackerbau die Viehzucht bei weitem übertagt zu haben. Mehrere Gründe sprechen dafür, daß diese einen beachtenswerten Platz einnahm, so daß vielleicht sogar die beiden für den Nahrungserwerb wichtigsten Komponenten gleichberechtigt nebeneinanderstanden. Was als Ausdruck der matriarchalgentilen Struktur im Familien- und Dorfverband namhaft gemacht worden ist, konnte teils abgelehnt oder als unsicher hingestellt, teils auf das Maß zurückgeführt werden, das einer Frau in einem Bauerntum zukommt, welches auf Ackerbau und Viehzucht zugleich aufgebaut ist. In einer derartig ausgeglichenen Wirtschaftsform ist der Frau ein großer selbständiger Aufgabenkreis zugewiesen, der ihre Stellung stärkt, ohne daß es zu einem Übergewicht kommt. Schon eher lag es auf Seiten des Mannes, wird aber nicht so weit vorgetrieben worden sein, daß die Normalform überschritten wurde, welche sich als üblich erweist, wenn Ackerbau und Viehzucht einigermaßen ausgewogen vertreten sind. Daß eine Sippe in jeder Ansiedlung unter der Führung eines Mannes, der in bestimmten Fällen auch den übrigen Dorfsinsassen geboten haben mag, gewisse Vorrechte hatte, scheint mir gesichert zu sein.

6. Abwandlung der Gentilstruktur und Klimaänderung in der Endstufe der Tripolje-Kultur

In der Spätstufe der Tripolje-Kultur soll ein Umbruch im sozialen Aufbau erfolgt sein. An Stelle der Großhäuser mit ihren vielen Familien unter einem Dach wären kleinere Bauten getreten, die nur für eine Familie Platz boten, was als Ausfluß der Auflösung der alten Gentilstruktur aufgefaßt wird. Die Beispiele, die dafür gebracht worden sind, genügen aber nicht. Sie stammen zumeist aus dem Schwarzmeer-Gebiet, das nach SULIMIRSKI nicht mehr zum Tripolje-Bereich gehörte, oder aus dem nördlich an diesen anschließenden Kulturbezirk, der nach demselben Verfasser desgleichen nicht dazuzuzählen ist¹⁴. Sollten sich im wirklichen Tripoljeraum einwandfreie Belege finden, daß der Bau von Großhäusern gegenüber Kleinbauten aufgegeben worden ist, was durchaus möglich ist, so zeigt sich darin eine Abwandlung der bis dahin bestehenden Ordnung. Ferner wird von HANČAR darauf hingewiesen, daß in der Spätetappe das Schwein seine Bedeutung als Haustier eingebüßt hat¹⁵ und daß neben der weiterbestehenden Rinderzucht die des Schafes und Pferdes aufgeholt habe und z. T. sogar dominant geworden sei. Hier wie oben gilt die Einschränkung: Sollten nicht Beispiele aus den nord- oder südwärts anschließenden Kulturgruppen, sondern aus dem wirklichen Tripoljeraum gebracht werden, so würden sie zusammen mit der

¹⁴ Siehe oben p. 74 Anm. 9.

¹⁵ Bei der oben p. 76 wiedergegebenen Aufzählung wurden 23 % Knochen vom Schwein genannt.

Abänderung der Wohnbauten darauf hindeuten, daß Viehzucht gegenüber dem Ackerbau im Anstieg begriffen war, was wohl auch — wiederum nach Parallelen aus der Völkerkunde — ein stärkeres Hervortreten des männlichen Elements in der Führung von Familie und Sippe mit sich gebracht haben wird. Ist in der Tat der Anbau von Getreide zurückgegangen und haben Viehzucht und damit Weidewirtschaft zugenommen, so würde die Auflösung einer Tripolje-Dorfgemeinschaft zu verstehen sein; denn um Rinder- und Schafherden, die an Zahl der Tiere die eine Ackerbau und Viehzucht ausgeglichen treibende Bauernbevölkerung übersteigen, zu ernähren, sind große Flächen und wahrscheinlich auch Wanderbewegungen nötig. Das würde dazu geführt haben können, daß die einzelnen Familien und Sippen, die bis dahin in einem Dorf vereint lebten, sich loslösten und eigene Wege gingen, so daß sich der Zusammenhang verlor und das Ende der großen Siedlungen gekommen war. Die Familienverbände, die bis dahin unter einem Dach wohnten, mögen zusammengeblieben sein und neue Siedlungseinheiten kleineren Ausmaßes gebildet haben. Sie wohnten aber allmählich in einzelne Familien gesondert in kleineren Häusern. Weshalb sich diese Wohnweise als zweckmäßiger erwies als die Großgebäude, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht lag es daran, daß die Intervalle des Verlegens der Häuser sich wesentlich schneller folgten, als es beim Wanderbauerntum der Hochstufe der Fall war, und man doch mit der Zeit die mit dem Großbau verbundene Arbeitsbelastung scheute¹⁶, oder daß es nicht mehr nötig war, was mir wahrscheinlicher dünkt, weil in der sich neu zeigenden Wirtschaftsweise die Einzelfamilie und ihr Oberhaupt selbständiger wurden. Vielleicht haben auch Einflüsse von außen mitgewirkt oder Einwanderungen aus Nachbarkreisen.

Landnahme in den Tripolje-Kreis wird von der russischen Forschung strikt abgelehnt. M. E. ist über diesen Fragenkomplex noch nicht das letzte Wort gesprochen. Hier darauf einzugehen, würde zu weit führen, zumal der Gewinn bei dem augenblicklichen Stand der Forschung recht mager wäre. Allein den Übergang vom Wanderbauerntum zum Weidewirtschaftsbetrieb mit einer inneren Umwandlung der Tripolje-Menschheit zu erklären, ist reichlich farblos. Ein Faktor scheint mir dabei zu wenig berücksichtigt worden zu sein, nämlich die klimatischen Bedingungen.

HANČAR gibt an, daß der Löß, auf dem die Tripolje-Siedlungen der Hochstufe liegen, „als dem Waldwuchs ungünstige Formation einer breiten Entfaltung der Steppe zugrunde lag, die mit üppigem, auch monokulturem Wildgräserreichtum die Plateaus des zertalten Flachlandes weithin bedeckte, während Galeriewälder nur den Flußtälern und Trockenschluchten folgten“¹⁷. — Es ist schwer, die Meinung aus der Welt zu schaffen, daß der Lößboden waldfreundlich oder zumindestens Bewaldung nicht gerade günstig sei. Dabei liegen schon genügend Anzeichen dafür vor, daß er in früheren Zeiten Wald getragen hat und daß er wenigstens in Mitteleuropa und bei heutigem Klima „in kürzester Frist von Wald bedeckt wäre, sobald man ihn in Ruhe ließe

¹⁶ Siehe oben p. 72 f.

¹⁷ HANČAR, l. c. pp. 33 ff.

und nicht Jahr für Jahr beackerte¹⁸. Man mache doch nur den Versuch und überlasse ein Stück Lößboden und ein Stück Sandboden sich selbst und beobachte, auf welchem von beiden die Waldansamung sich schneller entwickelt und kräftiger gedeiht. Wenn selbst auf sterilem Sandboden in wenigen Jahrzehnten sich ein ausgedehnter Baumbestand bildet, wie ein Beispiel zeigt, wieviel mehr auf Löß, dem besten Boden, den man sich denken kann¹⁹. In trockenen Sommern ist der Lößboden infolge seiner Feinkörnigkeit fähig, Feuchtigkeit aus großer Tiefe an die Oberfläche zu ziehen und auf diesem Wege die auf ihm wachsenden Pflanzen mit Wasser zu versorgen, wenn sie auf anderen Böden schon dem Vertrocknen nahe sind. Setzen große, anhaltende Trockenperioden ein, wie sie in Teilabschnitten des Neolithikums bestanden, dann dürfte auch auf Löß der Wald — allerdings später als auf anderen Böden unter gleichen Bedingungen — gelichtet worden und vielleicht bis auf kleine Reste ganz verschwunden sein. Für die Löß-Schwarzerde-Gebiete Südrußlands ist ein solcher Vorgang anzunehmen. Nach wie vor bin ich der Ansicht, daß sie ehemals Wald getragen haben, und daß er, je höher das Optimum des Trockenklimas anstieg, um so mehr zurückging und der Grassteppe wich. Als die Tripolje-Leute zur Zeit ihrer Hochstufe Ackerbau und Viehzucht auf den Löß-Schwarzerde-Terrassen betrieben, sind m. E. noch große Baumbestände auf ihm und in nächster Nähe ihrer Siedlungen vorhanden gewesen. Für die Bandkeramiker hat K. SCHWARZ betont, daß sie in Wald oder in seiner Nachbarschaft ihre Siedlungen errichteten. Es besteht kein Grund, für die in ihrer Wirtschaftsweise verwandten Tripolje-Leute eine andere Umwelt als gegeben anzusehen. Sie brauchten Holz zum Bau der Häuser und zum Abkochen der Mahlzeiten; und sie besaßen ja auch das Schwein als zweitwichtiges Haustier. Es konnte in dieser Zeit nur gehalten werden, wenn als Futter Eicheln verfügbar waren; demnach wuchsen Eichen in der Nähe der Dörfer. Eine langanhaltende Trockenheit wird sich in Südrußland bei seiner kontinentalen Lage eher und schwerwiegender bemerkbar gemacht haben als bei den Bandkeramikern Mitteleuropas. Es ist durchaus möglich, daß der Rückgang des Ackerbaus im Tripolje-Kreis und das stärkere Heraus-treten der Viehzucht — falls die Nachrichten darüber beweiskräftiger fließen sollten — und daß die Veränderungen im Bilde der Dorfgemeinschaften und das Abwandern von den Hochflächen auf die Talterrassen und in die Auen — die Flüsse dürften nur noch wenig Wasser und selten einmal Hochwasser geführt haben — bedingt gewesen sind durch den Anstieg zum Optimum der Trockenheit, die dann der südrussischen Löß-Schwarzerde-Landschaft den

¹⁸ R. KÄUBLER, Junggeschichtliche Veränderungen des Landschaftsbildes im mittelsächsischen Lößgebiet. Wissenschaftliche Veröffentlichungen d. Deutschen Museums für Länderkunde. Leipzig. N. F. 5. 1938. pp. 73 ff.; Id., Zur Frage der früheren Bewaldung des mittelsächsischen Altsiedelraumes, u. Die Talform „Tilke“ als Rodungs-leitform. Beihefte für Erdkunde. 1949. H. 2. pp. 19 ff. u. 55 ff.; K. SCHWARZ, Lagen die Siedlungen der linearbandkeramischen Kultur Mitteldeutschlands in waldfreier oder bewaldeter Landschaft? Jahn-Festschrift. 1948. pp. 1 ff.

¹⁹ K. TACKENBERG, Beiträge zur Landschafts- und Siedlungskunde der sächsi-schen Vorzeit. KÖTZSCHKE-Festschrift. 1934. pp. 36 ff.

Charakter gegeben hat, den wir heute an ihr kennen, womit aber nicht gesagt ist, daß nicht in den Zwischenzeiten der Wald öfters von großen Teilen der Grassteppe wieder Besitz ergriffen hat, um einige Jahrhunderte später erneut Boden zu verlieren.

Auch das letzte Beispiel zeigt, wie die vorhergehenden, daß Befunde des Tripolje-Kreises eine andere Auslegung als die übliche erfahren können. Wir sind auch für ihn, obwohl er besser erforscht ist als andere jungsteinzeitliche Bezirke, noch weit entfernt, so viel Klarheit erreicht zu haben, daß von allgemein gültigen und anerkannten Ergebnissen gesprochen werden darf.

Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.)

(Suite) *

Par FRANÇOIS J. NICOLAS P. B.

Sommaire :

- I. Introduction
- II. Textes et commentaires
- III. Glossaire

I. Introduction

Les noms laudatifs des peuples bantous décernés au fondateur du clan et ancêtre éponyme sont connus. *L'isibongo* semble bien correspondre au *sondré*, non moins bien connu, des Môsé¹. Les surnoms-devises des L'éla se distinguent de ces sentences du fait qu'ils ne peuvent être utilisés comme noms de clan et être ainsi revendiqués comme noms patronymiques par tous ceux qui appartiennent à ce groupement. Au contraire, le surnom-devise est de facto utilisé chez les L'éla pour dirimer l'homonymie entre deux individus portant le même prénom et appartenant au même clan. C'est ainsi que, au village de Sëg'é du canton de G'ò, il est un *Besana* que tout le monde connaît sous l'appellation de *Besā-š'ē-vur-tòlo* : ce prénom, on l'a deviné, se décompose en prénom proprement dit : *Besā*, contraction de *Besana* (la syllabe ouverte étant seule admise en terminaison isolée, la voyelle finale est paragogique) et le surnom-devise de l'individu : *š'ē vur tòlo* (cf. ci-dessous N° 1) pour annuler une homonymie gênante. Nous ne pouvons pas imaginer un usage semblable du *sondré* des Môsé ni même peut-être de leurs *zab-yuyä* qui semblent moins répandus du fait de leur utilisation par une aristocratie de chefs. Dans notre cas, il faut noter que *Besā š'ē-vur-tòlo* joue d'un instrument à corde, inconnu, ou du moins très rare, dans le reste du *L'olo*, particularité qui aurait pu facilement être utilisée pour remédier à cette homonymie,

* Première Partie, v. *Anthropos* 45. 1950. pp. 81-118.

¹ H. BAUMANN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris 1948. pp. 139-140.
— SOLANGE DE GANAY, *Les devises des Dogons*. Paris 1941. p. 1. — G. ALEXANDRE, *Nabdem tūma la goama*. Lille 1953. pp. 46-49.

comme nous trouvons de fait, à T'algò, un *Beyō-wuri*, *Beyō* « qui-joue-du-sifflet », pour le distinguer d'un autre *Beyō*.

Le professeur MARCEL GRIAULE a donné du *tigé* des Dogons une définition descriptive que nous adoptons pour nos surnoms-devises : ils sont « à la fois titre d'honneur, devise, indigitamentum, flatterie, que l'on déclame à l'intéressé pour le qualifier, le remercier, l'encourager et dont l'effet est d'augmenter son *nyama* »². Nous faisons toutefois à cette définition un reproche : celui d'utiliser un terme imprécis, *nyama*³, pour caractériser la cause finale du terme défini. Mais il est absolument certain que le surnom-devise est déclamé (sur le sifflet surtout) pour causer un saisissement, un raidissement comparable à celui que produit le rythme des cuivres et des tambours sur une troupe qui défile⁴. A ce

point de vue l'usage de ces sentences comme indigitamenta par les devins reste encore à étudier, malgré les nombreux exemples que MAUPOIL⁵ nous a donnés.

La linguistique nous fournit des indications précieuses sur le mode d'action de ces adages qui, déclamés, ravigotent l'intéressé. On pourra remarquer qu'il est fait un usage fréquent des verbes *k'él*, *g'ér* qui signifient inhiber, être cause négative, interdire l'action à. Tel substantif dérivé du verbe *tòl*, ne pas être suivi d'effet, est employé sous trois formes différentes

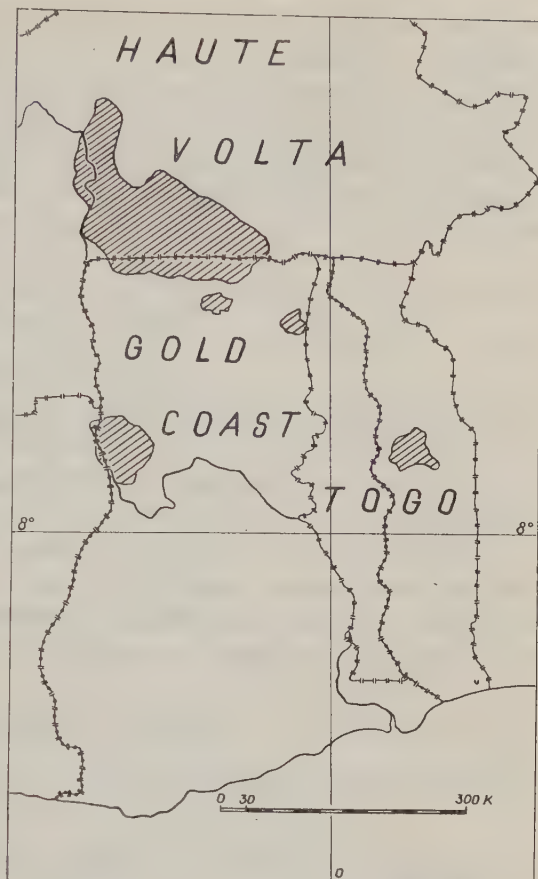


Fig. 1. Les aires des langues Grusi.

² M. GRIAULE, *L'alliance cathartique*. Africa (London) 1948. p. 253.

³ M. GRIAULE, *Masques Dogons*. Appendice. pp. 821-836.

⁴ L'étymologie de *zā-yil* que nous donnions (*Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta* [A. O. F.] *Anthropos* 45. 1950. p. 86) est à modifier dans ce sens. *zā* est un substantif dérivé du verbe *zō*, être agent ou patient d'un accroissement de forces intérieures, et non pas du verbe *zal*, de même que *bur* utilisé dans l'aire du dialecte septentrional, est un infinitif substantivé, qui signifie faire évoluer en crescendo, et ne dérive donc pas de *bu*. L'apocope fréquente des deux liquides nous avait induit en erreur. Il faut ajouter à la nomenclature des termes employés pour désigner les surnoms-devises, celui de *da-s'én* pl. *da-s'éna* 2^e cl. nom. appellation du père, qui semble faire allusion à l'imposition de l'adage à l'intéressé par son père.

⁵ B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris 1943.

tòlo, *twèla*, *twèlb'ũ* qui, toutes trois, avec une petite nuance, désignent la musaraigne à l'odeur fétide dont aucun carnivore ne veut. Ou encore c'est l'allusion à la petitesse qui protège du plus fort : le grain de sésame est trop menu pour être becqueté par le francolin. Ces considérations incitent le gaillard, qui entend son surnom-devise proclamé par le sifflet du héraut, à montrer sa force et sa vigueur en bondissant de telle sorte que le genou vienne frapper le creux de l'aisselle (ĩ *ně ma ĩ sãkepwél*).

II. Textes et Commentaires

1. *š'ě vur tòlo*.

Les fourmis rouges ont expulsé la musaraigne à queue de rat.

š'ě, pl. *š'én* : Ent. Dorylines anomma (?) Magnan, fourmis rouges très cruelles.

tòlo, pl. *twālél* : musaraigne à queue de rat, et dégageant une odeur fétide de musc : aucun animal ne touche à son cadavre. Ce nom laudatif a été collecté postposé à un prénom pour dirimer une homonymie : *Besã-š'ě-vur-tòlo*. (Village de Sěg'é, Canton de G'ò.)

2. *ék'ě kar~~ zě k'olo wu né*.

Le bruit que fait dans la calebasse le sorgho que l'on vanne de nuit excite en vain la concupiscence du gallinacé.

ék'ě : pour *kik'ě*, nuit, par haplogogie, phénomène extrêmement fréquent, pour *kik'é né*, dans la nuit, par contraction de la particule locative.

kar~~, onomatopée : bruit fait par les grains de sorgho tombant du van dans la calebasse placée au-dessous. Est prise substantivement.

zě wu né, locution signifiant : tendre les énergies intérieures, exciter la concupiscence, l'intérêt, l'attention...

Il peut arriver qu'une femme ait à vanner son sorgho de nuit : la chose est exceptionnelle, puisque le fait d'avoir à faire cuire la polenta le soleil couché est déjà fort mal vu. La locution *kik'ěsüélé kě* : femme qui prépare sa polenta de nuit, est injurieuse. Quoi qu'il en soit, les grains de sorgho tombant de nuit dans la calebasse de la vanneuse feront du bruit, et il excitera les convoitises de la poule qui repose en son poulailler tout proche, mais l'obscurité l'empêchera de picorer les grains projetés hors du récipient.

3. *bekila l'ě g'ě é bubwé ni*.

Le bouc n'a pas de main et (réussit quand même à crier) en trémolo.

bekila, pl. *bekilsé* : bouc. Nom composé, le second élément *-kila* étant aberrant, le nom des animaux mâles se formant normalement de *-b'a* quand le mâle est de taille supérieure à la femelle, et *-b'élé* dans le cas contraire. Peut-être faudrait-il rattacher *-kila*, du point de vue étymologique, à *kil*,

voix, cri dérivé du verbe *k'o*: faire entendre un bruit, une voix. Le composé signifierait donc : caprin qui crie.

bubwé, impf. de *bubō*: émettre des sons en trémolo, par saccades. Les humains ont recours à ce procédé pour donner l'alarme : la main droite battant l'air qui sort de la bouche, produit ce trémolo.

4. *kéb'a munkiri be nor ziwē.*

Le petit panier à farine de la femme active ne se couche jamais le ventre vide.

munkiri, pl. *munkīsé*: petit panier cubique, réduction du modèle courant et utilisé pour la farine, et les feuilles à brèdes.

ziwē nor, locution : m. à m.: passer la nuit famine. Se coucher le ventre vide.

La femme travailleuse a toujours soin de mettre de côté une poire pour la soif : elle moud plus de farine qu'il n'est nécessaire pour le repas des hôtes normaux. Le restant de farine est soigneusement conservé dans le *munkiri* qui se couche ainsi l'estomac bien garni.

5. *kéb'a mundélé be dē dala.*

Le superflu de farine de la femme travailleuse ne reste pas longtemps inutilisé.

mundélé, pl. *mundalsé*: farine superflue : qui reste inutilisée, et que l'on met en réserve.

La femme travailleuse ne lésine pas pour utiliser sa réserve de farine, pour cuire une polenta savoureuse à un hôte de passage.

Ces deux noms laudatifs sont propres aux femmes. (T'algò.)

6. *kik'ē g'égul zē wu né.*

Offrir de nuit, le contenu d'une poignée fermée cause de l'anxiété.

g'égul, pl. *g'égula*: contenu de la main fermée.

Il est fait allusion dans ce nom laudatif à l'usage suivant : quand un criquet tombe dans le feu du foyer, la femme qui s'en aperçoit ramasse l'insecte et le met de côté. Quand elle préparera des boulettes de brèdes (*n'āgō*), elle le mettra dans la main fermée d'un enfant et enverra celui-ci l'offrir à un des hommes de la mesnie : *Eyom nā be ī ziwē*, « Eyom m'envoie t'offrir (ces boulettes de brèdes) ». Qui se laisse prendre en acceptant le criquet roussi devra offrir aux femmes un repas de polenta à la viande.

Nom laudatif de Benini Baz'omo, notre informateur.

7. *n'ō p'ē épwéra pwē né o wo o nō dē mekilu ki.*

La vipère à cornes est étendue en terrain découvert et dit qu'elle attend l'homme marqué par le destin.

n'ō, pl. *n'émé*: Bitis lachesis, vipère à cornes, ou heurtante:

épwéra, pl. *épwersé*: terrain nu, découvert, sans végétation. Par haplogie pour *popwéra*.

mekilu, pl. *mek'ūli*: action d'une cause négative: inhibition, malheur, adversité.

Ce nom laudatif est le reflet d'une croyance selon laquelle apercevoir une Bitis lachesis en terrain découvert alors que celui qui vous précède ne l'a point vu est un très mauvais présage.

8. *z'énekòlo pòlé sòlò*.

Les calices d'*Hibiscus sabdariffa* renforcent l'acidité du *Tamarix indica*.

z'énekòlo, pl. *z'énekwélé*: variété d'*Hibiscus sabdariffa* dont on utilise les calices (*tāmpō*) pour donner plus d'acidité au vinaigre alimentaire donné par les gousses ou les jeunes pousses du *Tamarix indica*.

9. *ék'ē goro lim du zila*.

La colère que l'on ressent à trébucher la nuit dans un trou est plus forte que la confusion.

ék'ē: nuit, par haplogie pour *kik'ē*.

k'ézil, *yézil*, ou *zil*: honte, confusion.

Il est bien vrai qu'à trébucher la nuit dans un trou que l'on n'a pu voir, on éprouve plus de mécontentement que de confusion puisque la chute passe inaperçue.

10. *š'omo bwol be l'wiri k'é*.

Le terrier du porc-épic n'a pas d'issue de secours.

Le porc-épic n'a pas les mœurs des autres rongeurs que les L'éla poursuivent en éboulant la galerie de leur terrier: il ne peut se creuser, pendant qu'on le poursuit, cette issue qui lui permettrait d'échapper à l'homme son ennemi.

11. *mintafulu be ézwémé k'é*.

L'escarbille éteinte n'est pas attaquée par les vers.

mintafulu, pl. *mintafūli*: brindille calcinée que le vent transporte (m. à m.: feu qui ne brûle pas).

ézwémé, pl. de *ézō*: ver, asticot. Par haplogie pour *zezō*, pl. *zezomé*.

12. *k'ēkē g'uru k'él pēpa*.

On ne peut secouer (même si on n'a pas mangé à sa faim)
le plat offert par sa belle-mère.

g'uru, pl. *g'ūri*: corbillon de vannerie à bords plats dans lequel la polenta est présentée aux hommes. Les femmes utilisent le *boro*, pl. *bwéré* ou plat en bois.

k'él, v. obj. : être cause négative, inhiber.

pépa, v. obj. : frapper des coups successifs.

Ce nom laudatif formule une règle de convenance qui relève de la prudence la plus élémentaire. Chez soi, lorsqu'un homme a terminé son repas de polenta, il peut fort bien renverser le corbillon de vannerie dans lequel restent encore quelques miettes et tapoter le fond pour faire goûter au chien les reliefs de son repas : personne ne pourra s'en offusquer. Mais hôte de sa belle-mère, le gendre, en agissant ainsi, aurait tout l'air de donner à celle-ci une leçon. Secouer son corbillon signifierait que la quantité de polenta servie n'a pas été suffisante, et cette injure à la belle-mère pourrait causer la désertion du foyer par la femme.

13. *kwémé ki k'él nāk'é*.

La cuisse de l'oiseau inhibe l'ancien.

La cuisse de toute pièce de gibier est, de droit coutumier, la part du doyen d'âge. Mais quand il s'agit d'un oiseau, la cuisse n'est pas la part la plus intéressante, l'aile étant plus volumineuse. L'ancien devra accepter la cuisse et souffrir qu'un plus jeune ait meilleure part que lui. On a remarqué l'allitération.

14. *k'èkē lu pòlé zìl*.

Les rites féraux de la belle-mère
ne peuvent qu'accentuer le dénuement (du gendre).

lu, pl. *lur* : rites féraux.

pòlé, impf. de *pòlo* : v. obj. : faire évoluer en crescendo : aggraver, activer (feu), élargir, évaser.

Tout gendre se doit de donner le plus d'éclat possible aux rites féraux de sa belle-mère : il offre une pièce d'étoffe qui peut servir de linceul, il participe à la fourniture des bêtes égorgées pour nourrir les musiciens, toutes choses qui ne peuvent qu'aggraver la misère dans laquelle il vivait.

15. *é dō neb'a tā g'él é yě yé*.

Le taureau qui a un rival aussi fort que lui ne défie plus au combat.

é, pron. pers. 3^e cl. nom., 3^e pers. sing. : représente *neb'a*.

dō, pl. *dwa*, adj. indéfini : autre.

g'él, v. obj. : lancer un défi, provoquer. *g'él é yě* : provoquer en avant, lancer un défi dans l'espace.

Allusion aux faits quotidiens de la sortie du bétail le matin. Le taureau qui ne se connaît pas de concurrent fait facilement le brave en lançant des beuglements provocateurs, mais dès qu'il se connaît un compétiteur de même force, il cesse ses bravades.

16. *twéla bi k'él wolé.*

La petite musaraigne inhibe le gourmand.

twéla, pl. *twélsé*: musaraigne qui dégage une forte odeur de musc. Aucun animal n'y touche. Diminutif de *tòlo*. Les jeunes du *Sorex* exercent déjà une répulsion. Le gourmand, qui mange volontiers de la viande de rongeurs, ne peut, malgré tout, consommer les petites musaraignes.

17. *dwa gulu swi lū ga.*

Le tambour de l'orage fait sursauter le monde entier.

dwa, pl. *dwér*: ensemble des phénomènes naturels en relation plus ou moins étroite avec la pluie.

gulu, pl. *gulné*: tambour sur cylindre à deux peaux (chèvre ou mouton). Beaucoup plus long que large. Attache indirecte à un seul cerceau de bambou recouvert d'écorces de chanvre. Passes en U avec ceinture au milieu. Intérieur de la caisse évidé en sablier. Porté suspendu à l'épaule gauche, il est frappé d'une seule baguette et simultanément sur la même membrane, de la main gauche (sauf pour le modèle réservé aux funérailles des femmes où deux baguettes sont utilisées). Usages profanes et rituels. Trois tailles: long, moyen, court. La batterie rituelle compte deux longs et un court pour les femmes, et deux moyens et un court pour les hommes.

18. *neboné be dana k'é.*

On ne met pas de bois protecteurs sous le fond du récipient de terre cuite.

neboné, pl. *nebwénsé*: récipient hémisphérique de terre cuite. Est utilisé pour les soins de propreté, ablutions, douches, mais aussi pour le transport des quantités importantes de sauce nécessaires pour les prestataires d'un travail d'entraide (*ézwa doma*).

déné, pl. *dana*: baguette de protection en bois de *Mitragyna inermis* fixé sous le fond des corbeilles de vannerie (*k'uru*) pour le protéger de l'usure. Deux baguettes sont fixées parallèlement par leurs extrémités: une cordelette de coton les traverse par un trou percé avec une aiguille rougie au feu, puis pénètre dans le fond de la corbeille et ressort par le côté de façon à utiliser comme point d'appui la bordure de ce fond. Les extrémités des *dana* dépassent de part et d'autre du fond et offrent ainsi une prise à la main de la femme qui veut maintenir sa charge sur la tête.

Il est évident que si ces baguettes de protection sont nécessaires pour protéger un fond de corbeille, elles sont absolument inutiles sous le fond d'un récipient de terre cuite.

19. *nekwéné yélé sulu mòn.*

La marmite est-elle placée sur les pierres d'âtre? L'estomac se réjouit.

nekwéné, pl. *nekwēšé*: marmite de terre cuite de forme sphérique. Dim. de *nekono*. On distingue suivant la destination la *gul nekwéné*, marmite à cuire la polenta de sorgho, et la *dom nekwéné*, marmite à cuire les sauces.

yélé, impf. de *yolo*, v. obj. et subj.: placer, coincer entre les pierres d'âtre. La semi-voyelle initiale ne semble pas originelle, et l'allongement de la voyelle médiane semble confirmer l'hypothèse de l'aphérèse de la consonne *k* initiale. Cf. le verbe *k'olo*: placer dans un angle.

mòn, v. obj. et subj.: faire apparaître les dents en écartant les lèvres: rire, sourire.

On tourne autour du pot dans l'espérance d'en avoir quelque lopin, encore faut-il qu'il soit mis sur le feu.

20. *vokwà k'él ziwér.*

Un bras tordu par ankylose ne peut être redressé
(comme on redresse un bois en le chauffant).

vokwà, mot composé de *vo*: bras + *kwà*, du verbe *kwar*: être retenu, immobilisé, en parlant d'un mobile. Bras immobilisé à son articulation.

ziwér, v. obj. et subj.: redresser l'axe d'un objet; *ziwér i nekwéné-ya*: remets ta marmite d'aplomb (elle risque de se renverser).

21. *wén yo be kuru dwi.*

Un sentiment intérieur ne fait pas pousser de bosse.

wén, postposition: contraction de *wu né*, dans, à l'intérieur de.
yo, pl. *ywén*: affaire, chose, préoccupation, soucis.

kuru, pl. *kuri*: bosse (étym.: chose dure).

dwi, impf. du verbe *du*: faire sortir de l'intérieur d'une masse.

Un sentiment intérieur (colère dissimulée, mouvement de passion) ne peut être connu de ceux qui vous voient comme ils verraient nécessairement une bosse.

22. *k'ékola bo o yo dwé.*

Le jour ne se trompe jamais sur son heure.

k'ékola: apparition du jour. Mot composé de *k'é*, terre + *kola*, verbe: se décoller, se détacher de.

yo, postposition: sur, au sujet de. Phonétiquement cette postposition assimile à sa voyelle -o le pronom qui précède, et celui-ci son à tour exerce la même influence sur la voyelle de la particule négative *be* > *bo*.

23. *k'ěkě kura k'él mòn.*

De la bosse de sa belle-mère on ne peut rire.

kura, pl. *kũĩsé*: bosse, gibbosité, dim. de *kuru*, cf. N° 21.

Même si les autres rient de la bosse de la vieille femme, le gendre ne peut les imiter: la belle-mère pour se venger n'aurait qu'un signe à faire pour reprendre sa fille, ou même celle-ci, pour laver l'affront fait à sa mère, prendrait-elle l'initiative de désertir le foyer conjugal. Ce nom laudatif est à verser dans la collection de ceux qui établissent les principes régissant les relations du gendre avec la belle-mère.

24. *én'ěla vũĩ be yi tũĩ.*

L'Élanion se procure une victime pour son sacrifice avant le coucher du soleil.

én'ěla, pl. *én'ělsé*: *Elanus coeruleus*, Elanion azuré, petit rapace qui vit de ses déprédations dans la basse-cour.

tũĩ, impf. de *tu*, v. obj.: terminer son cycle en arrivant au terme.

Le temps nécessaire à l'élanion pour se procurer la victime à immoler n'est pas long: pour lui point n'est besoin d'aller la demander ou la quêmander. Il n'a qu'à se servir en fondant sur un poulet et personne ne pourra l'en empêcher.

25. *pina na bil zũérsé.*

Le jeune *Khaya senegalensis* porte des fruits dont la coque durcit à maturité.

pina, pl. *pinsé*: dim. de *pinu*, *Khaya senegalensis*, Caïlcédrat. Sur la formation du diminutif de ce type, cf. N° 21 et 23 *kuru* < *kura*.

na, pl. *nér*: pied, plant, individu.

zũéra, pl. *zũérsé*: fruit qui ne mollit pas à maturité. Etymologie du mot à préciser.

Le fruit de *Khaya senegalensis* est fait d'une coque très dure à maturité: ce nom laudatif serait fort bien paraphrasé par le vers du « Cid »:

... aux âmes bien nées

la valeur n'attend pas le nombre des années.

26. *k'u yě be dur é koné.*

On ne peut se blottir pour laisser passer la mort.

k'u, infinitif pris substantivement: la mort.

yě, postposition: devant. Le même mot pris substantivement: face, visage. Est généralement suivi, quand il est utilisé comme postposition, de la particule locative *né*.

dur, v. subj.: idée de rapidité dans l'action exercée.

koné, v. subj., forme inchoative de *ko*. Idée générale: ébaucher une inclination, un mouvement incurvé, commencer à incliner la tête ou le tronc: se tapir, se blottir.

On ne peut fuir pour aller se blottir aux approches de la mort : le L'éla a trouvé dans la pensée de l'égalité de tous devant l'éventualité la plus redoutée sujet de joie et de louange.

27. *nebwēdwā k'él bāsé.*

On ne peut achever un malade qui traîne.

nebwēdwā, mot composé de deux adjectifs : *nebwē*, qui est affaibli, malade + *dwā*, ancien, qui dure.

bāsé, v. subj., dérivé de *bo*, pour donner la forme plurielle : faire arriver un cycle à son terme en posant plusieurs actions, achever, terminer. *ɿ nē siwē teto sé o gwē yé bāsé yé* : il est en train de tisser une natte et elle n'est pas encore terminée.

28. *én'éla vō be yi pi.*

L'aile de l'élanion n'arrive pas à cacher le soleil.

vō, pl. *vomé* : membre antérieur, patte, bras, aile.

pi, impf. de *p'u* : forme oppositive de *pu*. Mettre une surface sur l'ouverture : couvrir, fermer, boucher.

L'élanion a la réputation bien méritée de faire à peu près tout ce qu'il veut sans que personne puisse s'opposer à l'exécution de ses volontés. Cf. N° 24. Il y a cependant une limite à son pouvoir despotique, et cette pensée ne peut que réjouir celui qui est continuellement razié par le rapace azuré.

29. *ég'u gu lālé.*

La femme stérile a tué accidentellement une petite musaraigne.

ég'u, pl. *égir* : stérile, bréhaïne. Etymologiquement semble dérivé du verbe *g'u* utilisé dans le sens d'épouser, prendre femme malgré l'empêchement de consanguinité, être endogame (de bonne foi), fait qui causerait la stérilité de l'union. Il est intéressant de noter que les enfants peuvent en effet porter les prénoms *Beg'u*, fém. *Eg'u* quand le devin a réussi à écarter, par ce stratagème, les effets nocifs de cette union endogame.

gu, v. obj. et subj. : mettre fin à la vie ou à une opération. Ici : tuer par mégarde, une action volontairement occisive n'étant pas concevable dans notre cas.

lālé sans pl. : *Leggada* sp. La femme qui tue involontairement ce petit animal est censée devenir stérile à moins qu'elle et son mari ne se soumettent à la danse du *lālé* : mari et femme nus et les reins ceints d'une ceinture de feuilles dansent au son des tambours et se renvoient mutuellement la faute. Ce terme semble un emprunt à la langue mōré, cette même musaraigne étant appelée *kwélé* par les L'éla. G. ALEXANDRE, en effet, note dans son « Dictionnaire mōré-français », p. 449, ad verbum : « 1° sorte de petit écureuil qui vit sur les karités et se nourrit des fruits de cet arbre. Il est défendu de le tuer, si on en a tué un, on doit faire son *kouré*, et : 2° on doit appeler *lālé* le premier

enfant que l'on aura. Noms dérivés : *lādaōgho*, *lāmpoko*, *lāmbila*. » D'autres peuplades que les L'éla semblent avoir emprunté mot, croyance et pratique aux Môsé. A. PROST signale dans La langue Bisa, grammaire et dictionnaire (Etudes Voltaïques, Mémoire N° 1, Centre IFAN, Ouagadougou [Haute-Volta]) p. 137 : « *Lāl*. Musaraigne de taille très petite : 0 m, 054, queue : 0,04, se trouve dans les bas-fonds, les champs de patates, si on la tue par mégarde le premier enfant qui naîtra s'appellera *lāl* et on fera les funérailles de l'animal à ce moment-là. » L'anthroponymie des L'éla accuse également un prénom épïcène *Lāl*.

Qu'une femme stérile tue par mégarde cette petite musaraigne que lui importe ? La variante *beg'ēmbal gu lāl*, le célibataire a tué une petite musaraigne, souligne l'immunité des transgresseurs de l'interdit.

30. *fò k'élē lwēl é gig'oro*.

A la récolte le perroquet cherche à se faire tromper.

fò, pl. *fwar* : saison à laquelle le sorgho est mûr : fin de la saison des pluies.

k'élē, pl. *k'ēlsé* : désigne deux oiseaux : le *Poicephalus senegalus mesotypus*, perroquet à ventre orange, et la *Psittacula Krameri*, perruche verte à collier.

gig'oro, infinitif substantivé : forme plurielle de *do*. Faire agir inadéquatement, ou être trompé par une action inadéquate. Ici : être trompé par le bruit fait par les enfants qui gardent, à l'approche de la récolte, les champs de sorgho.

Le perroquet comme la perruche qui picorent le sorgho se laissent aller à une joie si bruyante qu'ils semblent solliciter l'attention du gardien.

31. *kibwélé be newolo wo k'é*.

On ne dépose point le corps d'un enfant dans le creux d'un arbre.

kibwélé, pl. *kibwalsé*, mot composé : *ki*, défunt + *bwélé*, petit.

newolo, pl. *newālē* : creux d'arbre. L'étymologie de ce mot semble être en rapport étroit, par le verbe *yal*, se déplacer pour atteindre un terme, avec la croyance que les âmes des enfants peuvent venir d'un arbre.

wo, postposition : dans ; par assimilation vocalique progressive pour *wa*.

Au début de sa vie comme lorsqu'il approche de son terme, l'homme ne peut être traité comme les animaux, cf. N° 27. Car le corps des petits animaux : chiot, chevreau, agneau, veau, est déposé dans le tronc creux d'un arbre, afin que les forces vitales libérées consentent à venir reprendre corps le plus rapidement possible in utero. On souhaite également voir les forces vitales de l'enfant mort en bas âge se réincarner, mais on ne peut traiter le petit corps comme celui d'un vulgaire animal.

32. *n'āš'ē gul k'el kesō*.

Même pour une amante on ne peut faire de polenta avec *Sesamum indicum*.

n'āš'ē, pl. *n'ās'ā* : Bot. *Sesamum indicum*, sésame dont les graines contiennent une huile comestible.

gul, pl. *gula* : polenta, bouillie épaisse de farine de sorgho ou de maïs.

kesō, pl. *keswéré* : 1^o Femme, épouse qui a été séduite et non pas obtenue après prestations coutumières, par opposition à *k'olo kě*. 2^o Femme chérie, amante à laquelle on ne refuse rien.

La graine de sésame est impropre à la fabrication de la bouillie consistante : elle passe même pour très mucilagineuse. Une seule graine tombant dans la bière de mil en préparation, la gâterait complètement en lui communiquant ses propriétés.

33. *nātu du k'ém ful*.

On ne peut incinérer vif un éléphant pour en faire un remède.

nātu, forme adjective de *tu* : éléphant.

du, v. défectif : avoir une supériorité qualitative ou quantitative.

ful, v. obj. et subj. : exercer une action destructrice, annihiler. Ici : pris substantivement et précédé de son complément *k'ém*, remède, incinérer vif pour utiliser les cendres à des fins magico-médico-religieuses. On incinère vif pour capter certaines forces vitales ou propriétés de l'animal. C'est ainsi qu'on traite le couple de caméléons surpris in copula pour capter les forces de génération d'un animal qui passe pour avoir des portées de 70 à 80 petits. On incinère ainsi chat, lièvre, singe, mais un éléphant ?

34. *kon dé ma z'ér nāk'é tē*.

Celui qui est constitué en dignité ne consent à se lever que pour les honneurs.

kon dé ma, locution : il convient, *decet*, c'est une démarche que seul l'ancien peut faire.

z'ér : v. obj. et subj. : forme causative de *z'ō* : faire passer l'objet à un niveau supérieur. Ici : faire se dresser sur son séant, faire lever.

Seule la pensée des honneurs à recevoir est capable de déterminer l'ancien ou doyen d'âge à se lever, les travaux des champs le laissant indifférent.

35. *ég'èkě kwara kurna g'a*.

Les volontaires pour creuser les trous des pilotis du grenier de la veuve sont nombreux.

ég'èkě, pl. *ég'èkana* : femme veuve, devenue libre par la mort de son mari : c'est, en fait, le seul héritage, mais fort convoité, laissé par le défunt.

kwara, pl. *kwarsé* : grenier de nattes de paille sur pilotis.

kurna, n. d'agent pluriel du verbe *ku* : creuser. Noter par comparaison avec la forme *kura* dans la locution *sě kura*, creuseurs d'or, nom d'une peuplade de la région de la mine d'or de Poura, la présence d'un *n* épenthétique.

Le mot qui traduit veuve en L'élé n'a pas, en cette langue, les résonances auxquelles la Bible nous a habitués. C'est avant tout une épouse en puissance prochaine, qu'il faut attirer en se faisant aimer : les services rendus, comme les petits cadeaux, entretiennent l'amitié.

36. *kě besoné z'é bwol ni né.*

Les enfantillages de la femme ne cessent que sur le bord de la tombe.

besoné, substantif de la 2^e cl. nominale, dérivé de *besona*, pl. : enfants. Il signifie : manière d'agir des enfants, comportement des non-adultes. Etymologiquement, ces noms ont une origine commune avec *ésō*, femme en couches.

bwol, pl. *bwola* : 1^o Trou, ouverture, passage. 2^o Tombe, tombeau. On distingue, de haut en bas, deux parties dans le tombeau des L'éla qui est une sépulture commune : le *lubol-zō* (m. à m. : mortier du tombeau) ou puits d'accès ou de descente à parois sensiblement verticales, et le *lubol-zili* (m. à m. : puits du tombeau) ou chambre funéraire de forme tronconique comme le fond de tous les puits. Ce tombeau est toujours creusé sur l'emplacement d'une ancienne mesnie dont les cases éboulées forment tertre. La pratique de la sépulture commune semble avoir été assez générale ; cf. J. SAUVAGET, Les épitaphes royales de Gao (Revue des études islamiques 1948. 1. p. 9) : « ... pourquoi tous les personnages portant le titre de roi — souverains suprêmes ou souverains locaux — étaient-ils enterrés en un même lieu et même, autant qu'il semble d'après les informations reçues, dans un même caveau ? Fau-

drait-il expliquer le fait par une coutume antérieure à l'introduction de l'Islam, par une certaine structure tribale ou familiale ? »

— R. S. RATTRAY, The tribes of the Ashanti hinterland. Oxford 1932. Vol. II, p. 445, signale le même usage chez les Lober (Lobi) et donne un schéma du tombeau qui se rapproche beaucoup de celui des L'éla. H. LABOURET, Les tribus du rameau Lobi. Paris 1931. p. 323, avait déjà noté ces coutumes. Un détail linguistique peut éclairer les précisions données par RATTRAY pour l'ouverture d'un puits nouveau : décaper le sol dans les limites de la circonférence tracée à terre se dit *bwar*, comme s'il s'agissait de décalotter une masse creuse, v. g. une calebasse, ou pratiquer une ouverture dans le mur d'une case nouvellement construite ; ces deux opérations en effet emploient normalement ce verbe.

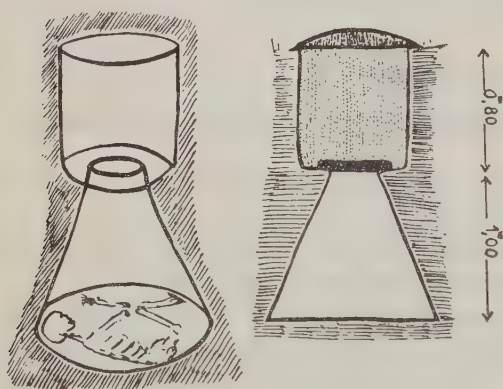


Fig. 2.

Tombeau des L'éla. (Vue cavalière et coupe.) Cf. L. DESPLAGNES, Le plateau central Nigérien. Paris 1907. Pl. XXX, fig. 59 : N^o 19. Tombe de Latokoro (Hondon Houdia) ; 20-21. Tombes Gourmankés et Songhoï ; 22. Tombe de Mossi ; 33. Tombe des plaines de l'ouest ; 34. Tombe sous tertre naturel dans les plaines du sud. M. DELAFOSSE, Haut-Sénégal Niger. Paris 1912. T. III, p. 170, note 1 : « Chez certains peuples, les morts sont enterrés dans les habitations, chez d'autres, les tombes sont creusées en dehors du village ; presque partout, une logette est pratiquée dans l'une des parois de la tombe et le corps, enveloppé dans une natte, est glissé dans cette logette couché sur le côté droit, la tête au sud et la face regardant vers l'est ... »

Il faut noter un détail important : seul le puits d'accès au caveau est comblé. Une pierre plate utilisée comme dalle est posée dans le fond de ce puits pour obstruer le trou de passage et supporter la terre de remblai.

Dans le caveau, le corps est étendu sur le sol, les jambes repliées en chien de fusil, la face tournée vers le levant pour un homme, vers le couchant pour une femme, la tête du cadavre étant toujours du côté sud : l'explication qui nous en a été donnée est la même que celle rapportée par RATTRAY, à savoir que, dans la nouvelle vie qu'ils vont mener, l'homme a besoin de connaître l'apparition du jour pour aller de grand matin aux travaux des champs, et que la femme au contraire règle la préparation de la polenta de sorgho sur le coucher du soleil.

37. *dwa b'a nāk'é zōmsé.*

L'ancien (malgré son courage) sursaute au coup de foudre.

b'a, v. obj. et subj. : produire un son très fort.

zōmsé : v. subj. : tressaillir, sursauter.

38. *benebwélé be g'é ka.*

L'ânon (dès sa naissance) a la force de rentrer à la maison.

benebwélé, pl. *benebwalsé* : ânon. Mot composé : *bena*, âne + *bwélé*, petit. *g'é*, pl. *gir* : demeure, case. Le singulier est probablement une contraction de *gi-ya*, la case. *g'é* et *gi* suivis de la particule locative *né* deviennent *g'ē* ou *g'én*.

ka, v. subj. : cesser de se mouvoir, de se déplacer. Forme locution avec *g'é* rester à la maison, ne pas sortir de la mesnie ; cf. *kala*.

Quel paysan ignore que le jeune veau doit passer une bonne dizaine de jours à l'étable avant de pouvoir accompagner sa mère aux champs, tandis que l'ânon peut, dès le jour de sa naissance, sortir avec l'ânesse ? Le paysan L'éla en sait plus long encore : il a remarqué que la délivrance de l'ânesse est toujours très facile. De là la croyance que voir une ânesse mettre bas, c'est, pour une femme, capter à son avantage cette facilité à être délivrée, et pour l'homme la possibilité de communiquer à son épouse cet avantage.

39. *kōdō be neboné g'élé.*

On ne peut transformer un gros récipient de terre cuite en seau à puiser en y fixant un cerceau de lianes.

kōdō, pl. *koldār* : cerceau de lianes que l'on fixe à l'intérieur et perpendiculairement au plan de l'ouverture d'unealebasse pour la transformer en ustensile à puiser l'eau du puits.

On a remarqué la réapparition, au pluriel, de la liquide *-l-* syncopée au singulier.

g'élé, impf. de *g'olo*, v. obj. : assembler deux objets de façon à former un angle, mettre un objet dans une fourche.

40. *lūmekoro g'ér dūi*.

En temps de disette on ignore son parent.

lūmekoro, pl. *lūmekārē* : disette, famine. Mot composé : *lū*, monde + *me* pour *be*, négation + *koro*, inf. substantivé (*kworo*) arranger, réparer.

Le composé signifie littéralement : monde non arrangé, et sous une forme positive : perturbation.

g'ér, v. obj. : exercer une action d'inhibition sur.

dūi, pl. *dwa* : descendance, progéniture.

En période de disette l'instinct de conservation de l'individu étouffe la voix du cœur et de la nature qui porte les parents à se priver en faveur de leurs enfants.

41. *soma ni p'ò be kik'élé*.

La piste qui arrive au pied de la montagne ne peut écarter celle-ci.

ni, pl. *n'a* : bouche. Ici : bord, bordure, côte.

kik'élé, impf. de *kik'olo*, v. obj. et subj. : faire glisser une surface sur une autre, déplacer en faisant glisser.

La piste ne peut dire à la montagne qu'elle aborde : Ecarte-toi. Elle est obligée de l'escalader ou de la contourner.

42. *tūēlb'ū k'u g'a ék'él wa*.

La musaraigne musquée de rat est morte
au beau milieu de la clairière (et pas un animal n'y touche).

tūēlb'ū, pl. *tūēlbin* : musaraigne à queue de rat ; cf. N° 16.

g'a, pl. *g'ér* : clairière, espace dénudé entre les bosquets.

ék'él pour *kik'él*, par haplologie : milieu, centre.

43. *k'u nē be nebwē š'é*.

On ne peut laver un malade avec l'eau qui a servi aux ablutions d'un défunt.

k'u, infinitif substantivé : cadavre.

nē, pl. *nana* : eau, liquide.

š'é, impf. de *š'o*, v. obj. : rendre son corps propre en le lavant.

Pour lotionner le corps d'un défunt on fait chauffer de l'eau : ce qui en reste dans la marmite sur le feu ne peut être utilisé pour soulager, par une ablution, un malade qui en mourrait certainement. Cette eau est censée douée du pouvoir de chasser du corps les forces vitales.

44. *g'ang'oro k'ē gòà*.

La nocivité de celui qui inhibe les forces est vaincue.

g'ang'oro, pl. *g'ang'ééré* : surnom du lion. Mot composé de : *g'an* ou *g'en*, forces vitales, intérieures + *g'oro*, n. d'agent de *g'ér* ; cf. N° 40 : celui qui surmonte les forces, qui exerce une action d'inhibition sur les forces.

k'ě, pl. *k'ā*: amertume, action nocive. Dérivé de *k'ě*, v. déf.: être amer, nocif.

gòā, parf. de *gò*, v. obj. et subj.: être contraint d'abandonner une action en cours sans pouvoir la mener à bonne fin. Subir une contrainte brutale de ce genre.

45. *ézüni bi tu zi wa.*

Un jeune *ézüni* est pris dans la nasse.

ézüni, pl. *ézunsé*: Ichty. poisson, espèce indéterminée, extrêmement redouté. La piqure des rayons de la nageoire dorsale est censée causer la mort. Noter l'haplologie *ézüni* pour *zuzüni*.

46. *n'āš'ě k'él lua.*

La graine de sésame nargue le francolin.

lua, pl. *lur*: Ornith. *Francolinus clappertoni*, francolin.

De fait, une graine de sésame à terre ne peut être picorée par le francolin.

47. *gul z'u tòmo yir wa.*

La polenta n'a pas pris consistance, et il ne reste plus que des cendres.

z'u, parf. du même verbe. Forme oppositive de *zu*. N'avoir pas pris consistance, homogénéité.

tòmo, pl. *tòmdé*: cendre.

C'est en incorporant progressivement de la farine à la bouillie de mil que la femme L'éla donne à la polenta la consistance voulue: mais que la farine vienne à s'épuiser avant que cette bouillie ait acquis l'homogénéité désirée, la cuisinière pourra-t-elle utiliser les cendres du foyer?

48. *épua na zĩ twéla.*

C'est la femme enceinte qui porte la plus grosse part des soucis.

épua, pl. *épur*: femme ou femelle enceinte.

zĩ, impf. de *z'ũ*, v. obj. et subj.: faire usage de ses forces pour porter un fardeau.

twél, pl. *twéla*: préoccupation, soucis, réflexion. Dérivé du v. *twél*, suivre à la trace.

L'enfant qui va naître vivra-t-il? Le devin saura-t-il lui trouver son origine afin de lui faire porter son nom de vie, le seul qui soit capable de satisfaire les forces vitales réincarnées et par le fait même de préserver les jours de l'enfant? Autant de pensées que la future mère retourne en son esprit: inquiétude qui n'affecte pas au même degré le père du petit être.

49. *ég'êkě neboné nẽ là ébwa dwa né.*

Le récipient d'eau préparé par la veuve a dispersé les prétendants.

là, parf. de *lò*, v. obj. et subj. : disperser sur une surface.

ébwo, pl. *ébwa* : par haplologie, pour *bobwo*, pl. *bobwa* : 1° Ephèbe, jeune homme. 2° Prétendant, amant.

né, postposition : particule du cas indirect.

L'épouse du polygame qui, à son tour, reçoit pour la nuit dans sa case son mari, lui prépare, à la tombée du jour, un récipient d'eau chaude pour les ablutions.

La veuve en préparant un récipient d'eau tiède et en l'offrant à l'un des prétendants à sa main fait connaître son choix. Les rivaux évincés n'ont plus qu'à cesser leurs assiduités.

50. *k'é dom be yā gila.*

Le serpent souterrain ne sort jamais de son antre sans raison.

k'é dom : m. à m. : serpent de terre. Animal mythique de très grande taille, vivant le jour dans une caverne et dont il ne sort qu'en pleine nuit (*kik'éswélé*) : qui le rencontre le reconnaît à ses yeux qui brillent comme deux escarboucles, mais cette rencontre est toujours mortelle. La bête peut s'approcher des cases : c'est ainsi que, lors de la préparation du beurre de karité, les coques des noix écalées ne sont jamais jetées à proximité de la mesnie mais loin en brousse, car ces écales pourraient servir, la nuit, de refuge à la bête qui ne manquerait pas de se saisir des forces vitales de l'enfant passant dans les parages.

yā, adverbe : sans intention, pour rien, sans préméditation.

gil, v. subj. : faire passer dans l'angle formé par les jambes ou les bras. Ici : se promener, circuler. L'*a* final est paragogique, la syllabe fermée n'étant pas tolérée en finale.

51. *dwa nẽ be sala tara.*

L'eau de pluie n'épuise pas le mucilage de *Ceratotherca* sesamoïdes.

sala, pl. *sāsé* : Bot. *Ceratotherca* sesamoïdes. Plante spontanée, la décoc-tion des feuilles donne un liquide riche en mucilage, très apprécié pour les sauces de la polenta de sorgho.

tar, v. obj. et subj. : réduire ou épuiser les principes actifs, les suc-s intérieurs. Pour l'*a* final cf. N° 50.

Les ondées de la saison des pluies ont beau délayer la plante à sauce, elles ne lui enlèvent point son mucilage.

52. *pwéldwī bin nor yir wa.*

Les fruits d'*Hibiscus esculentus* mis en réserve pour la semence ne sont pas touchés malgré la disette.

pwéldwī : fruits d'*Hibiscus esculentus* suspendus aux poutres de la case, mis en réserve pour la graine.

bin, subj. : durer le temps d'un cycle saisonnier complet, atteindre le cycle saisonnier suivant.

En période de disette, les réserves de semence pour l'année suivante (sorgho, mil, millet, maïs) sont consommées : mais comment utiliser, même pour calmer la faim qui vous tenaille, les fruits desséchés de l'*Hibiscus esculentus* ?

53. *pikili kwé dwa kē.*

Le génie de la montagne a enlevé la femme de la pluie.

pikili, pl. *pikilsé*, mot composé : *pi* pour *p'ò*, montagne, colline + *kili* pour *nekili*, génie, être mythique. Le composé désigne un gnome, héros civilisateur, qui habite l'antre de la montagne.

kwé, impf. de *ko*, v. subj. et obj. : faire un angle ou une courbe. 1° V. subj. : courber le tronc en avant : se courber, se pencher. 2° V. obj. : courber l'échine pour prendre ou ramasser. Par ext. : prendre ou ramasser. Avec *kē* compl. d'objet direct : prendre une femme à un autre clan, l'enlever en la séduisant.

Le génie de la montagne ayant ravi l'épouse de la tornade ne peut la mettre en sécurité que dans son antre : comment fera l'époux lésé pour récupérer l'infidèle ?

54. *épurýili swī nāk'é.*

La caille en se levant brusquement effraie l'ancien.

épurýili, pl. *épurýilsé* : Ornith. *Coturnix africana*. Caille.

swī, impf. de *su*, v. obj. : causer de l'effroi.

Personne n'ignore que par temps serein la caille ne se lève de terre qu'à un mètre environ de celui qui la dérange, et file droit. Cet envol brusque et in extremis ne peut que faire sursauter par surprise.

55. *ésō be mū kura.*

La femme en couches ne beugle pas (comme la vache qui a mis bas).

ésō, pl. *ésona* : femme en couches : elle porte ce nom trois jours si l'enfant est un garçon, quatre dans l'autre cas. Durant ce temps, toute occupation manuelle lui est interdite (comme d'ailleurs au père de l'enfant). Elle ne peut sortir de la case même pour faire ses besoins. Cette période est close par la tonsure des cheveux sur le front et la nuque.

mū, onomatopée : mugissement.

56. *lubesoa kwé k'ëtě.*

On ne prend le hérisson dans ses mains qu'avec précaution.

lubesoa, pl. *lubesor*: Zo 1. *Atelerix* sp., hérisson.
k'ëtě, adv.: avec précaution.

57. *nātu na be géré k'é.*

On n'entrave pas la patte de l'éléphant.

géré, pl. *gara*: entrave de corde, utilisée pour les chevaux et les ânes. Ce mot semble un emprunt. Cf. pour le mōré: G. ALEXANDRE, Dictionnaire mōré-français, ad verbum: *gādré*, pl. *gāda*. — Pour la langue des Dogons: M. GRIAULE, Jeux Dogons. Paris 1938. p. 80, note 2: *garu*.

58. *kokono be nē tē.*

On ne peut puiser avec une épuisette.

kokono, pl. *kokwëndé*: épuisette de vannerie, en forme de bonnet de police. Elle est faite de tiges de *Cymbopogon giganteus* assemblées de place en place par des liens de chanvre (*Hibiscus cannabinus*). Utilisée pour la pêche par les femmes, elle est maniée de bas en haut. On s'en sert également comme d'un grand tamis pour filtrer le liquide fixateur obtenu par dilution de gousses vides de *Parkia biglobosa*. Cf. TH. MONOD, L'industrie des pêches au Cameroun. Paris 1928. p. 334, fig. 78 B.

tē, impf. de *tō*, v. obj. et subj.: faire diminuer une masse décomposable (liquide, grains, farine, poussière) en y prélevant une certaine quantité.

III. Glossaire

(Les nombres renvoient aux noms laudatifs)

b'a, v. obj. et subj.: produire un son très fort. 37.
bāsé, v. subj.: terminer, achever. 27.
bekila, pl. *bekilsé*: bouc. 3.
benebwélé, pl. *benebwalsé*: ânon. 38.
besoné, n. de manière: enfantillage. 36.
bin, v. subj.: durer le temps d'un cycle saisonnier. 52.
bubwé, impf. de *bubwo*: émettre des sons en trémolo. 3.
bwol, pl. *bwola*: trou, fosse, tombeau. 36.
dana, pl. de *déné*: baguette de protection. 18.

dé < *ré*, suff. déterm. 2^e cl. nom. 34.
dō, pl. *dwa*, pron.-adj. indéf.: autre. 15.
dom, pl. *doma*: dans *k'é dom*, serpent. 50.
du: v. déf.: avoir une supériorité qualitative ou quantitative. 33.
dur, v. subj.: idée générale de rapidité dans le procès du verbe suivant. 26.
dwa, pl. *dwër*: tornade. 17.
dwi, impf. de *du*: faire sortir. 21.
dwi, pl. *dwa*: progéniture, graine pour semence. 40.

- é, pron. pers. 15.
ébwo, pl. *ébwa*: prétendant, amant. 49.
ég'èkè, pl. *ég'èkana*: veuve. 35.
ég'u, pl. *égir*: stérile, bréhaïne. 29.
ék'è: contraction pour *ék'é né*, de nuit. 2. 9.
ék'él: milieu. 42.
én'éla, pl. *én'èlsé* Ornith. Elanus coeruleus, élanion azuré. 24.
épua, pl. *épur*: femelle enceinte. 48.
épurýili, pl. *épurýilsé*: Ornith. Coturnix africana, caille. 54.
épwéra, pl. *épwérsé*: terrain nu. 7.
ésō, pl. *ésona*: femme en couche. 55.
ézūni, pl. *ézunsé*: Ichty. poisson, espèce indéterminée. 45.
ézwémé, pl. de *ézō*: ver, asticot. 11.
fò, pl. *fwar*: fin de la saison des pluies. 30.
ful, v. obj. et subj.: annihiler: incinérer. 33.
g'a, pl. *g'ér*: clairière. 42.
g'ang'oro, pl. *g'ang'ééré*: surnom du lion. 44.
g'é, pl. *gir*: case, demeure. 38.
g'égul, pl. *g'égula*: contenu de la main fermée: poignée. 6.
g'él, v. obj.: provoquer. 15.
g'élé, impf. de *g'olo*: assembler en faisant un angle. 39.
g'ér, v. obj.: inhiber. 40.
gèrè, pl. *gara*: entrave de corde. 57.
gig'oro, v. obj. et subj.: faire agir inadéquatement. 30.
gil, v. subj.: circuler. 50.
gòà, v. subj.: être contraint de cesser d'agir. 44.
gu, v. obj. et subj.: mettre fin à un cycle. 29.
gul, pl. *gula*: polenta de sorgho. 32.
gulu, pl. *gulné*: tambour. 17.
g'uru, pl. *g'ūri*: corbillon. 12.
ka, v. subj.: cesser de se mouvoir. 38.
kar~~, onomatopée: bruit fait par le sorgho tombant du van dans laalebasse. 2.
k'é: dans *k'é dom*, terre. 50.
k'ékola: apparition du jour. 22.
k'él, v. obj.: inhiber. 12.
k'élé, pl. *k'èlsé*: Ornith. perroquet. 30.
kesō, pl. *kesw'ééré*: amante. 32.
k'è, pl. *k'ā*: amertume, action nocive. 44.
k'ètè: adv.: avec précaution. 56.
kibwélé, pl. *kibwalsé*: défunt d'âge tendre. 31.
kik'élé, impf. de *kik'olo*: faire glisser. 41.
kōdō, pl. *koldaré*: cerceau de lianes, anse dealebasse à puiser.
kokono, pl. *kokwéndé*: épuisette. 58.
kon, pl. *wén*: chose. 34.
koné, v. subj.: se tapir, se blottir. 26.
k'u, inf. substantivé: la mort, un mort. 26. 43.
kura, pl. *kw'isé*: dim. de *kuru*, bosse. 23.
kurna, n. d'agent, pl., dér. de *ku*: creuser. 35.
kuru, pl. *kūri*: bosse. 21.
kwara, pl. *kwarsé*: grenier de paille. 35.
kwé, impf. de *ko*: faire un angle ou une courbe. 53.
là, parf. de *lò*: disperser, disloquer. 49.
lālè, subst. pl.: petite musaraigne. 29.
lu, pl. *lur*: rites féraux. 14.
lua, pl. *lur*: Ornith. Francolinus clappertoni, francolin. 46.
lubesoa, pl. *lubesor*: Zool. Attelerix sp. hériison. 56.
lūmekoro, pl. *lūmekārè*: cataclysme: famine. 40.
ma, v. déf.: être juste, convenir. 34.
mekilu, pl. *mek'ūli*: malheur. 7.
mintafulu, pl. *mintafūli*: brindille calcinée. 11.
mòn, v. obj. et subj.: rire, se moquer. 19.
mũ, onomatopée: mugissement. 55.
mundélé, pl. *mundalsé*: farine superflue. 5.
munkiri, pl. *munkisé*: petite corbeille à farine. 4.

- na*, pl. *nér*: pied, plant, individu. 25.
n'āš'ē, pl. *n'āš'ā*: Bot. *Sesamum indicum*, sésame. 32.
nātu, pl. *nātur*: éléphant. 33.
né, postposition: particule du cas indirect: datif et ablatif.
nē, pl. *nana*: eau, liquide. 43.
neboné, pl. *nebwénsé*: récipient de terre cuite. 18.
nebwēdwā: malade qui traîne. 27.
nekwéné, pl. *nekwēsé*: marmite. 19.
newolo, pl. *newālé*: creux d'arbre. 31.
nī, pl. *n'a*: bouche, bord, côté. 41.
n'ō, pl. *n'émé*: Erpét. *Bitis lachesis*, vipère à cornes. 7.
nor: famine, disette, faim, dans la loc.: *zwē nor*. 4.
pepa, v. obj.: frapper, donner des tapes, des coups successifs. 12.
pi, impf. de *p'u*: couvrir, boucher. 28.
pikili, pl. *pikilsé*: gnome, héros civilisateur. 53.
pina, pl. *pinsé*: dim. de *pinu*. Bot. *Khaya senegalensis*, caïlcédrat. 25.
pòlé, impf. de *pòlo*, v. obj. et subj.: faire évoluer en crescendo. 14.
pwēldwī: semence d'*Hibiscus esculentus*. 52.
sala, pl. *sāsé*: Bot. *Ceratotheria sesamoides*. 51.
sẁi, impf. de *su*, v. obj.: effrayer. 54.
š'é, impf. de *š'o*, v. obj. et subj.: se laver. 43.
š'ē, pl. *š'en*: Ent. *Dorylines anomma*? Fourmi rouge très cruelle. 1.
tar, v. obj. et subj.: épuiser les principes intérieurs. 51.
tē, imp. de *tō*: puiser. 58.
tòlo, pl. *twālé*: Zool. musaraigne musquée 1.
tòmo, pl. *tòmdé*: cendre. 47.
twél, pl. *twéla*: réflexion, méditation. 48.
twéla, pl. *twélsé*: dim. de *tòlo*: Zool. musaraigne. 16.
twélb'ũ, pl. *twélbín*: Zool. musaraigne de couleur sombre. 42.
twi, impf. de *tu*, v. obj.: terminer son cycle en arrivant au terme. 24.
vō, pl. *vomé*: patte, bras, aile. 28.
vokwā, pl. *vokwér*: bras ankylosé. 20.
wén, postpos.: dans. 21.
wo, postpos. < *wa*: dans. 31.
wu, fig.: sentiments intérieurs. 1.
yā, adv.: pour rien. 50.
yé, postpos.: devant. 26.
yélé, imp. de *yolo*, v. obj. et subj.: placer sur les pierres d'âtre. 19.
yo, postpos.: sur, au sujet de. 22.
yo, pl. *ywén*: affaire, préoccupation. 21.
zē, imp. de *zō*: dans la loc. *zē wu né*. 1.
z'énekòlo, pl. *z'énekwélé*: Bot. *Hibiscus sabdariffa*. var. ? 8.
z'ér, v. obj. et subj.: faire lever. 34.
zĩ, impf. de *z'ũ*: porter un fardeau. 48.
zila: confusion, honte. 9.
zōmsé, v. subj.: forme pl. de *zō*: tré-saillir, sursauter. 37.
z'u, b. subj.: ne pas prendre consistance, homogénéité. 47.
zwē, impf. de *zō*: passer la nuit. 4.
zwér, v. obj. et subj.: être redressé, revivifié. 20.
zwérsé, pl. de *zwéra*: fruit qui ne mollit pas à maturité. 25.

Religiöse Anschauungen und Bräuche bei den Wapogoro

Von KUNIBERT LUSSY O. F. M. Cap. und AGUILIN ENGELBERGER O. F. M. Cap.

Inhalt:

1. Einleitung
2. Gottesglaube
3. Ahnengeister und Ahnenkult
4. Entstehung der Kultstätten
5. Kulddiener
6. Gottesurteile
7. Der Kampf mit den Naturkräften
 - a) Der Regenmacher
 - b) Zauberméizin gegen Tiere
8. Krankheiten
9. Tod und Totenfeier
10. Schwarze Magie

1. Einleitung

Die folgende Beschreibung * der religiösen Bräuche und Anschauungen ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil sie fast ausschließlich aus Eingeborenenberichten¹ besteht. Die Gewährsleute gehören zum guten Teil dem Stamm der Wapogoro an und bevölkern das Mahengegebirge samt den Ebenen und Tälern ringsum². „Wer persönlich schreiben konnte, schrieb. Die alten Leute aber versah ich mit einem Sekretär, der im Kipogoro, der Stammessprache, alles genau aufzeichnen mußte, was sie erzählten. Lehrer übersetzten nachher diese literarischen Urprodukte ins Kisuaheli.“ Beide Vorlagen wurden benutzt, um den deutschen Text möglichst wortgetreu herauszubringen.

* Siehe auch KUNIBERT LUSSY, Die Wapogoro (Tanganyika-Territory). Notizen über Land und Leute. *Anthropos* 46. 1951. pp. 431-441.

¹ A. ENGELBERGER hat in einem Manuskript, „Unsere Neger“, Berichte von Eingeborenen gesammelt, aus dem die meisten Zitate entnommen sind. Dieses Manuskript wird demnächst als Vol. 13 der Micro-Bibliotheca *Anthropos* (MBA) erscheinen.

² *Ibid.* p. 1.

2. Gottesglaube

Es läßt sich schwer sagen, ob die Wapogoro einen gemeinsamen, alles überragenden und alles beherrschenden Gott kennen und verehren. Die Erklärung eines alten Mannes aus dem Nkonkotal läßt aber auf einen schwachen Glauben an ein höheres Wesen, dem die Funktion des Erschaffens zugesprochen werden kann, schließen. Er berichtet: „*Mpulayamlungu* (so war sein Name) heißt Gottes Nase. Da, wo die Sonne scheint, steckt *Mlungu* seine Nase durch die feste Himmelsdecke, die über der Erde liegt. *Mlungu* hat alles gemacht, den Himmel und die Erde. Er kümmert sich aber nicht mehr um seine Geschöpfe. Während der Trockenzeit, wenn der Himmel verschlossen ist, schläft Gott. Kommen die ersten Stürme und Gewitter der anbrechenden Regenzeit, ist *Mlungu* erwacht und brummt über die bösen Menschen. Wenn die starken Regen niederprasseln, fällt er herunter. Den Regenbogen stellt er als ein Zeichen seiner Unzufriedenheit an den Himmel, damit der Regen zurückgehalten werde.“

Der Glaube an einen höchsten Gott tritt bei den Wapogoro gegenüber anderen religiösen Vorstellungen im öffentlichen Leben auf jeden Fall stark zurück.

3. Ahnengeister und Ahnenkult

„Die Wapogoro ³ haben einen Ahnenkult reiner Prägung. Mehr aus Furcht denn aus Liebe sind sie aufs engste mit ihren Verstorbenen verwachsen und nennen sie direkt *wamlungu* ⁴, d. h. Götter, ohne aber Götzenbilder und dergleichen zu kennen. So hat jede Sippe ihre eigenen göttlichen Geister, die alles tun, um die Fortpflanzung und den Wohlstand ihrer noch lebenden Nachfahren zu sichern, mit denen sie sich durch gewisse Älteste (*mbui*, *wambui*) und Wahrsager (*wakoma mahoka*) in Verbindung setzt. Dafür aber ist diese um die Vorfahren ängstlich besorgt.

Die Ahnen haben ihre Eigenschaften und Gewohnheiten, ihre Interessen und Bedürfnisse, ihren Haß und ihre Liebe unverändert ins andere Leben hinübergenommen. Wer im Leben feindselig war, ist auch nach dem Tod einer der *shetani* (Teufel) ⁵, von denen es eine ganze Leiter gibt, von den leicht zu besänftigenden bis zu den unversöhnlichen *misiuka*. Wer im Leben wohlwollend war, gehört nun zur Kategorie der Engel (*malalika*). Alle diese Geister (*mahoka*) sind aber Götter, segnende oder fluchende, und sie wohnen mitten unter uns in Bäumen, im Busch und auf den Bergen, in Tierleibern und besonders in den Geisterhainen. Und wie einst hienieden, so begehren sie jetzt noch Speise und Trank, Tücher und Tanzfreuden; wehe denen, die ihnen solches versagen!“ Die Eingeborenen sprechen nicht leicht von ihrem

³ Ibid. p. 3.

⁴ *mlungu* sg.; *wamlungu* pl.

⁵ *shetani* ist ein Lehnwort des Kisuaheli aus dem Arabischen. Die alten Wapogoro kannten dieses Wort sicher nicht. Der oberste der bösen Geister ist der *lihoka*.

Glauben an die bösen Geister. Erst nach siebzehnjährigem Afrikaaufenthalt gelang es, ihnen durch Nachfragen einiges Wissenswerte zu entlocken. Die *visuka* wohnen an einem wüsten Platz, ihre Speise besteht aus Holzkohle und Tausendfüßlern. Zu ihnen gesellen sich die Menschen, die auf Erden Diebstahl, Ehebruch und Giftmischerei betrieben haben⁶. Die *visuka* sind die Helfer der Hexenmeister.

Aufschlußreich ist der Bericht des Altjumben MGOMBERE⁷:

„Seit uralten Zeiten sagten unsere Vorfäter immer wieder, die Geisterhaine seien eine sehr, sehr wichtige Sippschaftsangelegenheit. Von jeher seien die bekanntesten Geisterhaine⁸ gewesen: 1. bei Linkonu, 2. bei Chimweni, 3. bei Mlimba, 4. bei Madaya, 5. bei Mtati, 6. bei Chikolukolu, 7. bei Nkanu, 8. bei Chidulu. Das waren von Anbeginn die berühmten Wohnorte unserer gewaltigsten *mahoka* (Ahnengeister). Und besonders auf diese Plätze hatten die Leute ein sehr starkes Vertrauen, und ihre Hüter werden sogar heute noch weit mehr geehrt als die Sultane; und das wegen ihrer Kräfte und Medizinen. Und sowohl den Erwachsenen als auch den Kindern war es streng verboten, auf die *wamlungu*, die dort hausen, falsch oder leichtsinnig zu schwören. Und wenn man in der Nähe vorbeiging, durfte man nicht das Notwendige verrichten oder Wasser lösen. Und wenn irgend jemand seinen Freund fragt: ‚Wo ist die *ludewa*?‘ und jener Freund weiß, wo sie ist, so weise er dir nur mit dem Ellenbogen oder mit gekrümmtem Finger die Richtung, würde er es aber mit gestrecktem Finger tun, so könnte er nachher zur Strafe für seinen Übermut diesen Finger nicht mehr krümmen.“

Im Bericht folgen nun verschiedene Motive, aus denen die Eingeborenen zu den Geisterhainen wallfahren.

„Wenn einer als Ehebrecher oder als Giftmischer (*mchawi*) verleumdet wurde und er will sich dagegen wehren, so sucht er die *ludewa* auf und ruft die Verstorbenen als Zeugen seiner Unschuld an (*kuguta*). Zuerst kommt er zum *mbui* (Hüter des Heiligtums und Mittelsperson zwischen Lebenden und Toten) selbst und erzählt diesem sein Anliegen. Und nachher bringt ihn der *mbui* oder sein Sohn an jenen Ort. Die Menschen aber, die ihn anklagten, dürfen nicht mit ihm zur *ludewa* gehen, sondern müssen bei der Hütte des *mbui* dessen Rückkehr abwarten. Gut, man zeigt also dem Angeklagten die Richtung zur *ludewa*, damit er sich dort der Beschuldigung erwehre, und dann muß er vorausgehen, aber nicht dem Weg nach, sondern durch das hohe Gras. Und der, welcher ihn begleitet, geht für gewöhnlich hinter ihm. Auf diesem Weg zu den Geistern darf der Angeklagte keine Kleider tragen außer einem winzigen Lendentuch, die andern Gewänder läßt er beim Hause des *mbui* zurück. Wenn er sich nun im Gebüsch und Gras verliert, ist er sowieso ein Giftmischer⁹; aber sein Begleiter wird ihn wieder auf den Weg weisen.

⁶ Diebstahl, Ehebruch und Giftmischerei sind bei den Eingeborenen Hauptverbrechen.

⁷ Ibid. pp. 5-20.

⁸ Geisterhain: sg. *ludewa*, plur. *zindewa*.

⁹ Gottesurteil.

Wenn sie dann zuletzt die *ludewa* betreten, muß er sofort ins Geisterhäuschen hinein (*changa*), das dort erbaut ist, und darin pflegt er sich niederzulegen und hin und her zu wälzen und mit lauter Stimme zu heulen: ‚Ihr Geister! Die Sippe so und so hat mich der Giftmischerei bezichtigt, und darum bin ich nun hier, um euch als Zeugen gegen diese Anklage aufzurufen. Huuui!‘ So muß er nicht manchmal rufen, ja kaum zwei bis drei Mal, und wenn er dann doch ein Giftmischer ist, wird Regen fallen, ist er aber unschuldig, so fällt kein Regen.

Es gibt noch andere Zeichen, die nur der *mbui* kennt, sie sind sein Geheimnis¹⁰. Gut, wenn er sieht, daß der Angeklagte wirklich ein Unhold ist, wird er ihm nachher das Haupthaar nicht schaben, sondern nach der Rückkehr zu dessen Brüdern sagen: ‚Dieser euer Bruder hat meinen Göttern Mist gebracht. Jetzt sind sie zornig. Geht also nach Hause und holt zwei Ziegen, um sie zu befriedigen, und laßt euch Schutzmedizin kochen gegen ihren Zorn. Deshalb muß noch vor den Ziegen ein weißes Opferhuhn her und ein weißes Kleid, daß dann den *mähoka* gehört. Und jener, welcher die Geister fälschlich anrief, und seine Ankläger, alle sollen sich dann versammeln und dorthin gehen, wo jener war (in der *ludewa*), und daselbst sollen sie dann gemeinsam zuerst von der Medizin essen und dann vom Gastmahl, damit alle wieder eins seien.‘¹¹ Wenn aber die Ankläger sich weigern, von der Medizin zu nehmen, dann dürfen sie mit dem Angeklagten keine Speisegemeinschaft mehr haben, und sie müssen sich voneinander trennen, auch wenn es Brüder wären vom gleichen Vater und von der gleichen Mutter. Und sie werden getrennt ackern, und auch ihre Kinder werden getrennt ackern, und sie werden zuletzt zwei verschiedene Sippen sein. Und die Unversöhnlichen werden für ihre Familie eine andere *ludewa* wählen, um dort Opfer zu bringen und Heilmittel zu holen.

So ruft man also Geister zu Zeugen an in der Absicht, daß diese dann solche Verleumder umbringen möchten, welche da behaupten, man sei ein Giftmischer oder ein Ehebrecher oder sonst gefährlich. Wer aber solches *kuguta* wagt, obwohl er in der Tat ein Verbrecher ist, an dem werden sich die Götter gar bald rächen. Und so es an den Tag kommt, werden sie ihn überdies — wie gesagt — mit zwei Ziegen büßen lassen, oder wie es jetzt üblich ist, mit zwanzig Schilling. Seine Ankläger aber müssen nur ganz wenig bezahlen und erhalten dafür noch Schutzmittel, wovon sie selbst und die Weiber und die Kinder und alle Gebrüder essen, um sich gegen Rachepläne des Meineidigen zu feien¹².

Und der meineidige Götteranrufer muß etliche Jahre lang an jedem

¹⁰ Somit wird das Urteil ganz vom Belieben des *mbui* abhängig; es ist unter Umständen auch käuflich und partiisch.

¹¹ Nach der Bestrafung dessen, der die Götter zu Zeugen seiner Unschuld fälschlich anrief, versucht der *mbui* die Aussöhnung der beiden Parteien sowie jene zwischen Gott und dem Meineidigen. Gelingt es nicht, scheidet ein Teil aus seiner Kundschaft aus.

¹² Das öffentliche Ansehen ist nun dahin. Dieser Verlust wird schmerzen und verbittern (*ananzika*). Daraus entstehen Racheakte. Durch Racheakt befriedigen, besänftigen = *kutuliza*.

Opfertage (*lumezi*) ein Huhn zur *ludewa* bringen als Schutzmittel gegen den Zorn der Götter. Und Unglück wird ihn trotzdem bedrohen, bis er stirbt, und noch nachher schwebt es über seinen Kindern und Kindeskindern. Und wenn viel später jemand aus seiner Sippe wegstirbt, so gehen sie zum Wahrsager und befragen die Geister. Und er wird ihnen antworten: ‚Ein gewisser Gott wütet von alters her in eurer Sippe, weil ihn früher einmal einer der Eurigen fälschlich zum Zeugen angerufen hat. Macht euch also schleunigst auf und erbittet Schutzmittel beim *mbui*, sonst werdet ihr alle vom Erdboden verschwinden.‘ Sie begeben sich nun eilig auf den Weg, um vom *mbui* die Gegenmittel¹³ zu erkaufen.

Um aber den erzürnten Geist zu erkennen und die richtige Medizin zu treffen, muß der *mbui* zuerst mit seinen Göttern Rat pflegen¹⁴, und das geschieht im Traum. Er muß sich also im Schlaf erkundigen, und dann geben ihm die Geister im Traum Bescheid, wer da erbost sei: ‚Und wenn in der Sippe so und so wieder ein Mensch krank wird, so koche ihm diese und diese bestimmte Medizin.‘ Gut, der *mbui* wird dann diese Heilmittel für diese Sippe stets auf Lager halten. Aber für diesmal will er die Plagegeister sofort von den Geplagten nehmen. So formen sie am Rain ein großes Erdbecken und füllen es mit Wasser. Am oberen Rande lagern die Mitglieder der geprüften Sippe, und ins Wasserbecken läßt der *mbui* die unsichtbaren Geister steigen. Dann nimmt man das gemeinsame Opfermahl, und nachher sollen die lebenden Teilnehmer ohne zurückzuschauen eiligst bergaufwärts verschwinden, während der *mbui* die Stauwand einreißt und das herausschießende Wasser die Götter talabwärts trägt.

Wenn jemand Kinder auf die Welt bringt und das erste stirbt und das zweite ebenso, so wird er zum Wahrsager gehen, um zu erfahren, warum er kein Glück hat mit seinen Kindern. Und dieser wird gewöhnlich etwa antworten: ‚Wenn du willst, daß deine Kinder am Leben bleiben, so gehe zum *mbui*, damit er dir in seiner *ludewa* Arzneien koche.‘ Gut, so kommt der Mann zu seinem bestimmten *mbui* und erzählt ihm sein Mißgeschick, und wie er dann deswegen die Geister befragt habe. Und alsbald beginnt der *mbui* seine *dawa* zu bereiten, und ist sie fertig, so gibt er dem Kunden auch noch Zauberwurzeln mit nach Hause, damit er sie dort mahle und esse, sobald ihm ein böser Traum aufsteige. Wenn dann sein Weib nachher schwanger werde, so müßten sie wiederkommen und die Kur wiederholen, ebenso wenn sie geboren habe, — aber bald. Dann wieder, wenn das Kind sechs Monate alt sei, wenn es anfangs allein zu sitzen, seine Zähne durchbrechen und es die ersten Gehversuche mache¹⁵. Jedesmal sollen Vater und Mutter mit ihm kommen, damit der *mbui* das Kleine in die Arme nehme und auf den Boden setze und

¹³ Für Medizin oder Gegenmittel ist neben Kipogoro *mgota* das Kisuaheliwort *dawa* aus dem arabischen Raum eingedrungen.

¹⁴ Falls sich die Lebenden an die Ereignisse nicht mehr erinnern können, glauben sie den Ahnengeistern. Individuen verschwinden schnell aus dem Gedächtnis, kaum einer kann über die Großeltern hinaus Ahnen nennen. Sie werden deshalb immer in globo angerufen.

¹⁵ Um den bösen Geist für ständig zu bannen.

ihm einen Namen gebe. Und wenn es ein Mädchen ist, so kostet die Medizin eine Ziege, die noch nie geworfen hat; ist es aber ein Knabe, dann wird ein Bock entrichtet. Heutzutage bezahlt man für ein Mädchen gewöhnlich sechs und für einen Buben vier Schillinge weißes Geld ¹⁶. Aber für jedes Kind muß man erst bezahlen, wenn es so groß ist, daß es allein laufen kann. Jetzt bringt man dem *mbui* die Ziege oder den Bock, und er schabt dann dem Kind die Scheitelhaare weg, die man bislang stehenlassen mußte ¹⁷. Falls irgendein *mbui* mit seiner Zauberspeise nur zwei Kinder vermitteln kann und ihr dann die Kraft ausgeht, so wandern die Leute einfach zu einem andern *mbui*.

Wieder etwas anderes:

Wenn da ein Mitglied der Mgomberesippe früher einmal einen Pfeil auf einen Fremdsippigen schoß, so nahmen die Verwandten jenes Getroffenen den Pfeil und sandten ihn in die *ludewa*, zum Zeichen wider den Täter. Und wenn heute z. B. aus der Mgomberesippe jemand krank wird und man geht zum Wahrsager, so wird dieser melden: ‚Vor vielen, vielen Jahren hat einer von euch einen Mann umgebracht, und seine Gebrüder nahmen dann den Pfeil und legten ihn in die *ludewa*, und deshalb zürnen die Geister immer noch.‘ Nun forschen die Mgomberleute ein wenig in der Vergangenheit und fragen nach, und schließlich erinnern sie sich wieder an alles: Welchen Mann aus welcher Sippe man damals erschossen habe, und in welchen Geisterhain jene dann den Pfeil trugen. Ist die ganze Geschichte aufgefrischt, so ziehen die Mgomberleute eben dorthin, wo der Pfeil sein muß, und bringen dort ihre Opfer, um die Geister zu beruhigen.

In dieser Absicht wurde nämlich der Pfeil in die *ludewa* gelegt: Die Sippe jenes Menschen, der vom Pfeil getroffen wurde, wollte nicht Blutrache üben ¹⁸. So rief ihr Obmann: ‚Ich liebe den Krieg nicht, aber ihr, meine Götter, räumt auf mit dieser feindlichen Sippschaft.‘

Gut, darum geht also die bedrohte Mgomberesippe, um jene Geister zu besänftigen, zum besagten *mbui* und bittet um Vermittlung des alten Streites. Und der Hüter der *ludewa* pflegt folgendes anzuraten: ‚So, jetzt versammle die ganze Sippe, nicht einer darf fehlen und alle sollen zur Hütte des Ältesten kommen, damit ich zuerst bei euch daheim Medizin koche. Aber niemand darf sich in der Nacht vorher ins Ehebett legen, sonst wird sie keine Kraft haben.‘ Und am Morgen wird der *mbui* dann dorthin gehen und allen das Haupt scheren und sie darauf zum Fluß führen. Dort stauen sie zuerst einen kleinen See ab, worin sie sich dann waschen und wohinein sie zuletzt auch die abgeschnittenen Haare werfen. Und wird das Stauwehr eingerissen, fließt die Schuld mit dem schmutzigen Wasser davon. Vom Flusse heimgekehrt, fängt der *mbui* an, ihnen die *dawa* zu kochen. Nicht in der Hütte, sondern unter freiem Himmel pflegt man das zu tun, aber daheim.

Sind die Haare nachgewachsen, so erscheinen die Mgomberleute wieder

¹⁶ Silbergeld. Dazu kommen noch Kleinigkeiten anderer Art.

¹⁷ Durch das Verbot des Haarabschneidens (*mwiko*) sichert sich der *mbui* prompte Bezahlung.

¹⁸ Vielleicht wagen sie die Blutrache nicht und überlassen den Ahnengeistern den Strafakt.

vor dem *mbui*, und diesmal wird Opferbier gebraut, und die ganze Sippe muß hier in der *ludewa* sein. Die Haare werden aber diesmal nur an Stirne und Nacken wegrasiert. Endlich müssen sie am *lumezi* nochmal hingehen und beim Tanz und beim Biergelage mit den Göttern dabeisein ¹⁹. Zuletzt muß die Mgomberesippe selbstverständlich die Kosten bezahlen, fünfzig Senti pro Kopf; auch für die kleinen Kinder gilt das.

Wenn früher irgendeine Frau eine große Ehebrecherin war, gut, dann wirst du, ihr Herr, sie ergreifen und zum *mbui* führen. Und der *mbui* wird euch dann in die *ludewa* bis zum Geisterhüttchen bringen und du, der Mann, wirst dort mit lauter Stimme rufen: ‚So, ihr Götter, ich bin gekommen, um mein Weib scheren zu lassen, damit sie keinen Ehebruch mehr treibe. Sollte das wieder geschehen, so bitte ich euch, ihr Ahnengeister, die Hure umzubringen.‘ Oder du sprichst: ‚So bin ich gekommen, mein Weib scheren zu lassen. Von jetzt an soll sie ihren Brüdern nie mehr begegnen‘ ²⁰. Kurz, dieses Weib soll die Leute ihrer Sippe bis zum Tod nie mehr sehen, und selbst wenn der Vater stirbt oder der Milchbruder, so kann sie nicht zur Totenklage gehen, sondern mag zu Hause mit sich weinen. Und wenn sie doch geht, ohne daß sie selbst und ihre Verwandten zuerst von mir Gegenmedizin nehmen, die dieses Verbot aufhebt, und sie ißt dann mit ihren Leuten und trinkt Wasser in ihren Hütten, so werden ihnen meine Ahnengeister nachstellen, und sie müssen dann sterben. — Und wenn du deine Felder kahlbrennst, und das Feuer entflieht dir über die Ackergrenze hinweg in den Busch und wandert bis auf einen Berg, wo angebetet wird, dann wisse, daß du noch am gleichen Tag ein weißes Huhn zum *mbui* bringen und ihm bekennen muß, daß der Brand von deinem Felde ausging. Und dann geh nach Hause, suche ein weißes Tuch und bringe es ihm ebenfalls. Und der *mbui* wird noch am selben Tage, an dem das Feuer ausbrach, Korn zum Keimen legen, um Bier zu brauen. Und zwar muß das Korn zu gleicher Zeit keimen, wo auch das niedergebrannte Gras wieder anfängt auszuschießen, und so wird die unerquickliche Geschichte mit Opferbier gesühnt, und die Angelegenheit ist erledigt. So machte es der Lehrer Damian, als er durch Mißgeschick den Geisterberg des alten Mlimba anzündete ²¹. Und wenn eine neue Ernte reift, so ist es dem Eigentümer nicht erlaubt, etwas zu genießen, solange die Geister und ihre Hüter nicht davon gegessen haben, z. B. Mais, Hirse, Gemüse und Baumfrüchte. Falls du solches issest, bevor der *mbui* es getan hat, wird bald jemand in deiner Nähe sterben ²². Und die *wambui* werden dann behaupten: ‚Da

¹⁹ Da Weihegaben und Erstlingsfrüchte mitgebracht werden, ist das für den *mbui* der beste Tag.

²⁰ Die Verwandtschaft kann unter Umständen zum Ehebruch aufstacheln.

²¹ Es gilt als böses Omen, wenn der alljährliche Buschbrand einen Geisterhain ergreift und profaniert. Die Götter sind empört, wenn ihre Wohnstatt verwüstet wird, weshalb der ganze Berg unter Feuerverbot gestellt und sorgfältig bewacht wird; freilich oft vergeblich. Kann aber dem Brand gewehrt werden, so ist die *ludewa* bald von einem undurchdringlichen Dickicht umgeben, durch das nur ein einziger Weg möglichst verborgen zum Heiligtum führt.

²² Unter Umständen läßt der *mbui* einen umbringen, damit seine Prophezeiungen in Erfüllung gehen.

seht, unsere Götter haben diesen getötet, weil ihr uns die Ehre nicht erwiesen habt und wagtet, von der neuen Ernte zu essen, bevor wir anfangen.' Und jener, der das getan hat, mußte erst noch eine Ziege bezahlen. Und in Zukunft werden sich alle vor diesem Fehler noch mehr fürchten.

Unsere Alten pflegten zu pflanzen, sobald ein Gott den ersten Regen herunterwarf. Dann sproß die Saat sofort auf. Aber wenn nachher die Sonne zwei oder drei Monate sehr scharf schien, da fingen die *wambui* an, sich gemeinsam zu beraten. Mlimba nahm ein Tuch und ging damit zu Linkonu, und Linkonu legte es seinen Göttern hin. Dann nahm Linkonu ein Tuch — aber nicht dasselbe, welches Mlimba gebracht hatte — und schickte es zu Mtwanga, und dieser legte es seinen Göttern hin. Und so nahm Twanga ein anderes Tuch und schickte es zu Chimweni, und dieser nahm ein anderes Tuch und schickte es zu Madaya, und dieser nahm ein anderes und schickte es zu Mtati, und dieser schickte es zu Shikolukolu, und dieser eins zu Nkanu, und dieser eins zu Chiduhu. Und so trugen sie sich die Tücher zu mit den Worten: 'Ich opfere dieses Kleid, es ist mein Beitrag wegen der Sonne.' Jeder pflegte das gleiche zu sagen, und am Schluß kamen die *wambui* alle zusammen. Wenn es bald nachher regnet, so sind die Leute überzeugt, das geschehe infolge der Verhandlungen der Geistermänner mit ihren Göttern. Falls es aber trotzdem nicht regnet, so sagen sie, die erzürnten Regengeister seien eben nicht in ihren heimischen Hainen geblieben, sondern in die kühlen Flüsse gestiegen, wo sie schlafen. Gut, so werden also alle Menschen an den Fluß gerufen, und dort sollen sie Mtupa-Wurzeln ²³ graben, um dann damit den Geist zu suchen und ihn zu veranlassen, in seine *ludewa* zurückzukehren.

Eine heikle Sache und schwer! Deshalb müssen sich vom Vortage an alle Leute des ehelichen Verkehrs enthalten, jeder Mann und jede Frau soll für sich schlafen. Am Morgen begeben sie sich wieder an den Fluß, aber an einen großen Fluß, der breit ist wie der Luri. Und während sie nun die Mtupa-Wurzeln in den Fluß legen, muß sich ein besonders ehrenwerter Alter am Ufer hinstrecken und schlafen, aber so, daß seine Füße ins Wasser hängen. Und der eine Teil des Volkes versenkt ohne Unterlaß Mtupa ins Wasser, während sich der andere Teil in wildem Klagegeheul ergeht: 'Uuuui! Uuuui!' Und der erste Fisch, der gefangen wird, gehört jenem schlummernden Alten, der sich nun wieder erheben darf. Gut, bis zum Abend entfernen sie die Fische aus dem Fluß, und wenn sie dann anfangen heimzugehen, kann der Regen ganz plötzlich niederrauschen. Oft aber werfen sie zehn Tage lang Mtupa-Wurzeln in den Fluß, und der Regen kommt doch nicht. Dann sind eben die Geister nicht im Fluß, sondern anderswo auf der Wanderschaft. Dann sind z. B. die Geister des Linkonu zu denen des Mlimba hingegangen. Solches kann der Regengeist des Linkonu tun, wenn er zornig ist und den Bitten der Menschen überhaupt ausweichen will. Und er wird dem *mbui* Mlimba im Traum melden: 'Jetzt bin ich umgezogen und weigere mich, ferner dort drüben bei den Meinigen zu wohnen, denn sie haben mein Gewand ver-

²³ Eine giftige Wurzelart, die dazu dient, die Fische in den Gewässern zu betäuben.

loren. So bleibe ich hier.' Gut, sofort wird Mlimba jemanden zum *mbui* Linkonu schicken und ihm sagen lassen: „Dein Großvater selig befindet sich jetzt in der *ludewa* des Mlimba. Er ist nämlich erzürnt wegen dieser und jener Angelegenheit. Und wenn du eine Ziege hast, so bringe sie her.' Ein Vertreter der Linkonusippe wird sofort mit der Ziege kommen und den erbosten Ahnherrn zu besänftigen suchen: „Unser Freund! Wir haben nun dein Kostgeld hier bezahlt. Gut, so kehre doch wieder heim in deine Wohnung und mache uns endlich Regen.' Und Mlimba gibt dafür sofort ein neues Tuch für den Linkonugeist als Gegengeschenk und schickt es in dessen *ludewa*. So kommt dieser wieder zu seiner Sache, wird besänftigt, und es regnet dann gewöhnlich.“²⁴

4. Entstehung der Kultstätten

Über die Entstehung der Geisterstätte des *Likalakala* hat A. ENGELBERGER in „Rund um Kwirow“ einen aufschlußreichen Bericht eines Gewährsmannes: „Vor vielen Jahren geschah es, daß ein junges Weib den eigenen Bruder mit dem Speer durchbohrte. Mit der Waffe rannte es in den Busch. Die Verwandten liefen der Verbrecherin nach, wollten sie fassen und für ihre Tat niedermachen. Sie fanden aber keine Spur von ihr. Nur ein Mann, der geschwinder war als die andern und bis in den Wald vordrang, entdeckte dort den Speer neben einem Wassergraben, senkrecht in den Boden gesteckt. Doch keine Fußspur der Verschwundenen führte vom Speere weg. Weder vom Mädchen, noch von seinen Kleidern, noch von seiner Leiche kam irgendetwas zum Vorschein. Es wurde also von den Geistern an dieser Stelle entführt und hat den Speer deshalb dagelassen, damit die Menschen merken, daß hier Ahnengeister verehrt und besänftigt werden möchten. Der Finder des Speeres ist von ihnen auserwählt, diesen Dienst zu vollbringen, und seine Kinder und Kindeskindern nach ihm. Der Mann hieß Mbuda, und sein Nachfolger ist der berühmte *mbui* Linkonu. Der ganze Platz ist heilig. Das Wasser, die Kräuter, Wurzeln und Bäume sind zauberträchtig und Heilmittel in Krankheit und Not.“

Ähnlich lauten die Entstehungssagen anderer Geisterstätten. Immer ist ein Mensch spurlos verschwunden und hat ein Zeichen hinterlassen: einen Grasrock, ein Tuch, eine Hals- oder Lendenperlschnur, ein Messer oder einen Köcher mit Pfeilen. Jede alte Sippe hat ihre Geisterstätte. In Mahenge und Ruaha bestehen fast ein Dutzend.

Sehr berühmt war der Igobogo-Berg im Ruahatal. Obwohl der mächtige *mbui* Ligaga schon 1932 gestorben war und der Opferplatz länger nicht mehr benützt wurde, zitterten die christlichen Waldarbeiter an allen Gliedern, als sie 1945 in jenem Geisterwald Bäume für eine Brücke über den Msingizi-Fluß schlagen sollten. Es brauchte viel, bis sie ohne europäische Begleitung den Wald zu betreten wagten.

²⁴ In der Ebene gibt es fürs Regenmachen ein anderes Zeremonial.

5. Kultdiener

Die *wambui* sind, wie aus obigem Bericht hervorgeht, die Hüter und Wächter der heiligen Orte. Ihre Aufgabe erstreckt sich auf das ganze leibliche und seelische Wohlergehen ihrer Sippenossen. Sie haben mehr Einfluß und Ansehen als die Häuptlinge, die, bevor sie eine wichtige Entscheidung treffen, durch sie die Geister befragen.

Das Amt des *mbui* vererbt sich gewöhnlich vom Vater auf den Sohn oder Enkel, der durch eine Weihe in sein Amt eingeführt wird. Die *wambui* der nachbarlichen Opferstätten versammeln sich, geben dem Kandidaten Zauberméizin, bis er in Trance fällt und scheren ihm die Haare so, daß nur auf der Stirn ein kleiner Büschel stehenbleibt, in dem eine Porzellanscheibe befestigt wird, die als Amtszeichen gilt. Manche *wambui* tragen ein zweites derartiges Zeichen (*mpazi*) an einer Schnur um den Hals.

6. Gottesurteil

Der *mbui* versteht sich auf Grund seines Verkehrs mit den Geistern auf die Wahrsagerei und wird zuweilen um ein Urteil befragt; es handelt sich dabei meist um eine Art Gottesurteil.

a) Bei Ehebruch.

Wird z. B. eine Frau des Ehebruchs bezichtigt, kann er feststellen, ob sie schuldig ist oder nicht. Altjumbe MGOMBERE berichtet darüber²⁵: „Wenn ein Herr, der ein Weib zu Hause hat, allerlei böse Zeichen wahrnimmt, wenn er z. B. immer wieder nachts im Schlafe von Mäusen beißt wird oder wenn er auf der Reise von einer Schlange verletzt oder wenn er von Bienen oder Wespen oder Taranteln oder Skorpionen oder Tausendfüßlern gestochen wird, so fängt er an, sobald er wieder neben seinem Weibe liegt, sich zu beklagen: ‚Mein Weib, nun sage mir, woran es fehlt. Jeden Tag beissen mich die Mäuse oder verletzen mich die Schlangen oder stechen mich die Bienen und Wespen und anderes kleines giftiges Getier. Weißt du wohl, warum?‘ So drängt er beständig mit Fragen in sie, weil er eben im Herzen denkt, der Grund seiner Mißgeschicke liege darin, daß seine Frau mit einem anderen Manne verkehrt habe. Und am Ende wird sein Weib merken, was ihr Herr will, und wenn sie ihn lieb hat, wird sie bekennen, wer es gewesen ist. Hernach geht jener geprellte Gatte mit seinen Verwandten vor die Sippenältesten, und jener Ehebrecher wird vorgeladen, und sie sagen ihm ins Gesicht, er sei ein Ehebrecher. Und so muß es sein, denn ein Weib kann in diesen Dingen ja nicht lügen, und so bedarf es auch keiner Zeugen.

Gut, jener Ehebrecher muß also eine Anzahl Ziegen bezahlen als Strafe für seine Untat. Und wenn nachher beide Männer beieinander sind, um im Fluß zu fischen oder sonst, so hat jener Ehebrecher keine Erlaubnis, sich

²⁵ Ibid. pp. 340-343.

nackt vor dem rechtmäßigen Herrn des Weibes zu zeigen, damit dieser sich nicht etwa an den Unglimpf erinnere und darob erzürne und zuschlage. Und während der Gerichtsverhandlungen zwischen den Alten dürfen die beiden nie einander gegenübergestellt werden, bis die ganz Großen die Sache entschieden haben. Und nachher wird der Ehebrecher zuerst ein Huhn holen und es vor die Alten bringen. Die Alten sagen nun: ‚Sieh, du Ehebrecher, packe nun das Huhn auf dieser Seite und du, der Ehemann, fasse es auf der anderen Seite, und nun reißt es zu Tode.‘ Dann gehen sie an eine Wegkreuzung und werfen dort einen kleinen Graben auf. Dann rupfen die beiden jenes Hühnchen, werfen die Federn in den Graben und schütten denselben wieder zu. Das Fleisch essen sie gemeinsam, und zuletzt bringt man ihnen Trinkwasser, damit sie einander tränken, und wenn davon etwas übrigbleibt, waschen sie einander am gleichen Platz, wo die Hühnerfedern verscharrt wurden. Und dann lärmern und rufen die Leute: ‚Jetzt ist der Streit begraben!‘ Auf diese Weise hat man sich früher versöhnt.

Wenn aber ein Jüngling so vorwitzig war und sich mit der Frau eines mächtigen Sippenvorstehers verfehlte, wie z. B. Lingwentu oder Maji oder Chulu, so nahmen diese keine Entschädigung an, sondern es wurden zwei tiefe Gruben ausgehoben, eine für das ehebrecherische Weib und die andere für den Jüngling. Beide Personen wurden dann herbeigeschleppt und jede in ihre Grube gesteckt, nur etwa einen Schritt weit voneinander, Gesicht gegen Gesicht. So werden sie dann bis zum Hals lebendig eingegraben und können sich gegenseitig anschauen und anschreien und anjammern, bis beide tot sind. Diese Strafe pflegte aber nur von den Großen auferlegt zu werden, damit es keiner mehr wage, sich mit den Weibern eines mächtigen Mannes zu verfehlen. Aber auch das war nicht genug, um die Leute wirklich abzuschrecken. Sie ließen doch nie ganz davon ab, denn gewöhnlich hatten eben die Vorsteher die schönsten und tüchtigsten und meisten Weiber — und viele Feinde.“

Wird eine Frau des Ehebruchs verdächtigt und will sie ihn nicht zugeben, dann muß sie zum *mbui*, um an der Geisterstätte die Ahnengeister als Zeugen ihrer Unschuld anzurufen. Sie muß über Nacht dort bleiben. Der alte Ligaga ging mit solchen Frauen allein auf die Kuppe seines Geisterberges. In einer kleinen Hütte mußten sie die Nacht verbringen. Ruft in der Dunkelheit das Käuzchen *Eundi* (seine Stimme wird als Stimme der Geister ausgelegt) oder raufen sich zwei Ginsterkatzen und machen dabei den üblichen Lärm, so ist ihre Schuld ohne weiteres erwiesen. Bleiben aber solche Vorzeichen aus, dann geht sie am folgenden Tage mit dem *mbui* und Zeugen zum eigentlichen Geisterplatz und legt den Eidschwur ab: ‚Wenn ich Böses getan habe, so nehmt mich von der Erde!‘ Sie wirft sich auf den Boden und beschwört die Geister, ihre Unschuld zu bezeugen und die Verleumder zu entlarven. Glaubt der *mbui*, es sei genug, führt er sie zu seinem Wohnhaus zurück. Es werden ihr die Haare geschoren und kunstvolle Zeichen hineinrasiert. Der Mann oder die sonstigen Ankläger werden gerufen. Der *mbui* erklärt sie unschuldig, und zur Besiegelung des Friedens müssen alle *vikullu*-Brei essen, dem *mkumbi*-Mehl beigemischt ist. Die Frau bekommt

Tupfen auf Stirne, Brust und Ohrläppchen, und alle werden im Frieden entlassen. Wer die Anklage aufrecht zu halten wagt, versündigt sich gegen die Ahnen und ruft ihre Rache auf sich herab.

b) Bei *shibwaga*.

Altjumbe MGOMBERE berichtet darüber ²⁶: „Kommt jemand zum Meister, der dieses *ntunga* ²⁷ abnimmt, so pflegt er zu sagen: ‚Mein Freund, ich bin hier, weil mir die Leute ein Verbrechen unterschoben haben, und so will ich meine Unschuld durch das *ntunga-shibwaga* beweisen. Der Meister hebt eine Grube von der Größe eines Grabes aus, aber nur etwa einen halben Fuß tief. Viele Zeugen und sonst noch neugierige Leute sind da und schauen zu. Dann wird eine Menge Holz gesucht und in die Grube geschichtet. Auch Zaubermethoden werden von Anfang an beigefügt und zuletzt das Ganze angezündet. Wenn das Holz heruntergebrannt ist und nur mehr glühende Kohlen übrigbleiben, so muß der Verleumdete auf ihnen herumgehen und zugleich rufen: ‚Mich haben sie des Mordes an einem gewissen Menschen beschuldigt, und wenn das wahr ist, sollst du, Feuer, mich verbrennen.‘ Wie er das gesagt hat, verläßt er die Grube, und seine Gebrüder haben schon Wasser geholt und waschen ihm die Füße sauber. Und wenn sie nicht verbrannt sind, so ist er kein Giftmischer, und seine Verleumder müssen vorerst zwei Hühner zahlen, sobald sie heimkommen, und sie werden sich dabei entschuldigen: ‚Wir haben dich, unsern Freund, nur aus allzu großem Schmerz über den Verlust unseres Bruders so beschimpft. Und diese Hühner bringen wir, damit du die Haare schneiden lassest zum Zeichen, daß du uns nicht mehr zürnest.‘ Dann aber müssen sie noch eine Ziege suchen, um damit ihre Buße abzutragen, sonst wird der Verleumdete die Haare nicht scheren. Oder wenn er sie doch schert, dann wird er sie an einen Geisterort tragen zum Zeugnis wider die Verleumder, damit die Geister mit ihrer ganzen Sippe aufräumen.“

c) Bei *shirambita*.

Altjumbe MGOMBERE sagt ²⁸: „Für diesen Versuch braucht man ein Beil, welches man aber aus dem Stiele reißt. Dann sucht man viel Brennholz zusammen und macht ein großes Feuer, in welches man die Klinge hineinlegt, bis sie sehr heiß wird und zu glühen anfängt. Jetzt nimmt der Meister, welcher diesem Ordeal vorsteht, Holzmedizin, *mkumbi* genannt, und legt sie auf das glühende Eisen. Wenn das Mehl nicht verbrennt, so sagt er, es sei nicht mehr nötig, am Eisen zu lecken, dieser Mensch sei ohne Zweifel ein Giftmischer. Verkohlt aber die Medizin sofort oder fängt sie gar Feuer, so wird zuerst der Ordealabnehmer selber am glühenden Eisen lecken und es dann dem Verleumdeten hinhalten, welcher vorher etwa sagt: ‚Man hat mich der Giftmischerei bezichtigt. Du *shirambita* wirst mir meine Zunge verbrennen, wenn ich es wirklich bin.“

²⁶ Ibid. pp. 347-348.

²⁷ *ntunga* von *kutunga*, d. h. wahrsagen.

²⁸ Ibid. pp. 349-350.

Und so wird es sein ; wenn er aber kein Bösewicht ist, kann ihn das Eisen nicht verletzen. Auch ich, dieser Mgombere da, unterlag einmal einem solchen Versuch und kam heil davon. Sonst aber, wenn nämlich der Übeltäter durch das Geisterurteil offenbar wurde, schleppten die Geschädigten ihren Feind mit sich und folterten ihn so lange und schwer, bis er seine Untat eingestand oder unter Schmerzen starb. Gab er aber sein Verbrechen endlich zu, so hatte man das Recht, den Ahnenverächter ohne Erbarmen bei lebendigem Leibe zu verbrennen.

d) Bei *uhembe*.

„*Uhembe* ²⁹ ist ein Mehl, hergestellt aus dem Gehirn eines verstorbenen Menschen. Sobald dieser gestorben war, haben sie ihm den Schädel gespalten, das Hirn herausgenommen und an der Sonne getrocknet, dann gemahlen und mit Knochenmehl und andern Medizinen gemischt. Wenn nun irgendeiner verleumdet wird, so wird er zum Zauberdoktor gehen und gegen den Verleumder *uhembe*-Staub zerblasen lassen. Er geht also an den Ort, wo ein Geisterbeschwörer mit seinem *uhembe* sich befindet, und schreit : ‚Mein Freund, jemand hat mich verleumdet. Daraufhin haben sie mich falsch verurteilt. Zerstäube *uhembe*, um diesen Feind zu vernichten.‘ Gut, der Besitzer des *uhembe* nimmt eine Prise, zerstäubt sie nach allen vier Winden in die Luft mit den Worten : ‚Auf gleiche Weise soll er und seine Sippe zu Staub werden wie dieser Mensch da !‘ Und wenn du dann mit deinem Feind wieder Frieden schließen willst, so müßt ihr miteinander zum *uhembe*-Mann, und der Verleumder und der Verleumdete müssen gemeinsam eine besondere Gegenmedizin gegen diesen Fluch einnehmen, die viel kostet.“

e) Bei *lutiku*.

„*Lutiku* ³⁰ sind die Knochen eines verstorbenen Menschen. Das *lutiku* jagte schon unsern Alvordern mehr Furcht ein als die *ludewa*. Wenn ein Mensch als Giftmischer in irgendeinem Falle angeklagt oder nur genannt wird, nimmt er den Wahrsager als Zeugen seiner Unschuld. Und finden dessen Geister wirklich nichts heraus und wollen ihm die Verleumder trotzdem keine Genugtuung leisten, sondern beharren im Gegenteil vor den Sippenältesten auf ihren falschen Anzeigen, so wird dieser Mensch verbittert und geht dorthin, wo ein *lutiku* ist. Denn es war ja immer Brauch, daß derjenige, welcher einer Schlechtigkeit beschuldigt wurde und dann von Geisterbefragern nicht überführt werden konnte, vom Verleumder Schadenersatz forderte für das Unrecht. Wenn man dir aber ein schweres Verbrechen so öffentlich vorwirft, so gehe nicht zum *lutiku*, ohne beim Wahrsager gewesen zu sein.

Das *lutiku* wird ebenfalls angewandt, wenn derjenige, welcher sich mit deinem Weibe verfehlt hat, das Ehebruchsgeld nicht bezahlen will oder wenn du dich weigern solltest, dasselbe anzunehmen. Oder wenn ich sicher weiß,

²⁹ Ibid. p. 351.

³⁰ Ibid. pp. 352-354.

welcher Dieb mir Hab und Gut gestohlen hat und er sich rundweg weigert, es zu erstatten, dann wandere ich an den Ort des *lutiku* zum Zeugnis wider ihn.

Seit Menschengedenken sind nur wenige Leute im Besitz eines *lutiku*, und diese wohnen fast alle im Luhombero-Gebiet. In den Mahenge-Bergen hat Mbatihera ein *lutiku*. Wenn du so zum Feuerbohren gehst, um auf dem Totenkopf jenes *lutiku* (wahrscheinlich ist es ein vollständiges Menschengerippe) mit einem gespitzten Knochen Feuer zu drehen, so wirst du bei der Ankunft an jenem Orte rufen: ‚Ich, dein Freund komme, um den Mitgliedern der (Verleumder-)Sippe so und so Feuer zu drehen, denn sie haben sich mit meinem Weib verfehlt und wollen nicht Ehebruch zahlen.‘ Solches kannst du tun ohne Befehl oder eine Erlaubnis deiner Sippenältesten, gegen solche, die sonst mächtiger sind als du. Und während du dann mit einem Knochen anfängst, Feuer zu bohren, fährst du fort: ‚Ich, dein Freund, drehe Feuer auf die Häupter der (feindlichen) Sippe so und so, damit du, mein Freund, alle Lebewesen in ihrer Siedelung ausrottetest.‘ Wenn du so sprichst und tust, so können deine Feinde gegen diesen Fluch keine Schutzmedizin kochen, wie es in der *ludewa* möglich wäre.“

So weit der Berichterstatter. Über die anderen Gottesurteile nur noch ein kurzes Wort.

f) Bei *lugumba*.

Der Meister bläst zuerst auf einem hohlen, kleinen Kürbis, um die guten Geister anzulocken und die bösen zu vertreiben. Dann sticht er mit einer spitzen, langen Nadel rasch durch ein Ohrläppchen des Beschuldigten. Kommt viel Blut aus der Wunde, ist der Betreffende schuldig. Bleibt die Wunde trocken, ist er fälschlich angeklagt. Die deutsche Regierung hatte diese Art des Wahrsagens verboten. Doch kommt sie in neuester Zeit wieder mehr zu Ehren.

g) Bei *maji*.

Die Wasserprobe kann auf zwei Arten ausgeführt werden. Bei der ersten wird Wasser in einem Kochtopf zum Sieden gebracht, und der Beschuldigte muß einen festen Gegenstand, gewöhnlich einen Kieselstein, aus der brodelnden Flüssigkeit mit der bloßen Hand herausholen. Bleibt die Hand unversehrt, ist er unschuldig, sonst besteht die Anklage zu Recht. Harmloser ist die zweite Methode, die bei einer größern Zahl Verdächtiger angewendet wird. Die Angeklagten sitzen um einen Topf mit Wasser, der über dem Feuer steht. Auf jener Seite, wo das Wasser zuerst zum Wallen kommt, sitzen die Übeltäter.

h) Bei *chitungu*.

Dieses Ordeal des Topfes soll der *mbui* Chimweni üben. In einer sehr dunklen Hütte wird in eine Ecke oder an eine Wand ein umgestülpter Biertopf, die verrußte Seite nach oben, aufgestellt. Drinnen wartet der alte Chimweni, dessen Augen sich an das Dunkel gewöhnt haben. Bevor der Angeklagte ins finstere Zimmer gerufen wird, muß er einen Augenblick in die Sonne blicken. Dann tritt er rasch ins Gemach und muß sofort sagen, wo der Topf sich findet. Hat er es erraten, so ist seine Unschuld erwiesen.

i) Bei *lubunthu*.

Ein dünnes Schnürchen wird so befestigt, daß es senkrecht an einer Wand herabhängt. Mit einem Bastkörbchen oder einem sonstigen fächerartigen Instrument wird Luft gegen den Faden gefächelt, so daß er in die Höhe getrieben wird. Kommt er in die Anfangslage zurück, ist der Verleumdete unschuldig. Bleibt aber der Faden hängen oder verkrallt sich, dann ist die Schuld bewiesen.

k) Bei *mbao*.

Ein den Wapogoro sonst unbekanntes Gottesurteil haben die Anhänger Mohammeds ins Land gebracht, das *kupiga mbao* (= das Brett schlagen). An Hand von Koransprüchen, die auf ein Brett hingeschrieben werden, soll Schuld oder Unschuld ans Licht kommen.

7. Der Kampf mit den Naturkräften

In den wenigsten Fällen wissen die Wapogoro etwas von den Gesetzen der Natur. Sie vermuten hinter allem den Einfluß der Ahnen, Zauber oder Schwarze Magie.

a) Der Regenmacher

Ein Bericht des SEVERIN B. LISEMBO³¹ veranschaulicht, wie die Eingeborenen versuchen, sich den Regengeist gefügig zu machen.

„Am letzten Mittwoch fingen die Ortsältesten an Rat zu pflegen, weil das Land mit seinen Feldern schon lange trocken war. Sie versammelten sich also beim Regenmacher mit Namen Chibogawalia und sagten: ‚Wozu wollt ihr Leute jetzt noch lange still sitzen und schweigen? Habt ihr vergessen, was unsere Vorfahren, welche dieses Land bewohnten, nämlich Chimwaga, Mwalihera, Nkalanga, Njegeri, Mapiuda und Lipawaga, schon seit Menschengedenken getan haben? Wenn eine so scharfe Sonne so viele Tage auf uns herabscheint, müssen wir gemeinsam zum Grab des Sambiranda ziehen, um dort den *lingungu*-Tanz (= Trauer- und Bittanz) zu spielen, damit er uns Regen schicke und unsere Saaten reifen und unsere Kinder gesund werden und nicht Hungers sterben läßt. Jetzt ist die Sonne so heiß, und noch niemand hat ein Wörtchen gesagt. Wo denkt ihr denn eigentlich hin?‘

Gut, am anderen Morgen kamen sie wieder zum Sohn des Chibogawalia, der sonst Sefu hieß, und forderten ihn auf: ‚He, du, Chibogawalia, warum fällt Gott nicht vom Himmel³², sondern läßt die Sonne so scharf scheinen, und du bist doch das Kind des verstorbenen Regenmachers? Kannst du dich an die Werke deines Vaters und Großvaters erinnern, welche sie früher getan haben? Auf, hilf uns!‘

³¹ Ibid. pp. 189-195.

³² „Gott fällt herunter“ ist ein geläufiger Ausdruck und bedeutet „es regnet“. Es liegt nahe, daraus die Sehnsucht nach dem so wichtigen Regen zu lesen.

So machte sich also Sefu, das Haupt der Chibogawalia-Sippe, auf, um in den Busch zu gehen, und noch andere Männer begleiteten ihn bis nach Sambiranda ³³, wo sich ein kleiner Wassergraben befindet. Dasselbst angekommen, schnitten sie acht kurze Stützen und schälten Rinde von den *myombo*-Bäumen, um Stricke daraus zu bereiten. Dann bauten sie ein niederes Hüttchen, kaum groß genug für ein zweijähriges Kind, und kehrten heim. Nur die Maiszapfen, Reisähren, Ölkörner und Gurkengewächse ließen sie im Hüttchen zurück.

Am folgenden Mittwoch wurde überallhin die Nachricht verbreitet, daß man am Donnerstag auf Regen rechnen könne, wenn die Beteiligung am Trauertanz zahlreich genug sei. Da zog alles nach Sambiranda. Und sie zündeten sechs Feuer an, um obige Opfergaben zu rösten und nachher aufzuessen. Am Ende der Mahlzeit fingen sie an, den *lingungu*-Reigen aufzuführen, und sie sangen :

„Was stampft ihr, liebe Kinder, was ?
Wir stampfen *lungupemba*-Gras.“ ³⁴

Dann wechselten sie die Worte und sangen weiter :

„O großer Hahn, o großer Hahn ³⁵,
die Not der Waisen sieh mit an.“

Und so hatte Gott schließlich Erbarmen, und der Zeitpunkt für den versprochenen Regen war da, und genau um Mitternacht begann es reichlich zu strömen.

Am Morgen darauf sagten unsere Alten zueinander :

„Am heutigen Freitag darf noch niemand ackern. Es ist ein strenges Verbot. Denn Sefu, der Sohn des Chibogawalia, bringt heute in Sambiranda seinem Großvater und den anderen Teufeln ³⁶ Dankopfer dar, weil sie uns den Regen freigelassen haben.“

Und so ließen alle Leute an jenem Tag die Feldarbeit liegen. Und so sind wir nun sicher, daß die Regengeister dem Sefu, dem Sohn des Chibogawalia, ihren Beistand in dieser Sache auch verleihen, damit alle Menschen wüßten, daß die Chibogawalia-Sippe und die Regengeister einander wahrhaftig kennen. Schon vor Sambiranda, ja seit urdenklichen Zeiten, sind ihre Vorfahren Meister im Regenmachen gewesen.“

³³ Der Ort Sambiranda ist die Wohnung des Regengeistes und erhielt seinen Namen von dem dort bestatteten Ahnen. Der alte Regenmacher hält sich nun als Schlange im Wassergraben auf.

³⁴ *lungupemba* ist eine Grassorte, die zur Zeit der Hungersnot aus der Wildnis geholt und in der Art von Spinat zubereitet wird.

³⁵ Der Hahn ist den Wapogoro ein Sinnbild Gottes bzw. des obersten Sippengeistes ; denn wie der Hahn im Hühnerstall Meister ist, so herrscht der älteste Ahngeist in der Sippschaft.

³⁶ Teufel werden alle Geister genannt, die den Menschen Übles zufügen.

b) Zaubermedizin gegen Tiere

Schlangen sind in Upogoro häufig. Gegen ihre Bisse lassen sich die Leute von einem Befähigten das Bein ritzen, so daß Blut fließt. In die kleine Wunde wird *mgota gwa njoka* eingerieben. Jedes Kriechtier soll sich fürchten, den so Gefeiten zu verletzen. Und in der Tat sind, trotz mancher gefährlicher Verwundungen, im Gebiet Mahenges seit Jahren keine Todesfälle zu verzeichnen. Die einheimischen Mediziner müssen gute Mittel kennen; ob sie irgendwelche Beziehungen zu dem Schlangenzug der Wanyamwesi haben, ließ sich nicht feststellen.

In Kwiwo geschah es einmal, daß am gleichen Tag zwei Frauen von Schlangen gebissen wurden. (Ob es die gleiche Art war, muß dahingestellt bleiben.) Die eine ging zu einem Negerarzt und war anderntags wieder an der Arbeit. Die andere kam auf die Mission und erhielt eine Spritze Schlangenserum. Sie kam wohl mit dem Leben davon, mußte aber wegen der Wunde zwei Monate im Spital bleiben.

Hie und da winden sich die Leute nur eine feine Schnur um den Fußknöchel und glauben dabei fest an den Schutz gegen die Schlangen.

Mehr magischer Natur sind die Maßnahmen bei Raubtiergefahr. THOMAS B. KAMYOPA³⁷ liefert einen ausführlichen Bericht zu diesem Thema:

„Im Juni vorigen Jahres befanden wir uns in großer Verwirrung wegen eines Löwen, und Tag für Tag wurde davon geredet, wo immer du einem Menschen begegnetest. Und als die Leute, die am Nakatwisibach wohnten, auch noch das Gerücht hörten, daß noch andere Löwen im Gebiet von Kichangani und Itonkoa herumstreiften und sogar in Hütten eingebrochen seien, da liefen sie zum Asmani, der ein Sohn des Ukami und ein Schwesterkind des Gemeindevorstehers Ngalioma ist. Dieser besaß nämlich ein halbes *lihaka*³⁸ Löwenschutzmedizin, das er einst vom alten Ngalioma erhalten hatte. Früher, als die beiden noch beisammen hausten, bewahrte der Onkel Ngalioma die Sachen selbst auf. Später, als dieser nach Namuhanga zog, erwarb er sich eine noch bessere *dawa* (Medizinbehälter) und ließ diese da dem jungen Ngalioma zurück. Dieser aber war Jumbe und somit ein Mann der Regierung, und es schien ihm deshalb gewagt, das Ding bei sich zu verstecken, und so traute er es vorsichtshalber dem Asmani an. Und wenn die Leute zu ihm kamen, um Zaubermittel zu verlangen, pflegte er zu antworten, sie möchten sich an Asmani wenden. Daher kamen sie also jetzt zu Asmani und fragten ihn: „Wie verhält es sich mit der Löwengefahr? Haben die Löwen die Absicht, uns in ihrer Wildheit zu verderben, oder spazieren sie nur harmlos herum?“ Am ersten Tage erwiderte Asmani nichts, sondern sagte nur, er habe noch nicht bei den Totengeistern geschlafen und sie um Auskunft gebeten. Wer nämlich ein *lihaka* besitzt, sollte jedes Jahr die Geister befragen, damit er weiß, wie das betreffende Jahr ausfalle, ob wirklich Löwengefahr vorhanden sei oder nicht. Wenn ja, dann muß man eben Schutzmittel rüsten und sich

³⁷ Ibid. pp. 195-204.

³⁸ Säbelantilopenhorn, Tierhorn, als Medizinbehälter gebraucht.

selbst und den Leuten der Sippschaft Schutzzeichen einritzen oder sie mit einem *hirizi* versehen, damit alle gegen die Löwen rechtzeitig gefeit sind.

Gut, anfangs Juni 1936, als die Löwen unsern Nachbarn solche Furcht einflößten und sogar ihre Häuser bedrohten, dachte Asmani daran, die Geister zu befragen, ob jene Bestien unserer Sippe böse gesinnt seien oder nicht. Denn von Amts wegen mußte er das doch wissen. Die Arbeit des *kutunga* hatte er selbst ganz allein in der Nacht zu besorgen und die Antwort der *mahoka* am Morgen den anderen mitzuteilen. Man kann natürlich auf viele Arten wahrsagen, in diesem Falle aber tut man es mit dem sogenannten *chengi*-Verfahren. Man schmiedet einen Spieß, der in alten Kriegen mit Menschenblut befleckt und erbeutet wurde, zu einem langen, nageldünnen Eisenstab um und spitzt ihn oben und unten zu. Darauf steckt man denselben im *chikwezeru*³⁹ in den Boden und steckt eine Rizinusfrucht auf, die an der Oberfläche angeschnitten ist. Das hervorsickernde Öl wird angezündet, und bald sollte die ganze Bohne wie eine Kerze brennen. Ist nun das Licht stark und steigt die Flamme schön aufwärts, so ist man sicher, daß der Löwe nicht ein Sippenfeind ist, oder daß diese oder jene Gefahr ohne Schaden vorbeigeht. Das *cherigu* braucht man aber nicht wegen Krankheit oder Giftmischerei, sondern bei anderen Schwierigkeiten. Früher ließ man sich so den guten oder bösen Ausgang eines Krieges vorausdeuten, und heute noch wollen Diebe und Übeltäter wissen, ob sie von der Obrigkeit gefaßt werden können oder nicht. Denn wenn die Geister das Feuer stören, ist das ein unheilvolles Zeichen. Diesmal aber blieb die Flamme hell und ruhig.

Gut, eines Tages geschah folgendes :

Als Vorsteher Ngalioma noch in der Feldhütte auf seiner Reispflanzung schlief, bemerkte er, daß der Turm der Vogelwächter sehr wackelte. Und zu Hause mußte der Speicher neu gebaut werden. Er bestellte also seinen zukünftigen Schwiegersohn Daudi Dudua auf Fronarbeit, und so gingen sie miteinander Stützen hauen, Daudi voraus. Da traf er auf einen Löwen, der mitten im Wege schlief. Er erkannte das Tier nicht sogleich, und so ging er näher, um zu wissen, was es sei. Ungefähr vierzehn Schritte davor legte er seine Last zu Boden. Der Löwe vernahm das Gekrach der abgeworfenen Hölzer und murrte. Und Ngalioma vernahm das Geknurr und wußte sofort, in welcher Gefahr sein Schwiegersohn schwebte. Und er eilte herbei und fragte : ‚Wo ? Wo ?‘ ‚Ich weiß nicht, was für ein Tier hier geschlafen hat. Jetzt ist es dorthin getrottet.‘ Ngalioma folgte vorsichtig und erspähte das Tier. Dann zog er sich zurück und sagte laut : ‚Wozu kommst du hierher ? Weißt du nicht, daß dieses Land seinen Eigentümern gehört ?‘ Wieder murrte der Löwe. Da ließen sie den Burschen stehen, weil sie gar keine Waffen bei sich hatten, und rannten ins Dörfchen, um dem Asmani zu berichten. Und sie ergriffen ihre Bogen und ihre Giftpfeile, um den Löwen zu stellen, falls er nicht das Weite suchen wollte. Und dann rieben sie sich mit Zauberfett ein und aßen auch davon, und ein wenig strichen sie an die Stirne. So machten sich zwei erwachsene Männer und drei Jünglinge auf, gerade als ob es in den

³⁹ Ort, wo die Männer nachts ihr Bedürfnis verrichten,

Kampf ginge. Der Löwe wartete noch immer am selben Ort, und als sie ihn sahen, fragte Asmani: ‚Wozu kommst du hierher? Weißt du nicht, daß dieses Land seinen Eigentümern gehört?‘ So sagten sie, weil sie den ganzen Berg entlang auch *dawa* eingegraben hatten, um sich vom Gebiet des Löwen gegen Itonkoa hin abzugrenzen oder diesem wenigstens beim Eindringen seine Kraft zu nehmen. Der Löwe antwortete wieder mit einem Murren. Da schwirrte auch schon der erste Pfeil durch die Luft, verfehlte aber sein Ziel, ebenso Asmanis zweiter Pfeil. Der dritte traf den Löwen auf die Nase, so daß er nun zum Angriff brüllte. Aber schon saß ein zweites Geschoß in seiner Brust; diesmal von Ngalioma. Der Feind verlor sofort seine Kraft ⁴⁰, tat noch einige Schritte vorwärts und verendete. Wie der Jumbo das sah, sandte er Boten zu Makumba, um ihn und die ganze Sippe herbeizurufen. Sie selbst standen aber nicht lange um den Kadaver herum, sondern fingen sofort an, ihn zu häuten. Asmani nahm den Kehlkopf des Löwen, die Krallen seiner Vorderfüße, die Zähne und die Haare der Schnauze und warf sie zum übrigen Zauberzeug ins *lihaka*-Horn, um nachher Amulette daraus zu verfertigen.

Als die Leute hörten, im Gebiet von Ngalioma sei ein Löwe getötet worden, staunten sie, denn seit Jahren war nie mehr ein Löwe in diese Gegend hinaufgestiegen. Asmani beteuerte: ‚Gebt acht, dieses Jahr wird es noch oft so geschehen.‘

Einige Tage später zeigte sich auch der alte Ngalioma, der als Mediziner sehr berühmt war und der von sich selber sagte, daß er weder Löwe noch Leopard fürchte, denn sie könnten ihm nichts antun, noch vermöchten sie in seiner Anwesenheit etwas. Ja, er sei sogar imstande, sie mit seinen Mitteln in andere Tiere zu verwandeln. Dieser alte Ngalioma also kam von Itsimbiri her nach Nakatwisi und fragte unseren Asmani: ‚Du, Asmani, hast du die Schutz-*dawa* bereit und den Leuten die Schutzzeichen eingeritzt?‘ ‚Nein, noch nicht‘, antwortete Asmani. Darauf der Alte: ‚Wozu wartest du denn? Ich habe erträumt, daß dieses Jahr voller Gefahren ist. Jetzt habt ihr die Löwen gesehen, nachher werden Leoparden auftauchen, die noch viel wilder sind als diese Löwen, und zuletzt werden sich Schlangen in der Siedlung einschleichen, und so werden viele Menschen getötet.‘ Asmani sagte weiter: ‚Auch der *mbui* Mlimba soll von seinen Göttern das gleiche vernommen haben wie du.‘

Gut, sie beeilten sich nun, die Schutzmedizin zu rüsten und auf ihre Stärke zu prüfen. Asmani sammelte einen ganzen Kochtopf voll Rizinusbohnen und brachte sie dem alten Ngalioma. Dieser nahm sorgfältig je zwei und zwei heraus, quetschte sie auf einem Stein und warf sie dann auch zwei und zwei in einen anderen Topf. Denn sie sagen, wenn bei dieser Zählung zuletzt eine einzige Bohne übrigbleibe, so sei sicher, daß irgend jemand vom Löwen zerrissen werde. Aber sie hatten Glück, denn die Zahl ging gerade auf, und so war man auch gewiß, daß das Zaubermittel gut sein werde.

Sie nahmen nun die abgezählten Bohnen und zerstampften sie in Dreschmörsern zu Brei, den sie dann kochten, bis das Rizinusöl flüssig wurde.

⁴⁰ Pfeilgifte haben eine außerordentlich starke Wirkung.

Wichtig ist dabei, daß bis zum Anfeuern nur Holz des *mdompi*-Baumes gebraucht wird. Einige Überbleibsel vom Löwen, kleine Knochenteile und Schwanzhaare muß man dann zu Kohlenstaub und Asche rösten und diese mit dem durchgeseihten Rizinusöl vermischen, bis alles zu einer Salbe gerinnt. Dann wird ein *lisengu* geholt, das ist — im Gegensatz zu *lihaka* — ein leeres Horn von einem Büffel oder sonstigen Tier. Dieses Horn wird nun mit Salbe gefüllt, so daß man nun ein *lihaka* hat mit einem ordentlichen *dawa*-Vorrat darin. Mit dem Rest läßt man sich vom Doktor an Händen und Füßen, Stirn und Nacken und zwischen den Lenden einschmieren. Das kostet wieder nichts, weil ja dieser Zauber bald wieder weggeht. Wer aber Pfeilritzen will, muß einen Korb voller Reis mitbringen und mindestens zwei Cents, je nach der Anzahl der Zeichen. Diese Gebühren sind für den Inhaber des *lihaka* und gelten bei Groß und Klein. Ein Teil des Reises wird auf dem offenen Platz ohne Beigemüse gekocht, nur von jener Medizin wird hineingetan. Es war eine Ehrenarbeit, woran nur die angesehenen Weiber teilnehmen durften: das Hauptweib des Vorstehers Ngalioma, Tochter des Kaweza; das Weib des Asmani, Tochter des Jumben Chitita, und das Weib des Makumpa, Tochter des Mahunja. Hier kochten sie, und dort saßen ihre Männer, die Angehörigen, mit Messern. Der Reihe nach setzten sich die Leute zu Boden und ertrugen standhaft die schmerzliche Prozedur, zuerst an der Stirne, dann unter der Halsgrube, dann zwischen den beiden Brüsten, dann hinten am Rückgrat entlang bis unter die Hüften. Die Wunden mußte man dann sofort mit der Salbe aus dem neuen *lihaka*-Horn einreiben, damit sich die Medizin mit dem Blut vermische. Und wenn sie dann erst noch von jenem Reis gegessen haben, dann sind sie innen und außen gegen Löwengefahr gefeit. Selbst wenn dir so ein Raubtier auf dem Weg begegnet, braucht es nur ein Wort, und der Löwe ist kraftlos wie ein gelähmter und kann dir gar nichts anhaben.“

(Schluß folgt)

The Political Organization of the Dorobo

By G. W. B. HUNTINGFORD, B. Sc.

Contents :

1. The Effect of Contact with the Nandi
2. The Clan and its Place in Public Life
3. The Koret
4. Crime and its Results
5. Religion and Magic
 - a) Belief and Practice
 - b) Analysis of Beliefs

1. The Effect of Contact with the Nandi

Although the wording of a Dorobo text suggests that the Dorobo¹ were originally in contact with the Masae before the Nandi appeared on the scene², nevertheless before 1925 the effective outside contacts of the Dorobo were mainly with the Nandi; and their political system has acquired so much superficial resemblance to that of the Nandi that any investigation of the Dorobo system must begin with a short survey of the contact between the two peoples. Since the establishment of relations between the Dorobo and the Nandi (in particular those of SE Nandi and their blacksmiths), there has been, with certain reservations, a state of friendliness between the two peoples. The Nandi have always tolerated the Dorobo as long as they live outside Nandi, and have always been half afraid of them as rainmakers and magicians; the Dorobo in turn fear the Nandi because they are a group much larger and stronger than they themselves are.

The two groups thus brought into contact are of very unequal size (the population of the Nandi is close on 50 000), and of unequal advancement

¹ For the first part of this study, see *Anthropos* 46, 1951, pp. 1-48.

² When describing circumcision during the course of telling me his life-story, Arap Mining used these words: *Ngut kepua tum Okiot keny komekomi Nandiek, kepua ak Ipkuapek*, by which I understand him to mean that Dorobo acted as circumcisors for the Uasin Gishu Masae before the Nandi had come. The passage is a little obscure, for the verb *kepua* is plural, and the apparent subject *Okiot* singular. When I wrote it down, I did not realize its significance.

in material culture. The Nandi keep cattle, till the soil, make pottery, and work iron, none of which the Dorobo did ; and they have passed on to the Dorobo a number of things which have now become an inseparable part of Dorobo culture without receiving much from the Dorobo in return. Although the Nandi have never lived in the forest, they occupied and grazed their cattle till 1906 on the open ground to the west and southwest of the forest — the original Nandi divisions of Kamelilo and Kapcepkendi — and so contact was inevitable. There has been no fusion of the Dorobo with the Nandi ; the few intermarriages have not resulted in anything like even partial fusion, and Dorobo who have lived for years in Nandi, like Arap Ngamngam and his sons, are regarded as nothing but Dorobo. Although KRAPF said that the "Wamau people are Wandurobo whose duty it is to hunt elephants for the Masai"³, there are no indications whatever that the Kipkurerek ever had any "duties" to perform for the Nandi, and the occasional employment of a Dorobo as circumcisor by Nandi or Masae does not constitute "subjection". The Dorobo and Nandi have in fact lived their own separate lives, though they now share a good many cultural features which have been voluntarily adopted by the Dorobo.

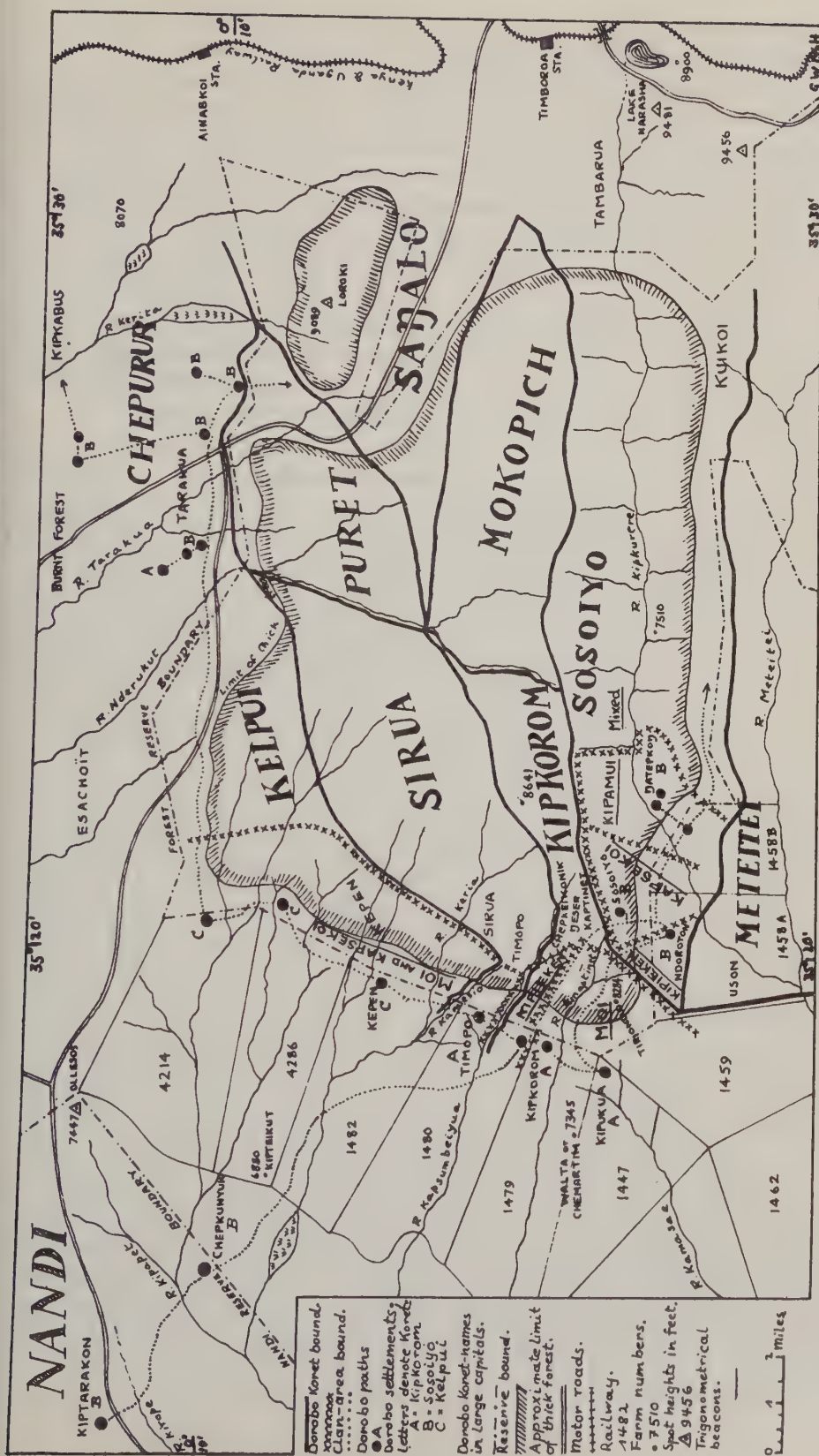
A good deal, in fact, of their existing culture has been adopted from the Nandi, and among these adopted features we may include the following :

1. Clan names and possibly the totem idea, though not the clan system.
2. The method of dividing the country into districts or parishes (the Nandi *koret* system), and the resulting *koret* council (which is the basis of Nandi government).
3. Some relationship terms.
4. The age-set system, and circumcision.
5. Certain features of material culture like dress, ornaments, the use of iron objects, pottery and tobacco, and a certain type of hut. It is these features which give the Dorobo a superficial but misleading resemblance to the Nandi.
6. Language and time-reckoning.

The existence of Nandi clan-names, relationship terms, and time-reckoning may be accounted for by the use of the Nandi language. Circumcision and age-sets are definitely an Hamitic feature, and obviously borrowed from the Nandi complete with names and intervals. But the clan system is so fundamental a part of Dorobo organization that it must have existed before contact was made with the Nandi.

From the Dorobo point of view, their reception of Nandi culture may be expressed thus : Certain elements forced on them by economic pressure, like agriculture and stock, lead to economic advantage, as of course does the voluntary adoption of iron weapons and tools. Female dress and ornaments adopted voluntarily lead to prestige, while clan names, relationship

³ Vocabulary of the Engutuk Eloikob (1854), p. 28. KRAPF seems to have been the first to suggest that the Dorobo were serfs of the Masae, a notion which I think is just as mistaken with regard to other Dorobo as it is to the Kipkurerek.



Sketch-Map of the Kipkurek Dorobo Country.

terms and other intangible elements, because of their suitability, fitted into the existing culture pattern and were thus voluntarily adopted. The Nandi, not being bee-experts, none the less desire honey; not being hunters, they desire furs; the Dorobo being both bee-keepers and hunters can supply the Nandi with what they want, and in return get from the Nandi things which they cannot produce. The satisfaction of these desires has undoubtedly helped in the transmission of Nandi culture to the Dorobo, and it has also preserved the continuity of friendly relations between the two peoples.

When I first met the Dorobo in 1927 they were virtually as they had been in pre-European days: a purely hunting people with a basically non-Nandi organization heavily overlaid and modified by Nandi influence, yet distinct in outlook and way of life - so distinct in fact that having taken to agriculture and cattle simultaneously, they have not acquired the cattle complex of the pastoralist and retain the outlook of the hunter.

2. The Clan and its Place in Public Life

The life of the horde is controlled by two institutions: the clan and its council, and the *koret* council. The clan council may be described as a primary institution working within the framework of the *koret* organization. The Dorobo are not a "tribe" like the Nandi, and the clan-system does not strengthen tribal solidarity, but it does strengthen and maintain horde-unity by bringing together clansmen from the whole area to deal with clan affairs. The clan council deals with matters which concern members of the clan; the *koret* council is more political and less domestic, regulating the district as a whole irrespective of clan.

If behaviour and kinship are the basis of social life, the clan is the basis of horde-cohesion and government; and it is in regard to the importance attached to the clan that Dorobo social organization differs fundamentally from that of the Nandi. To the latter, the clan is in practice little more than a means of regulating marriage, and a traditional form of tribal division (though it has actually a deeper but less easily defined significance); but to the Dorobo the regulation of public life as a whole depends upon the clan, and its social importance is emphasized by the habit of living in clan settlements, by the clan councils, and by the stress laid on the group-aspect rather than on the totem-aspect of the clan. Moreover, clan-solidarity crosses the *koret* boundaries, and is the main factor that keeps the horde together under conditions which would render powerless any institution less strong.

The social aspect of the clan has been described in a previous paper⁴, and this aspect need not therefore be touched upon here. People tend to live in clan settlements, and therefore the institution of a clan council is both natural and easily maintained. The clan council consists of all the old men of the clan, that is, the men of the age-sets senior to the age of the *murenik* who correspond to the fighting men of the Nandi; though in practice it has become customary for anyone who has been circumcised to attend the council

⁴ *Anthropos* 46. 1951. pp. 38-41.

and speak at it. People meet at the house of a clansman who, upon notice being given to him, prepares as much honey-wine as he can for the entertainment of the gathering, and what he provides may be supplemented by wine brought by other members. The business of the council is done with the aid of a jar of honey-wine in an informal way as if it were a social gathering, which in a sense it is, for the clan council through its informality has become a social bond between clansmen. Business is done first, and the drinking soon follows. The subjects which may be discussed include :

1. Disputes between members of the clan.
2. Hunting disputes.
3. Disputes about boundaries of hunting areas.
4. The preliminary business when a clansman has killed a member of another clan.
5. Homicide within the clan.

6. Sexual intercourse between a man and a girl of the clan. Disputes under heads 1-3 are settled by discussion, the leader of the council swaying, by his opinion, the views of the members. The leader, *kiruokindet*, is not necessarily the oldest member of the clan, for such a man might be too senile to act properly ; but someone fairly senior in age, with his faculties intact, who is liked and respected, becomes in course of time (as in the case of the leader of the *koret* council) looked upon as a responsible person who can be safely listened to and whose judgement is sound.

More serious matters, like those under heads 4-6, are dealt with like the rest by discussion, but there is as well a certain traditional procedure to follow. When a clansman has killed a member of another clan, the council of the dead man's clan meets to discuss the compensation payable, and to choose a messenger who will be sent to the council of the murderer's clan to start proceedings, which after a preliminary discussion, are heard before the *koret* council, since two different clans are involved, and the matter is not purely the affair of one clan. When a man kills a member of his own clan, the whole matter is settled within the clan. First, the murderer has to brew some honey-wine and kill a goat from which the fat is collected. Then old men of both the families concerned meet at the house of the murderer and drink the wine he has provided, after which two of the old men oil the murderer all over with the goat's fat. The animal from which this fat is obtained must be a goat, and if the murderer has none of his own, he must get one by purchase or theft. He is therefore put to some trouble and even danger, for if he has to steal a goat he risks being speared if caught, and this constitutes an act of faith which, together with the anointing of his body, frees him from the uncleanness caused by the shedding of human blood. There is no payment of compensation for the murder of a clansman, but the murderer must if he can give his victim's wife one cow to help towards her maintenance. This last is a Nandi custom and was probably introduced in recent times after the Dorobo had begun to acquire cattle in a small way.

Sexual intercourse between a man and a girl of his clan is not an offence provided the girl does not have a baby, though the lover is not allowed

to marry her, and should the affair become known (as such things usually do), the clan council can prevent, if necessary by force, any attempt of the man to do so. Although such intercourse is not technically an offence, it is nevertheless regarded with great disapproval, and may result in the man's temporary ostracism, for as an elder told me, *ingoruiyo cī ok cept ap tiliet, caluokto ne oo kut, amu mecome apaiisiek ngut mecome cesowilōk*, "if a man lies with a girl of his *tiliet* (by which he meant clan), it is a very great sin, for not only do the old men disapprove, but the spirits also disapprove". If, however, the act should result in a baby, then it becomes incest, and a very serious offence, treated as if it were intercourse with a relative in the *tiliet*, and summary punishment is inflicted on both offenders, for the crime of incest offends the *cesowilōk*, the spirits of the dead, and if the guilty are not punished there is a danger that the spirits in their wrath may hurt indiscriminately not only them but innocent people as well. So in such cases, when it is known that a girl has had a baby, the man is beaten by the men and women of his own clan, his hut is burned, his honey-barrels are destroyed, and he must provide a goat to be eaten by the male and female relatives of the girl. She herself is also beaten by women of her clan. This punishment is inflicted after due discussion at the clan council, and is therefore not just a spontaneous expression of group-resentment, but the deliberate action of public authority.

Much of what has just been written applies to the past, that is, to the time before the Government attempted to establish the Dorobo in Nandi in 1937; and my census in 1939 revealed that there were comparatively few old men left, many less, in fact, than there were in 1927. The clan groupings therefore do not show so many old men as would have appeared normally, and most of the existing seniors of to-day are elder members of the Nyongi age-set, whose maximum age in 1939 was fifty. Some idea of the composition of a clan settlement in that year is given by the following particulars from my census :

At Kipukua and Kipkorom, 2 miles apart; all Moi clan.	{ 1 Kaplelac. 1 married Nyongi, wife and children. 1 married Maina, wife and children. 5 unmarried Maina. 1 Juma. 3 old women and 1 girl.
At Kepen; Moi and Kapsekoi clans.	{ 1 Kimnyike. 2 married Nyongi, wives and children. 3 unmarried Nyongi. 6 unmarried Maina.
At Ndoroton and Ngatepkong, 3 miles apart; all Kipieken.	{ 1 married Nyongi, wife absent. 4 unmarried Maina. 2 Juma. 3 widows and 2 girls living with them. 1 married Nyongi, wife and children. 1 married Maina, wife and children. 1 unmarried Nyongi.

These of course are relatively small settlements ; but there were more people living round and inside the forest in 1927, and a number of them has been scattered owing to the effect of the 1937 move. The manner in which clan settlements are distributed may be seen from the map.

3. The Koret

The methods by which primitive people govern themselves and maintain law and order can usually be studied in operation, even if they are not immediately obvious to the casual visitor. The observation of concrete facts and events can elucidate even the uncentralized organizations that are so difficult to understand, and so common in East Africa, where there may often be no chiefs, and no visible authority but groups of old men. Some of the more important peoples of Kenya, like the Masae, Nandi, and Akamba had systems of this type, and the Dorobo also were similarly organized. But in the case of the Dorobo the difficulties in the way of investigation were greatly increased as a result of the move of 1937, an action which it was hoped would place the Dorobo in more favourable conditions and increase their chances not only of cultural advancement, but of ultimate survival ; and in 1939 I was told that no *koret* council had been held since before 1937. I was therefore unable to observe this aspect of Dorobo life, and the account of their district organization that follows is based on their own statements. Information was obtained from a number of senior Dorobo, and it was possible to check their statements to a certain extent, so that taken in conjunction with the information I collected in 1927 the somewhat slight and unavoidably incomplete picture is, I think, correct as far as it goes.

The Dorobo are divided into three age-grades : *apaisiek*, elders ; *murenik*, circumcised men ; and *netik*, boys. The *apaisiek* and *murenik* are those who take part in public affairs ; *netik* have no voice in them. Women, too, though they have the grades of *engitokisiek*, old women ; *yosotik*, married women ; and *tipik*, girls ; have no official share in public affairs, however much influence they may have at home over their husbands and relatives. Neither they nor boys may attend council meetings, unless they happen to be major participants in some affair, as for instance, when a widow accuses someone of an offence against her.

The Dorobo divide their forest country into a number of districts called *koret*, pl. *korosuek*. The names of nine districts are recorded, and these are, from north to south :

1. Cepurur, on the northern edge of the forest.
2. Kelpui : the NW corner of the forest.
3. Sirua : south of Kelpui.
4. Kipkorom : from Sirua to the SW corner of the forest.
5. Sosoio : east of Kipkorom.
6. Meteitei : between the forest and the Meteitei river.
7. Mokopic : east of Kipkorom.
8. Puret : east of Sirua.
9. Sangalo : east of Sirua.

To-day, only three of these districts are inhabited, Kelpui, Kipkorom and Sosoio (with which Meteitei has been amalgamated). The inhabitants of the empty *korosuek* have joined the three inhabited districts, gone right away, or died.

These *korosuek* correspond with the Nandi *korotinuek* (sing. *koret*) as the administrative units, the difference being that the Dorobo districts are larger than those of the Nandi, and that they consist mostly of forest, or forest with a strip of open land in front of it, whereas the Nandi districts are mostly parkland with patches of forest in places. Each Dorobo *koret* had its council, *kiruoket*, with a leader or spokesman, *kiruokindet* or *apaiyet*, "the old man". The *kiruokindet* was not a chief at all, as we understand the word. He held his position, not by descent, nor by election, but, as the Dorobo expressed it, by *neliepta kitio*, "by the power of his tongue only", or more precisely, by virtue of his age, character, personality, and ability. Nor did the *kiruokindet* act for the whole horde. Each council was independent so far as its decisions went; but the interacting ties of clanship, the sense of "being Dorobo" fostered by isolation and suspicion of the outside world, and the absolute need for Dorobo to stick together, united them more than one might expect, and certainly more than the nebulous authority of a horde-chief could have done.

In 1939 no *koret* council met, as far as I know, and there was nobody then holding the office of *kiruokindet* in any of the three districts. I learned, however, that the last *kiruokindet* of Kipkorom was one Cemuren arap Cepsuku, a Kimnyike, who died some years before my visit, and might perhaps have been 55 years old when he was in office; that the last *kiruokindet* of Sosoio had been Kipkatam arap Ngamngam, who was still alive in 1939, aged about 80, and was said to have been *kiruokindet* at the time of the last Nandi War in 1905, which would make him about 45 when he took office, which he resigned before 1925; and that the last *kiruokindet* of Meteitei was Ncascas arap Meirica, a Kipkoiimet who died "many years ago", and must have been over sixty at the time of the Nandi War. The phrase "in office" must not be taken too literally: there was nothing official about a Dorobo *kiruokindet*, and he was really no more than a *primus inter pares* who from his character and personality was looked upon as a fit person to listen to.

These facts would seem to indicate that not only had no council been held since before 1937, but that the system itself was already beginning to fall into disuse independently of the move of 1937, its place being taken more and more by the clan council. I think there is no doubt that the *koret* council was a feature acquired from the Nandi, and that while the Nandi lived close to the Dorobo it functioned smoothly. But the Nandi were cleared away from the forest in 1906, and for a time there was a break in their residential contact with the Dorobo. After a time, they began to come back, in smaller numbers than before, and only as squatters on the farms into which the area had meanwhile been divided; but as a result of this short break the Dorobo had lost some of their familiarity with them, and their characteristic shyness had taken its place. I noticed that when Dorobo

were having a meeting of any sort, however informal, at which they wanted to speak of anything important, they were careful to exclude Nandi from it; and if a Nandi insisted on intruding, they would talk only of trivial matters till he had gone. One day when I was talking to some Dorobo about their land, they insisted on my sending out of earshot a Nandi who was with me — they even took me out of his sight and spoke in low voices, for the subject was too serious to be heard and perhaps ridiculed by a Nandi. It is thus not difficult to understand how an acquired feature like the *koret* can fall into disuse; and this is what I believe has happened among the Dorobo. Pressure of various kinds was by 1927 forcing the Dorobo to be more wary than ever, and the clan system could give them all the administrative organization they needed. Hence the *koret* council could lapse, and with it the office of *kiruokindet*, though the *koret* names remained, as they had become useful terms of reference.

Nevertheless, the *koret* council is closely associated with the punishment of crime, and it is therefore necessary to understand something of the way in which it did its work in the past.

All the elders and circumcised men of a district formed the council. They met at the foot of a tree where the undergrowth was cleared away to make an open space. Any tree would do, for unlike the Nandi they had no special trees which mark the *korosuek*. The functions of the *koret* council were described briefly by a Dorobo in the following words: *Keruoc nalek si kesic ce miyac ak ce yac, si kokas pik tukul. Ingoesio cit ake tukul, keoon si kua emet ake*, "We take counsel that we may find what is good and leave what is bad so that all men may understand. If any man refuses, he is driven out of our country". Questions of theft and homicide were discussed by the council; it considered what steps to take when food was scarce; and disputes of all sorts between people of different clans were heard and settled. The decision of the council was announced by the *kiruokindet*, who after sensing the opinion of the meeting, would stand up and say what ought to be done. It was then left to the people concerned to carry out the suggestion, for such it was, in effect, rather than an order.

The way in which the law is enforced is liable to be something of a puzzle to the casual observer. The mainspring of Dorobo political organization is public opinion, and behind public opinion is the fear of the dead. People know that it is wrong, that is, contrary to custom, to do a certain thing; they know also that if they do it, their friends will do something unpleasant to them, and, what is really most important of all, they know that *mecome cesowiloi*, "the spirits of the dead disapprove". Hence in order to understand how Dorobo law works, one must know something about their religious beliefs. To the European these reasons no doubt seem feeble; but they are effective in that the Dorobo have been able to survive till to-day as a unit sufficiently law-abiding to hold its own and carry on its existence in face of human and non-human enemies, and to maintain its place as a living organization.

Among people like the Nandi, the council habit has become an almost daily business, has in fact almost come to be the equivalent of a club, though without the conviviality of a club; but this is not possible for people who

live under such conditions as the Dorobo. The dense forest, crossed by a path only at one corner, the scattered groups of huts each in the old days shut off from the next by a wall of trees, and the precarious hand to mouth existence of a hunting economy, all operate against the spending of much time in meeting others away from home merely to talk. And so the council was a more serious affair and held only when necessary; moreover its seriousness was emphasized, in the case of the clan council, by the provision of honey-wine so that it became a social as well as an administrative institution. Though Dorobo had their quarrels and disputes, they were not cattle men, and so were saved from one of the commonest causes of litigation in Africa, disputes over stock ownership and inheritance, which can occupy so much of the time of a pastoral tribe. The possessions of a Dorobo — his bow, his knife, his honey-barrels — do not reproduce themselves, and his bees and dogs, important as they are, have not the same significance as cattle when questions of inheritance are raised.

4. Crime and its Results

When a man had heard the decision of the council go against him, and knew that he should do this or that, did he always do it? As often as not, I believe, he obeyed because he felt the force of public opinion. Africans are very sensitive to what their own people think of them, and as a last resort the elders could call on the young men, the *murenik*, to enforce their decisions. If a man, knowing that he had to pay an ox as compensation, persisted in his failure to produce the animal, two or three *murenik* could be sent by the council to persuade him by moral or if necessary physical force to obey. But in a small community like that of the Dorobo a man just could not afford to have everybody's disapproval or resentment directed against him; and the strength of public opinion as an incentive to obey orders is very real. It is a strong element in horde cohesion. Moreover, behind it is the fear of the spirits, to which we shall return later on.

Crimes and offences for which some form of action is taken fall into two categories, public delicts, or crimes against the horde as a whole, and private delicts, or offences against individuals. The former are the more serious, since their commission may affect not only the offender, but also others with whom he is connected. Such crimes include incest, intercourse with a clanswoman, killing a clansfellow, witchcraft, killing an enemy (but see below), and disobedience to the council. These crimes are "public" because their commission is regarded as likely to affect others besides the criminal. Incest and intercourse with a clanswoman (equivalent to incest) are displeasing to the *cesowiloi*, the spirits, and unless appropriate action is taken, the people may suffer. Murder of a clansman, though in one sense a private delict, is really to be classed among public delicts because it strikes at the foundations of horde unity, the clan. And though killing an enemy is not in itself a crime, it nevertheless brings the killer into the same state of danger to himself and others as killing a Dorobo, and thus necessitates ceremonial cleansing.

Private delicts include trespass, that is, hunting on another's land in the forest; theft, of honey-barrels in particular and of other things in general; murder; adultery; and assault. These are offences for which compensation is payable, or for which a man may kill the offender, e. g. for theft, though if he does so he must pay compensation for murder. Offences which concern fellow clansmen are dealt with by the clan council. Others came within the province of the *koret* council, which was not a daily affair, nor held at stated times, but only when there was a definite reason. When a person had some business which needed the calling of a council, he told the *kiruokindet*, who passed word round the *koret* that people should assemble on a certain day. If, for example, a man had been robbed of a honey-barrel, and knew who had stolen it, he would put the matter before the council, partly to decide on the amount of compensation, for the amount might vary according to the thief's circumstances, and partly to have public opinion behind him when he enforced his claim for payment. I believe that on the whole theft among the Dorobo themselves was not very common; and certain kinds of theft are regarded by them as so mean that a man must be very depraved indeed who will commit them. Besides, in a small horde whose members feel that outside their own circle every man's hand is against them, and to whom a stranger is a potential enemy until proved a friend, the need for unity and absence of friction is overwhelming if they are to survive. I certainly heard of no cases of theft during the period of my investigations.

We may now pass on to describe some of the traditional measures taken against offenders.

Incest. Incest means intercourse between a man and a woman of his *tiliet* (that is, one whom he calls by a relationship term), and a clanswoman. We have already described the punishment for this (see above, p. 127 f.), which in the first case is carried out with the approval of the *koret* council, and in the second, under the authority of the clan council.

Killing a Dorobo. When a man killed a Dorobo belonging to another clan, the council of the dead man's clan met to discuss the amount of compensation that was to be paid (*pas*), and then sent word to the council of the murderer's clan. This meant that the offence had been recognized, and that action must be taken. The council of the murderer's *koret* then assembled so that arrangements for payment could be made and become known to everybody. The murderer also had to be purified, in the same way as when the victim was a clansman. The *koret* council then met again to discuss the amount of the compensation. This, it seems, was usually reckoned at nine head of cattle (male or female), though it is doubtful if the full number was ever enforced⁵, and if the murderer was a poor man with

⁵ The number nine is probably due to imitation of the Nandi procedure, where nine is the amount payable as compensation for homicide.

few relatives it would be very much less. The murderer had to provide as many of the number decided upon as he could, either from his own herd if he had one, or by getting them from the Nandi in exchange for furs, which meant, of course, that the cattle would be either oxen or worn-out old cows, and that he would not be able to provide many himself. It therefore fell to his relatives and clansmen to make up the number, which needed a clan council to apportion the balance among them, and also resulted in a good deal of feeling against the murderer for a time. Until the amount had been agreed upon by both clan and *koret* councils, the murderer was liable (in theory at least) to be killed by his victim's relatives, so he had to lie low till the negotiations were completed, though again it is doubtful if they would actually have gone as far as killing him, for then they themselves would merely have had to return the cattle as compensation for their own act. In dividing cattle between the murdered man's relatives, the order of priority was brother, wife, father, mother, father's brother, father's brother's son, father's sister's son.

Killing a witch. Though in 1939 I could hear of no Dorobo who were reputed to be witches (*ponik*), such people certainly existed in the past. Apart from killing people by spells, their principal activities seem to have been centred on hunting — putting spells on game traps and on men who were going to hunt. If a witch was shown by a diviner to be guilty of a person's death, he or she might be killed, and no compensation was payable (*mepase*).

Killing an enemy. This means killing any person who is not a Dorobo and is believed or known to have performed any unfriendly act against the Dorobo. The Dorobo have no sort of war organization, and their enemies were generally shot at from the cover of under-growth. Though not a crime, killing an enemy none the less makes the killer ritually unclean and therefore dangerous to others because he has shed human blood. This action is thus brought into the same category as homicide of a Dorobo, and though there is naturally no compensation, purification is required. The face of a man who has killed an enemy is painted (*kemase toket*) with stripes of white earth (*euoriot*) on the forehead, down each cheek, and down both sides of the nose. The paint is allowed to remain till it flakes off, and the man does not have to stay in his hut, but goes about as usual; though if he had killed a Nandi he would take care to go to some other part of the forest till he thought it safe to return. In actual fact, Nandi were seldom killed, but one who strayed into the forest might get shot by accident: the body would be taken to a lonely place for the hyaenas to eat, and at any sign of Nandi activity the Dorobo would vanish into the depth of the forest where the Nandi would have little chance of finding them even if they had the inclination to search.

Theft. Stealing honey is the worst kind of theft, and is almost comparable with intra-tribal cattle-theft among the Nandi. A man who steals honey from someone else's barrels is considered very low indeed, and if found

out might be shot by the owner, who, if he killed the thief, would have to pay compensation for homicide.

If a man steals a honey-barrel from a man's recognized area in the forest, the case can be brought before the *koret* council, and the usual compensation is the payment of a goat, which the thief has to get from the Nandi if he has none of his own, though if the thief's circumstances were good, he might have to pay more. The Dorobo say that stealing honey-barrels is apt to be dangerous, because if a barrel is full of bees, the thief might be injured by their stings if they got his scent and did not recognize it.

I was told that theft of an animal caught in someone else's trap never occurred, partly because of the deep-seated public hatred of such an act, and partly because of the belief that after eating meat stolen from a trap the thief's belly would swell to a great size and he would die.

A person accused of stealing food may, to attest his innocence, take a blade of grass between his teeth and say: *Ingo a corin, kuama susuonno*, "If I am a thief, may this blade of grass eat me".

A man who is found stealing ordinary property is beaten by the owner if he can catch him, but if in doing so the thief is killed, the owner must pay the compensation for homicide. In cases of serious theft, like stealing a man's bow and arrows, the case could be referred to the *koret* council, and the thief might have to pay adequate compensation. A man accused of theft might protest that he was innocent by throwing his knife at a tree and saying: *Ingo a corin, kuama rotuanno*, "If I am a thief, may this knife eat me".

Trespass. To the Dorobo, trespass means hunting on somebody else's land. Normally this is no more than either following an animal across the boundary into another man's land, or else in the heat of the chase picking up the trail of another animal on someone else's land. If the hunter gives the owner of the land some of the meat, this accidental trespass is not considered as an offence. But if a man were deliberately to set out to hunt or trap on another man's land without permission or promise of meat, then the owner might, if he thought fit, kill him, though he would have to pay compensation for homicide. Trespass can occur only in the horde's own forest area. In the old days, when people roamed over the plains below, they could hunt where they pleased, and all they had to do was to keep out of the way of the Masae or Nandi herdsmen.

Adultery. A man who lies with another man's wife is said to *cor*, that is, steal her. He thereby commits an offence against her husband, who may kill him if he catches him in the act, and then, of course, must pay compensation; the wife may get a beating. A woman is not divorced for one act of adultery.

Assault. If a man injures another and incapacitates him, he must feed him till he recovers; and should the man eventually die as a result of the injury, the offender will have to pay compensation for homicide.

The principle of compensation enters into the legal consequences of offences against the individual, as well as the principle that in certain cases where the injury is grave the injured party may get satisfaction by killing the offender. Of course when he does this, he has to pay for his satisfaction, but the need for satisfaction may override the knowledge that it must be paid for ; and the fact that public opinion recognizes a man's right to kill one who offends against him prevents any display of public resentment when he exercises his right. On the other hand, some of the traditional penalties seem to be both excessive and impracticable, even when the need for satisfaction is taken into account. When we are told, for instance, that a man may kill a man who hunts without permission on his land, but that if he does so he must pay compensation, we may be inclined to wonder how such a rule could remain in existence. The explanation is, I believe, that the apparently excessive punishment and the consequent liability to pay compensation act as a deterrent in two directions : the offender may be restrained from trespassing and doing what to his people, from the nature of their life and environment, cannot be anything but economically bad ; and the owner may be made to pause before he takes a man's life, even if the offence is considered so serious that by customary law he is entitled to get satisfaction for it. The Dorobo is no fool ; he could not have survived if he was. And the African, when engaged in his own affairs, is just as capable as anyone else of restraining his actions.

5. Religion and Magic

a) Belief and Practice

Briefly, the basic principles of Dorobo religion are these : There is a God, who is the sun and is behind everything, but beyond the reach of men, who must therefore approach him through intermediaries, the chief of which are the spirits of the dead, which having once been people are still able to maintain contact with the living. If they are offended, catastrophe comes to the living. By means of various observances and ritual practices men manage to keep on the right side of the Unseen World and to maintain the spiritual and material welfare of both horde and individual.

"There is one whom we call *Asista*, and he it is who lives above ; he is the sun which we see in the sky, and we know no other name for him". Thus did an old Dorobo describe what he understood when he thought of *Asista*, the word which means both "sun" and "god", yet does not imply that the Dorobo are sun-worshippers. Some say that *Araua*, the moon, is his sister ; others, that *Araua* is his mother ; and he appears to have no father. People make no offerings to *Asista* or *Araua*, but pray to them for help :

Kipendi samak si kesakas kiilencin Asista, Asista, ipiiyec omdit, ngut Asis, ipiiyec kumik, ngut Asis, ipiiyec panyek, "When we go to the forest to hunt we say to *Asista*, 'Asis, fill us with food', or 'Asis, fill us with honey', or 'Asis, fill us with meat'." Similar words are spoken to *Araua Araua, ipiiyec omdit*, etc.

The thunder, *Ilet*, is he who produces rain, and the rainbow, *cemaisiriet*, is his arm, *ne naiye pēk*, which draws up water for "him". Long ago, according to a Dorobo myth, *Ilet* was a man, and one day a Dorobo met him standing on a rock on Tindiret Hill. And because the Dorobo thought him bad, for he brought mist which hid the sun and spoiled the hunting, he shot *Ilet* with a poisoned arrow, and so *Ilet* fled thundering to the sky, where he has been ever since.

Another Dorobo myth tells that once there lived on the earth some elephants and a Dorobo, and *Ilet* lived with them. One day the Dorobo was hungry and made poison from the *keliot* bush ⁶. In the night he stuck a poisoned arrow into one of the elephants, and in the morning it was dead. When *Ilet* saw it, he said: "Who has been killing my donkeys?" The Dorobo cut up the dead elephant and dried the meat, and thus had food for many months. When it was finished he killed another elephant in the same way, and again *Ilet* said: "Who is killing my donkeys?" Then the Dorobo said to him: "I killed them, because I was hungry". Then *Ilet* said to himself: "I am afraid. If I stay here, the Dorobo will kill me too". So he called out to *Asista* to take him up to the sky, and he left the Dorobo with the elephants and went up to the sky. And to this day the Dorobo kill elephants with *keliot* poison, like that man of old ⁷.

Besides *Asista*, *Araua*, and *Ilet*, the other inhabitants of the Unseen World are the spirits, which are of two kinds, those of the dead, who are on the whole good, and other spirits, which have never been human and are evil. Both are called *cesowiloi* ⁸, and this term includes the beings called *oiik* by the Nandi, the spirits of the dead, and those called *musambuanik*, the evil spirits. Both these words are used by the Dorobo. One statement made about them was to the effect that *musambuanik kopotok oiik, akenge tukul, kikure cesowiloi*, "the *musambuanik* are not different from the *oiik*, we call them both *cesowiloi*", because though the *musambuanik* are always bad, the *oiik* can at times be bad too. Nevertheless, the Dorobo draw a distinction between the two kinds, and refer to them as *oiik* (the good) and *musambuanik* ⁹ (the bad).

The spirits of the dead live in the *koret ap cesowiloi* which is underground. "We haven't been there", said Arap Cepsuku, "so we don't know anything about it". But the spirits are there, and they come thence from time to time to visit the living, not only in dreams to pregnant women, but actually into people's huts, to which they travel inside the bodies of snakes. When a snake comes into a hut at night, it is not killed, but some honey is offered to it with the words: *Ui, Anum, i oiindet*, "Go away, So-and-so, for

⁶ *Acocanthera* Schimper.

⁷ It will be noticed that there is a similarity between this and the Nandi myth given by HOLLIS, Nandi, p. 111, and that the myths printed in JRAI 57. 1927. p. 448 and HOLLIS, Masai, p. 266 are of a similar pattern. In the latter, the man is a Dorobo.

⁸ The full form of this word is *cesowilo* (*cesowilet*), pl. *cesowiloi* (*cesowilök*). It seems to be the same word as the *cesoloi* which MASSAM gives as the Keyo word for both good and evil spirits (Cliff Dwellers of Kenya, 1927).

⁹ This word, which the Dorobo have borrowed from the Nandi, has in turn been borrowed by the latter from the Bantu Kavirondo *umusambwa*, "spirit".

you are a spirit". A man who kills a snake at night in his hut need not necessarily become ill as a result (as the Nandi believe he will), but the ancestor whose spirit was in the snake will show his anger by never going to see the man again and transferring his attentions to some other member of the family. This would no doubt result in bad luck, for the offender would be continually conscious of what he had done. Another account, however, which I think more nearly represents the common belief, is that after offering a snake honey-and-water or milk, the owner of the hut says to it : *Ui si nyon tun ingoi lakuet*, "Go and return when (my wife) bears a child", so that the name of the spirit may be given to the child. According to this account, if a man should kill a snake at night in his hut, he will probably be ill the next day unless he pours some honey-wine on the floor where the snake had been in the night. This should free him from the danger of illness. Snakes seen in the daytime may be killed without fear.

The spirits also appear in daylight as shadows (*uruet*) and they may make their presence known by slight noises, like the sound of a stick being broken. When a man sees an unaccountable shadow, or hears a noise for which he can see no cause, he concludes that it was a spirit which has come to see him, or perhaps just come up to take a walk on earth. But he need do nothing, nor need he be afraid, for at such times the spirits do no harm.

Before setting out to hunt, a man asks the spirits to help him :

Cesowilōk, okōnec tiony ne kipare,
Spirits, give-us animal which we-may-kill ;
okōnec kumik si kiippiye.
Give-us honey enough-to-satisfy-us.

Offerings of honey-and-water, *lokomek*, are sometimes poured on the ground from gourds with a request to the spirits to provide food in times of scarcity. Such offerings are made by people at their own homes when their affairs are going badly :

Cesowiloi, oippiyec omdit,
Spirits, fill-us-with food,
si kiippiye sapot.
That we-may-be-filled-with health.

When a man is very ill, he sometimes sees what he takes to be another man lying beside him for a short time, who is invisible to other people. When he has recovered, he realizes that this other man was a spirit who had come to help him to get well, and to take into himself the sickness : *Konyon si korīpe, koru ne korue cito ne mioni, si kosop*, "He came to guard him, and lay where the sick man lay, to make him well".

Evil spirits sometimes attack people when asleep and make them ill. They also play tricks on people and do spiteful and irritating things to them. A man is walking, for example, and suddenly catches his foot, as he thinks, in a liana drawn tight across the path, and falls. But he finds nothing there, and realizes that it was done by an evil spirit. In 1927 I was one night encamped on the edge of the forest between Kipkorom and Timopo, with

a clear, windless sky. About 10 o'clock a curious whistling noise began to come from a certain part of the forest, and continued, on the same note, and without a break, for several hours. It was certainly no human or machine-made noise, and the Dorobo professed complete ignorance of it. A Nandi who had lived there before the Nandi War told me afterwards that it was an evil spirit whistling in the forest, "for we used to hear them whistling to each other like that in the forest when I was a child".

Between people and the things on which they depend for their existence both spiritual and material there is a connexion which is best expressed in terms of a ritual relationship. Things have a ritual value for people, and people themselves have a ritual status which is a relationship with their surroundings that can be altered for better or for worse according to the way in which they respect the ritual value of the things around them. Religion and magic form the procedure which protects these ritual values and status, while political organization is, in a sense, no more than an effort to maintain the ritual status of the horde in spite of the tendency of its members to injure their own ritual status and in consequence that of the horde also.

Certain things that a person does, whether voluntarily or involuntarily, cause deterioration of ritual status; but the original status may be recovered by the performance of certain ritual actions which may involve some personal effort or sacrifice. Examples of acts which cause loss of ritual status, and the means taken to restore it, are: (1) A girl who bears a child before marriage must have the undigested grass (*eiya*) from the stomach of a goat rubbed over her face, neck, and breasts, and must then wash it off. (2) After a woman has given birth, she is in a condition of much reduced ritual status, and her husband must rub goat's fat and *eiya* over her face, breasts, and belly. (3) A man who has killed a Dorobo must have goat's fat rubbed all over him. (4) One who has killed an enemy must have stripes of white earth painted on his face. In all these cases the people have done something which causes loss of ritual status, making them ritually unclean (*nuan* or *somis*) and so a source of danger to others till they have been purified. The potential danger is removed by means of something which has a ritual value. Moreover, an essential element in the cleansing process is sacrifice, that is, the use of the material must either involve giving up something which is valued, or it must require some effort or even risk to get hold of. The *eiya* or fat must be from a domestic animal: if the person concerned has one, he must use it; if he has none, then he must get one, and without delay, which for a Dorobo usually meant that he had to steal it, and thus risk getting killed while doing so. Therefore there is an act of faith in these magico-religious performances, and people believe so firmly in the efficacy of what they do that they are prepared to risk danger in order to get the necessary materials. The use of white earth may entail no more than a journey to get it, but that still means a personal effort on somebody's part. Materials which are used for the restoration of ritual status, and in consequence have a special ritual value, include: the flesh of goats, which is eaten when twins are born, and in cases of incest; *eiya*, the undigested grass from the stomach of a ruminant (a sheep

or goat where the Dorobo are concerned); *muait ap tangina*, lit. the fat of cow's udder, or butter, i. e. solidified whole milk; honey-wine; and white earth.

Illness is generally believed to be due to the anger of an ancestral spirit, to the spite of an evil spirit, or to witchcraft. Sometimes, on the other hand, it is thought to have a natural cause. When a person is taken ill the relatives, unless they can be sure that the illness has a natural cause, go to a Nandi diviner of the kind called *sakeyuot*. Diviners used to charge the Dorobo a fee of 2/ — if the cause was witchcraft, and 1/ — if it was due to a spirit. But if a man went down to the lower country where there is malaria, and after his return was taken with ague and fever, they knew it was a natural illness, *koroita puc*, and did not consult a diviner.

If the cause was found by the diviner to be witchcraft, the witch was indicated according to the methods employed by Nandi diviners, and the sick man's relatives went to the witch's hut, pulled him or her outside, spat in the face and said: "Come and oil So-and-so that he may recover". The sick person must then be oiled on the face, chest and belly with the fat of a she-goat or with *muait ap tangina*. If the witch refused, the practice was, especially if it was a woman, to tie her to a tree by a thong the other end of which was drawn tightly round the forehead, and then flog her soundly till she promised to do what was necessary. When this had been done, the witch was driven out of the *koret*.

A witch might be of either sex, but they were generally women; in fact it is said that there have been no male witches among the Dorobo for many years: they say, too, that they have now no female witches either. Whether or not this is true, I certainly could hear of no case of witchcraft where a Dorobo was believed to be responsible. This does not mean, however, that the Dorobo are entirely free from this evil thing, for sometimes they are bewitched by Nandi. When this has been shown, by divination, to have been done, the Dorobo go to the Nandi who live near the witch and ask for their help in dealing with him or her. This the Nandi generally agree to, for they like witches no more than the Dorobo; and the witch is then dealt with according to Nandi procedure. One of the allegations made by the Dorobo against the Nandi in 1939 was that they did not want Dorobo to live in the Nandi Land Unit (Reserve), and that they were using Nandi witches to get rid of them.

The reason that Dorobo go to a Nandi diviner (*sakeyuot*) for the detection of the cause of illness and witchcraft is that they have no diviners of their own, for the people among them known as *orkoiik* are not, like the Nandi *orkoiik*, diviners, but simply people who know how to cure illness with *kericek ap ketik*, medicines from trees and plants, herbalists whom the Nandi would call *kiphericinik*. These *orkoiik* (sing. *orkoiyot*), besides being able to make herbal medicines, prepare charms to protect people from sickness and the evil eye. Children wear necklaces of *lepuyuwet* seeds (called *lapuonik* in Nandi) to protect them against the evil eye, and old men wear small pieces of the *rerendet* tree, each about 3 cm. long, tied to their belts as a charm against rheumatism.

Sometimes people are made ill by evil spirits, which are capricious beings and take dislikes to people without any particular reason. They are said to come to a man when he is asleep and give him a sharp pull, which wakes him with a start. He looks round, and seeing nobody, knows that an evil spirit has attacked him. In a short time he becomes ill, and to cure him, the head of his family, (his father, father's brother or other old man) must sprinkle honey-wine over his head, saying as he does so: *Ui, ui*, "Go, go", ordering the spirit to leave him; and then he will have a chance of recovery.

When a man is about to die, he is allowed to lie undisturbed in his hut, and during the evening of the day on which he dies his body is taken out by his sons, or if he has none, by other men of his family or clan, and laid on its right side (men and women alike) with the legs straight and hands crossed over the breast, on the edge of the forest about three hundred yards away from the hut. If the hyaenas do not come and eat it, nothing is done, the body is just left to rot, and the bones are left lying there. (This, of course, very seldom happens.) The relatives lament on the day the person dies. Those who carry out the body are unclean for three days and remain in their huts, while their people make honey-wine. The old men of the clan are then called together and some of them go up to the carriers, one of them bearing a gourd full of honey-wine, from which he takes a little in his mouth and spits it over each of the men in turn; the other old men then oil their faces with the fat of a sheep or goat, saying: *Omanda anyun, otuiyo ok lakok*, "Go forth now, and mix with the children", meaning that you are now free to meet even children, since you are clean. The old men then drink the honey-wine.

Before a body is laid out for the hyaenas, all the ornaments are removed from a man's body by his sons, and from a woman's by her daughters, who then divide them among themselves. Before the ornaments are worn, however, they are laid aside for three months, after which some of the old men of the clan come and grease them with sheep's fat; and in preparation for the greasing the children make honey-wine for the old men who, after greasing the ornaments, spit some of it over the children and then drink what is left. Very old men and women are buried in narrow holes about 5 feet deep, in which they are laid wearing their clothes. A year after an old man has been buried, his children plant a branch of *mukupcot* (*dracaena* sp.) on the grave and let it grow. Babies are buried in the dung-heap if there is one, otherwise they are laid out for the hyaenas like other people. The hut in which a person has died is not dismantled, but remains occupied till, on account of normal deterioration it is abandoned.

The dead person's soul enters the body of a hyaena when the body is eaten, and leaves the hyaena when the animal goes to ground, whence it goes under the earth to spirit-land, from which it returns periodically to visit the living.

Closely linked with religion, so closely indeed that sometimes it is not easy to see where the one ends and the other begins, is magic. By this term I mean the belief that by doing or not doing certain things, man can control

the forces of nature, a belief which (I am convinced) does have the effect of giving him confidence in his ability to deal with an imperfectly understood world. All those parts of human life in which there is an element of uncertainty or danger can be "controlled" by means of magic, not always completely, but with enough coincidental result to confirm the belief that what has been done is the right thing to do and to keep on doing.

The main occupation of the Dorobo was hunting. Unfortunately this is one of the things we know least about, because owing to external pressure the Dorobo have had to give up real hunting and now confine themselves to trapping. It was therefore impossible to get hold of anything more than a few allusions to the hunting magic of the old days. On the one hand, fear of the government has undoubtedly sealed the lips of some of the older Dorobo, for hunting is now forbidden, and they were afraid, quite mistakenly, that if they talked about it, they might get into trouble, as people might think they were still hunting; and on the other hand, ignorance prevents the younger men from talking about it, for most of them have never hunted in the real sense of the word. But there was hunting magic. There was, for example, not only a seasonal division of hunting activities, but a magical division as well. In the dry weather people used to hunt far afield with bow and arrow; in the wet weather they set traps close to home. Now from the magical point of view it is the bow and arrow work that needs help, for in it there is an element of danger to the hunter, and of uncertainty as to whether he will make a kill. In trapping, the process is mechanical, a mere matter of being able to make a trap. All that need be done is to set the trap and wait: sooner or later it will catch something without any danger to the trapper. So when a man was going out with bow and arrow he had to abstain from sexual intercourse immediately before setting out on an expedition, lest the act should put him into mystical danger. Prayers and the observation of omens before going out gave a man further confidence. But when setting traps this abstinence is not necessary.

We have already come across a good deal of magic. The forms of purification after killing people, for instance, are magical as much as religious; so is the cleansing of women after childbirth; and all sorts of things people do in daily life are nothing else but manifestations of the belief in the efficacy of magic. When a man puts a new honey-barrel into a tree and calls out to the bees to enter it, his call is as much a magical utterance as a mere invitation to enter his barrel.

Omens include the following:

If the birds called *kiptitil* and *kipkununa* or *kipkonona* (both species of woodpecker) are seen or heard on the right hand side when starting out to hunt or on a journey, a man will be successful; but if they are on the left, he will be unsuccessful.

If a snake crosses the path from right to left, having first been seen lying still on the side of the path, it is a bad sign, and a man should return home and wait till the next day. But a snake which is seen in the act of crossing a path is of no significance, "for it also is travelling".

A comet is a sign of coming famine, not merely for the person who sees it, but for everybody.

This short statement may not seem to imply a very great use of magical practices. Nevertheless it is clear from the general trend of knowledge of the Dorobo that the important parts of their life are helped and controlled by magic. The recovery of ritual status after child-birth and after the birth of twins is achieved by magical means; the spirit-name given to a child is intended to link it, in a way that can quite properly be called magical, with the spirit-world, so that it starts life on good terms with those powerful and capricious beings; the whole idea of circumcision (even if it is borrowed) is that of the transition by means of a magico-religious performance from the state of boyhood to that of manhood; these and other observances and avoidances are all magic, and are done because people believe that by doing them they will be enabled to go on existing.

b) Analysis of Beliefs

Ritual Values. Things which have ritual value fall into three categories: (1) things which provide sustenance, or are closely connected with such things; (2) things of the spirit world; (3) things used to restore ritual status:

(1) Honey is sacred, like milk to the Nandi; and in addition to the taboo on eating honey and fruit on the same day, trees, flowering plants, and grass have ritual value because they are all closely connected with the provision of honey: trees, because bees live in them; flowers, because bees get honey from them; and grass, because the flowers and trees may be damaged if it is burned. The last notion means that unlike the pastoral tribes, the Dorobo do not burn grass near forest.

(2) The spirits are offered honey and honey-wine, which thereby acquire an additional value in that their use is directed to both the dead and the living.

(3) Things used for the recovery of damaged ritual status include goats and sheep, and certain of their products, i. e. *eiyat*, and fat, as well as 'butter' or *muait ap tangina* from cows. All these come from sources which formerly were hardly possessed at all by most Dorobo, and even to-day only on a small scale. Honey-wine is used a good deal, as well as white earth.

Each period of life has what might be called a standard ritual status, which is changed to a different standard on circumcision, when a boy becomes a man and a girl a woman, with the right to marry and produce children. The ritual status of normal adults is altered under certain conditions: (1) a man setting out to hunt is not in the same ritual state as when he is staying quietly at home, and he must not have sexual intercourse at such a time, i. e. just before he starts or, should he have an opportunity, while away; (2) a person sick of an illness has a status different from that of other people; (3) touching a corpse causes deterioration of ritual status; (4) the breaking of a taboo affects ritual status; (5) women suffer deterioration of ritual status through the birth of a child before marriage, the birth of twins, and even, to a lesser extent, normal birth. In all cases, the status must be restored by a ritual performance.

Maintenance of ritual relations with the spirits is effected by the recognized offerings made to them ; and with 'nature', on which the food supply depends, by other means (see below).

The World Order. In the myths related at the beginning of § 5, the thunder plays an important part, and is even portrayed as a man. One might almost assume from this that he was believed to be an earth-dweller who began a second life in the sky as the thunder-god who controls the rain, for the notions of rain, mist, and thunder are all interwoven, and the rainbow is "the arm of *Ilet* that draws water for him". These myths reflect the Dorobo attitude of the people to their surroundings. One of the chief features of the forest is heavy rain and frequent mist, and it would be surprising if we did not find among them the conception of some sort of rain-being who brought mist. Again, since rain is plentiful and droughts rare, the rainmaker is not needed, and although the lowest known rainfall, 28 inches in 1933 at a place two miles from the edge of the forest (and probably a little higher in the forest), would indeed constitute a drought year elsewhere, in the absence of both crops and cattle an occasional low rainfall does not matter so long as there is enough to make the plants flower. Even a heavy rainfall of 70 inches or over does no more than cause temporary inconvenience where there are no crops to be damaged and the slopes prevent flooding. The Tindiret forest is, in fact, an ideal place for hunters to live in. However prolonged the dry season, the conditions for wild life are better there than in the open plains below, and low rainfall has never yet prevented a supply of game to hunt or trap. Whether the people are able to kill enough game to ensure a supply of food is another matter, and the inter-relation is not so much that between man and nature in general, but between man and the animals. Man's wrong-doing is thought to produce either a failure of the supply of animals, or his inability to kill or catch what is there in abundance.

Social Values. Things which are important to man because they are indispensable to him have what is called a social value as well as a ritual value, because between man and them there is created a relationship which man must maintain if he is not to suffer. The food supply of a hunting people is got from day to day and depends on the skill of the hunter. It is uncertain, because on any given day the hunter may not find game, or having found it may not kill. But precarious as such a life might seem, there is no evidence that in the past there was often any great scarcity from either of these two causes. The old men say, in fact, that whereas food is scarce under present-day conditions, in the old days when hunting was not restricted it was, if not always abundant, at least enough. Such a statement is not, I think, merely an exaggerated memory of better days, the outcome of a longing to get back to the forest, but it explains in part the otherwise remarkable scarcity of hunting magic and ritual procedure. Some hunting magic there certainly was, and fear and ignorance prevent free talk about it ; but it is clear that when the food supply throughout the centuries is found adequate,

an elaborate ritual will not be built up to increase or protect it. What is expected, and what one does indeed find, is that the hunters will take what steps they can to keep on the right side of those beings which can hinder them or destroy their technical skill.

Wild animals which supply both food and the raw material for technical and domestic processes have social value, and by 1939 cattle and goats were beginning to acquire it, though they were so recently introduced as Dorobo possessions that very little in the way of ritual practices concerning them had developed. Wild animals of almost every kind are of some use to the Dorobo, and while it cannot be asserted that there is actual ritual expression towards many of them, there is nevertheless a not very clearly defined or indeed definable feeling of nearness, almost of kinship with them. This was revealed by listening to conversations between Dorobo as they went through the forest, and demonstrated the intensity of their interest in the animal life of the place, as well as their immediate appreciation of almost invisible signs which the Nandi (and of course myself) passed without even noticing. Although the animals of the forest are wild, and the property of no man, in the sense that cattle are property, the Dorobo feel a proprietary interest in them, especially when they are in a man's own section of the forest. It is clear that they have a feeling for the animals which may be described as "fondness", the nearest (though not very adequate) English rendering of the untranslatable word *comiet*; and that they regard them as intelligent beings, not on the human level, but none the less worthy of respect and friendliness. They are spoken of without loathing, disgust or contempt; and whereas the reaction of the average Nandi to the sight of a buck or its spoor is merely a gleam of greed and lust for meat, the reaction of the Dorobo is much more than that. He no doubt thinks it would be nice to eat, but at the same time he wants to know all about it, where it came from, where it was going, and so forth, and even if he has no intention of hunting it, he will examine the ground to find out all he can, for although only an animal it is one of the living things which share the forest with him. One Dorobo did in fact try to describe his attitude to wild life in the following words:

Sue keliek cepo tukul. Come Okiek si kosuwen

They-know the-feet which-are-of all. They-like the-Dorobo that they-may-see

tionik. Ma yaacen tionik, amu kimenye tukul kuakenge samakta.
the-animals. Not bad the-animals, for we-dwell-in all together the-forest.

Ngomnot ap tionik ma uu nepo pic, ako ma loo, amu nomen
Intelligence of the-animals not like that-which-is-of men, but not far, for intelligent

ok icek tionik. Kerke tukul tiond ap samak. Kiome alak, makiome
also they the-animals. Alike every animal of forest. We-eat some, we-eat-not
alak; ako kicome tukul. Ki po samak, ok icek ce po samak.
others; but we-like all. We-are of forest, and they which(-are) of forest.

(The Dorobo know the spoor of all the animals, and they like also to see the animals. The animals are not bad, for we all dwell in the forest together. The intelligence of the animals is not like that of people, but it is not very

different, for they also are intelligent. Every animal of the forest is alike ¹⁰; we eat some, others we do not; but we like them all. We are of the forest, and they also are of the forest.)

Wild animals for the Dorobo have personality, not the kind that is expressed in the folk-tales of pastoral and agricultural Africans in which animals speak and behave like humans, but a real kind of personality that human beings like the Dorobo can respond to.

Bees, though not themselves sacred, are analogous to cattle among the Nandi, and their product has great social value and hence strong ritual value. Besides giving honey with its many uses, bees provide an occupation which is less strenuous than hunting and can thus be continued by older men who are still reasonably active but not active enough to stand all the rigours of a hunter's life.

Edible plants have social value, but since under existing conditions there is no scarcity of them, there is no ritual relationship between them and men.

The clan has a social value not found among the Nandi, for the Dorobo are not a tribe in the same sense that the Nandi are, and although the expression *ki Okiek*, "we are Dorobo", means a good deal, it has not the same significance that the similar expression *ki Nandi*, "we are Nandi", gives when said by a Nandi. The real unit of the Dorobo is the clan, the significance and solidarity of which we have already tried to explain; and the effect of all that the clan means to the Dorobo is that it has an immense groupvalue, being the element that ensures horde solidarity.

Personification and well-being. Rain and its inevitable concomitant the thunder are perhaps more striking in a forest than the sun, and it is reasonable that they should be personified in one figure: "*Ilet* was a man". This is probably an original Dorobo belief, for to the Nandi *Ilet* has the form of a bird. This personification expresses and fulfills the Dorobo need of personal contact with a dangerous element, and explains the actions of the Dorobo whom SIR CLAUD HOLLIS saw defying the "rain-god" ¹¹. The notion of *Asis* is much less concrete and definite, and in spite of occasional prayers to him, the conception of his functions is even less clear. Yet while *Ilet* may be regarded as the power which controls the weather, *Asis* seems to be the moving spirit behind everything, with the spirits of the dead as intermediaries between man and 'nature'. It is plain, however, that the well-being of the horde is maintained by keeping on the right side of these powers, and that the avoidance of public delicts is necessary to prevent disaster to the horde. Public delicts thus in one sense come under the head of religion, for their commission entails the breaking of the ritual relationship between man and

¹⁰ That is, although some animals (the human kind or Dorobo) are more intelligent than others, and although the human kind eat some of the others but not all, nevertheless they are all alike, human and non-human, in that they all live side by side in the forest.

¹¹ *Man* 1909. 101.

the other world, and atonement is effected by ritual methods. The primary sanctions against such acts are upheld by the force of public opinion which is based on the fear of loss of well-being through offending the spirits, behind whom are the ultimate powers of nature expressed in the concept of *Asis*.

But these ultimate powers cannot be reached by man, who can neither see nor understand them, and people like the Dorobo (and indeed many African peoples) must therefore have some kind of intermediary. First come the *cesowiloi*, the spirits of the dead, to whom each man addresses his own prayers, and with whom there is a private relationship based on the fact that the spirits were once human beings themselves. Then protection is looked for through the use of tangible material objects in the form of amulets, such as the *lepuyuwet* against the evil eye, *rerendet* against rheumatism, and perhaps the double spiral ear-rings occasionally worn, although the significance of the last among the Dorobo is not known. These are material intermediaries in that they act between man and the unseen as protectors.

Formalized religion. The notion of a spiritual being which dwells in the Kiet or 'universe' is crystallized in the word *Asis(ta)*, borrowed from the Nandi with perhaps some of the Nandi notions of its nature. He is identified with the sun, and prayers are made to him for success, and sometimes to his mother (or sister, for the accounts vary) *Araua* the moon as well. This is the extent of the formal part *Asis* plays in Dorobo religious life, but he none the less performs the necessary function of being a recognized object to which men can turn, especially in thought, for restoration of confidence, which is no doubt one of the primary functions of the formalized concept of a major spiritual being, who provides people with an entity that they may look to for help and protection.

The belief in the existence of spirits is much more concrete, and more practical, for one section of the spirits were once men themselves and are therefore much nearer to men than *Asis* and well fitted to stand between men and the unseen world as mediators. The evil spirits are merely harmful or irritating according as the whim takes them, but they seem to play a relatively unimportant part in the religious life of the Dorobo, however much trouble and discomfort they may cause. They are just things that must be endured. A statement made by a Dorobo that the *musambuanik*, the evil spirits, are the same as the *oiik* or good spirits, is to be explained by the belief that even the good spirits can be malevolent at times, for malevolence is more noticed than benevolence, and it is necessary to maintain proper ritual relations with them to prevent malevolence. But unlike the evil spirits the *oiik* have a definite home somewhere under the earth, whence they return to visit and take care of the living, in whom they take an interest, and the part taken by the *oiik* in Dorobo life may in fact be summarized thus: (a) they can provide or withhold food; (b) they can cause illness if angered; (c) they can desert a man and so spoil his luck and neutralize his skill; (d) they are at the back of the legal sanctions as intermediaries between man and the ultimate spiritual power that controls the universe.

A general statement made by one elder was that evil spirits cause illness, and good spirits cure it, which in the light of the total of what we know of Dorobo beliefs is more or less a reasonable summary, even though the good spirits can also bring illness. But the fact is that the good spirits are believed to be able to do both good and evil, and that the commission of public delicts reacts on them, so that, in the words of a Dorobo elder, "such things are not done, because they are bad, for the spirits do not like them".

It will be noticed that there is a good deal of similarity between Dorobo and Nandi religion ¹², and there can be little doubt that much, though not all of it, has been borrowed from the Nandi along with other culture elements. It is, I think, necessary to mention this, in case anyone should be tempted to find 'parallels' which in reality do not exist. Dorobo religious beliefs are mainly not a parallel growth, but directly borrowed, and the resemblance to those of the Nandi will therefore be very strong both in general and in detail.

¹² As described e. g. in my booklet "The Nandi". (Peoples of Kenya Series.) Nairobi 1944.

Volksfeste in Nepāl

VON WILHELM FILCHNER

Inhalt :

1. Matsyendrayātrā
2. Śrīmatī, Siegesprozession der Gurkha
3. Nārāyaṇa-Fest in Budhā-Nīlakaṇṭha
4. Kṛttika-Fest
5. Devīyātrā

Von 1939-1940 weilte ich in Nepāl als Leiter des Magnetic Survey of Nepāl, zu dem mich der Mahārāja bestellt hatte. Eine Reihe von Reisen erlaubte mir eine Menge von kulturkundlichen Beobachtungen. Einen Teil des Materials habe ich bereits veröffentlicht ¹.

Die wichtigsten öffentlichen Feste sind im Grunde genommen in Nepāl wie in Indien zu Hause. Gewisse Abweichungen stören die allgemeine Farbgebung kaum. Es findet in diesen Dingen ständig eine Art Osmose statt, eine tiefgehende Durchdringung dadurch, daß jährlich Hunderttausende von Indern zu Festen nach Nepāl kommen, und umgekehrt viele Nepālesen ihrerseits ihre Pilgerziele in Indien suchen.

Über die Feste in Indien berichtet mein Buch: Hindustan im Festgewand, Celle 1953. Im vorliegenden Aufsatz sind nur diejenigen aufgezählt, die ausnahmslos in Nepāl gefeiert werden. Es kommen fünf Feste in Frage, über die ich mir die folgenden Notizen machte ².

¹ WILHELM FILCHNER, In der Fieberhölle Nepals. Wiesbaden 1951.

² Die in den nachfolgenden Ausführungen begegnenden Götternamen, sonstige kultische Termini und auch einige Ortsbezeichnungen gehen, wie das in der Natur der Sache liegt, fast ausnahmslos auf den Hinduismus und damit sprachlich letzten Endes auf das Sanskrit zurück, in einigen wenigen Fällen, wo es sich um lamaistischen Einschlag handelt, auf das Tibetische. Weil dabei das einzelne Wort — alle Wörter wurden an Ort und Stelle nach dem Gehör niedergeschrieben — phonetischen Modifikationen unterworfen ist, deren Feinheiten sich oft nicht ohne weiteres mit unseren Buchstaben ohne komplizierte diakritische Zeichen wiedergeben lassen, haben wir in den Anmerkungen alle Namen nach Möglichkeit auf das Sanskrit zurückzuführen versucht, in einigen Fällen auch eine Übersetzung des jeweiligen Ausdrucks hinzugefügt. Als Hilfsmittel bei dieser Überprüfung und Reduktion dienten im wesentlichen: OTTO BÖHTLINGK, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Teil I-VII. St. Petersburg 1879-1889; abgekürzt: BÖHTLINGK. — SYLVAIN LÉVI, Le Népal. Etude historique d'un royaume hindou. 3 vols. Paris 1905-1908; abgekürzt: LÉVI. — HELMUTH VON GLASENAPP, Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. München 1922; abgekürzt: Hind. Vertrautheit des Lesers mit der üblichen Transkription des Sanskrit ist vorausgesetzt. In einigen Fällen ist die in Nepāl gehörte Aussprache in Klammern beigegeben.

1. Matsyendrayātrā ³

Matsyendranāth ⁴ (*Ārya-Avalokiteśvara*) ⁵, den wir als Manifestation von *Nārāyaṇa Viṣṇu* kennen, ist in Nepāl ein volkstümlicher Gott, Schutzheiliger des Landes. Ihm ist das Fest geweiht. Ein Priester in Katmandu erzählte mir die Legende, die der *Matsyendrayātrā* zugrunde liegt:

Als *Gorakhnāth* ⁶ einen *Nāga* ⁷ gefangengenommen und eingekerkert hatte, kam eine große Dürre über das Nepāltal, die erst endete, als *Matsyendranāth* den Gefangenen freiließ. Allerdings wiederholten sich in längeren Zeiträumen die Dürren, und zwar jedesmal in drei aufeinanderfolgenden Jahren. Trockenheit und Hungersnot hörten erst ganz auf, als der erste Mahārāja des Königreiches Huldigungsvorschriften erließ, die ein Eingeborener im Traum empfangen hatte. Diese Riten sind heute noch die gleichen, die der *Matsyendrayātrā* das Gepräge geben. Man unterscheidet ein großes und ein kleines Fest dieses Namens.

Der Grundgedanke dieses größten und bedeutendsten aller Nevar-Feste, das auch unter dem Namen *Rathayātrā* ⁸ bekannt ist, geht jedermann an. Er heißt: *Matsyendranāth* zu lobpreisen und von ihm Regen und gute Ernte zu erflehen. So ergibt sich das Kuriosum, daß vom Mahārāja und seinem Hofstaat bis hinab zum letzten Bürger des Staates und ohne Rücksicht auf das politische oder religiöse Glaubensbekenntnis das ganze Volk teilnimmt. Die *Matsyendrayātrā* hat den Charakter eines Nationalfestes. Es vereinigt die Vertreter aller Bekenntnisse zur Mitarbeit, und die Hinduisten sind in die Zeremonien ebensogut eingespannt wie die Buddhisten. Das ganze nepālesische Pantheon, sozusagen die Göttergewerkschaft, ist vertreten und wird mit Verehrung erfreut, die einheimischen Götter, die *Nāga*'s, ebenso wie die buddhistischen, die *Bodhisattva*'s ⁹, und die Hindu-Götter *Kṛṣṇa* ¹⁰ und *Gaṇeśa* ¹¹.

Der Höhepunkt des Festes ist der große Umzug mit dem *Matsyen-*

³ *Matsya* = Fisch + *Indra* = Herr, Gebieter, Oberster (Hind. 99) + *yātrā* = Reise, dann: Umzug, Prozession.

⁴ *Matsyendranātha*; cf. Anm. 3; *nātha* = Schützer, Hort, tib. *mgon-po*; *nātha* in der Aussprache verkürzt zu *nāth*.

⁵ *Ārya-Avalokiteśvara* = der Heilige, Schauende Herr (Gebieter), die Schutzgottheit Tibets par excellence, wo sie *sPyan-ras-gzigs* heißt.

⁶ Aus *Gorakṣanātha*; *go* = Rind, Stier, Kuh + *rakṣa* = Beschützer, Hüter + *nātha* mit gleicher Bedeutung.

⁷ *Nāga*, tib. *klu*, Halbgottheiten mit menschlichem Kopf und Schlangenleib, die in mehrere Klassen gegliedert sind; cf. ad rem F. REINHOLD G. MÜLLER, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus. *Anthropos* 22. 1927. pp. 960-991.

⁸ *Rathayātrā*, worin *ratha* = (Streit-, Kampf-) Wagen; *yātrā* = Umzug, Prozession.

⁹ *Bodhisattva* = einer, dessen Wesen die buddh. Erkenntnis ist, tib. *Byan-c'ub sems-dpa*; sachlich: Anwärter auf die Buddhaschaft, die vorläufig auf Genuß derselben zugunsten der noch unerlösten Lebewesen verzichten.

¹⁰ *Kṛṣṇa*, wörtlich = schwarz, dunkel (Hind. 493 sub verbo).

¹¹ *Gaṇeśa*: Beiname *Śiva*'s, aber auch einer seiner Söhne und Anführer seines Gefolges (weshalb tib. auch *ts'ogs-bdag* oder *ts'ogs-kyi bdag-po*, mong. *sürük'-ün manglai*, wörtlich „Haupt der Herde“, genannt); der mit Kopf eines Elefanten dargestellte Gott der Klugheit und des Studiums.

dranāth-Idol und die Wallfahrt nach Bugmati¹². *Yātrā* bedeutet „Wallfahrt“¹³. Früher wurde das Idol am ersten Tage durch die *Nikhu*¹⁴ aus dem *Matsyendranāth* geweihten Tempel herausgebracht und in einer Prozession unter Vorantritt von zwei *upādhyāya*'s¹⁵, Fackel- und Bannerträgern, Männern mit Glocken und Weihrauchgefäßen und einem aus Trompeten, Trommeln, Tamburin- und Paukenschlägern sowie Zimbelspielern zusammengesetzten Orchester nach einer Baumgruppe in Bugmati gebracht, unter der einst *Narendra-Deva*¹⁶ ruhte. Er hatte einen Topf mit sich geführt, in dem sich *Matsyendra* in Gestalt einer Biene befand.

Das Idol wurde von den *Nikhu* in Gegenwart einer großen Volksmenge auf die unter der Baumgruppe gelegene steinerne Plattform gestellt und dort im Schatten der heiligen Bäume und nach Entfernung der Umhüllung sorgfältig gewaschen. Darnach wurde dem durch das Idol dargestellten Gott *Matsyendra* das Schwert des Königs, das zugleich das Zepter von Nepāl versinnbildlicht, übergeben. Das gereinigte Idol wurde alsdann mit großem Pomp zu seinem Tempel zurückgebracht, wo es mit dunkelroter Farbe angestrichen und neu bekleidet wurde.

Am 8. Festtage wurde das Idol der Sonne ausgesetzt, um alsdann den *Banra*¹⁷, d. i. den Mönchen des Nepāl-Buddhismus, übergeben zu werden.

Der 12. und 13. Tag wurde durch die *Banra* mit zehn Zeremonien ausgefüllt, die sich vornehmlich auf die Empfängnis von *Matsyendra* sowie auf die Einführung des Gottes als ein Infant, der in den regelrechten Reihen der Gesellschaft geboren wird, beziehen.

Heutzutage haben Fest und Prozession eine andere Form angenommen, die ich in Patan¹⁸ zweimal, und zwar am 27. Mai 1939 und am 2. Juli 1940, auf dem Platze zwischen dem zoologischen Garten und dem Sommerpalast des Mahārāja hatte beobachten können. Ich war durch einen Wagen des Hofstaates abgeholt worden und hatte schon auf dem Anmarschwege nach Patan Mühe, den Wagen durch die strömenden Menschenmassen hindurchzulotsen. Schließlich mußten wir das letzte Stück im Strome mitlaufen.

Der Festplatz ist ein Inferno mit heiterem Einschlag. Es wimmelt von Schaulustigen. Hoch und niedrig, arm und reich gibt sich ein Stelldichein. Hofbeamte und Diener tun sehr geschäftig. Hüter der öffentlichen Ordnung und Geheimpolizisten schreiten durch die Menschenwogen. Für den Mahārāja

¹² Bugmati, auch Bogmati und Bugama; klingt in der Aussprache fast wie *Bungmati*.

¹³ Wallfahrt im Sinne von „Umzug, Prozession“.

¹⁴ Diese *nikhu* sind nach LÉVI I, 239 eine Zunft von Malern, die ausschließlich Devotionalien herstellen. Übrigens erwähnt auch ein unter dem indischen Namen *Tāranātha* schreibender Tibeter des 15. Jh. in seiner „Geschichte der Lehre (d. h. des Buddhismus) in Indien“ (*rGya-gar C'os byuñ*) für Nepāl eine besondere Malerschule (nach der russ. Übersetzung dieses Werkes von V. P. VASIL'EV. St. Petersburg 1869. p. 267).

¹⁵ Die *upādhyāya* sind in Nepāl die höchste Klasse der Brahmanen (LÉVI I, 239).

¹⁶ *Nara* = Mensch + *Indra* = Gebieter + *deva* = göttlich.

¹⁷ *Banra*, entstellt aus *bandya*, bzw. *bandhya* = ehrwürdig, im Tib. noch als *ban-dhe*, im Mongolischen als *bandi*, hier allerdings nur zur Bezeichnung der Novizen, fortlebend; siehe LÉVI I, 240; I. SILBERNAGEL, Der Buddhismus. München 1903. p. 117.

¹⁸ Zur Deutung des Namens der Stadt — auch *Pattana*, *Pātan* — siehe LÉVI I, 61.

und seinen Stab, für die Spitzen der Gesellschaft und die Ehrengäste ist eine Holztribüne aufgerichtet. Vierzig Meter davor sind zwei hölzerne Wagen aufgefahen, ein großer und ein kleiner. LÉVI nennt die Prozession *Bug-yāt* ¹⁹. In wenigen Minuten wird ein Fräulein, eine *Kumārī* ²⁰, den Thronessel des größeren Wagens besteigen. Hunderte von Händen werden zufassen und das Gefährt über Stock und Stein nach *Bugmati* ziehen, schieben und lenken. Das Fräulein sitzt vorläufig noch unter einem Schirm in der Ehrenloge der Tribüne. Es ist ein reizendes Nepālmädchen, das kokett an seinen Prunkgewändern zupft und mit kühlen Blicken, als ginge es der ganze Aufzug gar nichts an, die gaffenden Menschen mustert. Es steht während des Festes offensichtlich unter narkotischem Einfluß.

Die junge Nepālesin ist heute Hauptperson. Königliche Ehren werden ihr erwiesen; denn sie ist eine Auserwählte. Was sie so erhöht, erzählt eine romantische Geschichte:

Um das Jahr 1745 lebte ein Mädchen, das von Zeit zu Zeit von religiöser Verzückerung überwältigt wurde und eines Tages behauptete, es sei in seinem entrückten Zustand von den Göttern als eine *Kumārī*, eine Tochter der Göttin *Kālī* ²¹, bestätigt worden. Der König, dem diese Rede zu Ohren kam, brandmarkte das Mädchen als Schwindlerin, ließ Elternhaus und Vermögen beschlagnahmen und verbannte das Kind samt Familie aus Katmandu in den Dschungel. Als aber in der folgenden Nacht auch die Königin eine Verzückerung erlebte und am Morgen erklärte, daß auch sie eine *Kumārī* sei, erkannte der König das doppelte Ereignis als Fingerzeig der Götter und eilends machte er das Unrecht wieder gut. Das Mädchen ward sogleich öffentlich zur Heiligen ausgerufen und mit seinen Angehörigen im Staatswagen feierlich aus dem Dschungel zurückgeholt. Vermögen und Haus wurden freigegeben. Und mehr noch tat der König. Er bestimmte, daß fortan am Festtag der *Matsyendra-yātrā* das sichtbar gesegnete Mädchen im Triumph auf einem Prunkwagen nach *Bugmati* gefahren werden sollte. Menschenhände sollten den Wagen ziehen.

Das heilige Mädchen ist lange tot, aber das Fest wird genau noch so wie ehemals gefeiert. Und jedesmal wird ein Mädchen ausgewählt, würdig und wert, eine Nachfolgerin der Heiligen vom Jahre 1745 zu sein. Die Nachfolgerin muß vor ihrer Fahrt im Prunkwagen eine Reihe von „Proben des Schreckens“ bestehen und beweisen, daß sie dem Original an Mut und Tapferkeit ebenbürtig ist. Ist sie das, so wird sie auch als Göttin bezeugt, in der *Matsyendrayātrā* gefeiert und auf Staatskosten ausgestattet und unterhalten.

Die Prozessionswagen heißen *Kumārī-rath* ²². Der größere, dunkelrot angestrichene Wagen ist acht Meter breit und trägt auf einer Plattform eine Holzkapelle mit einem Rundgang an der Außenseite. Die Kapelle ist mit vergoldeten Kupferplatten bedeckt. In ihrem Innern ist ein Thron mit einem

¹⁹ *Bug*, bzw. *Buga*, *Bogha* ist nach LÉVI ein anderer Name für *Matsyendranātha*, *yāt* = Abkürzung für *yātrā*.

²⁰ *Kumārī* = Mädchen, Jungfrau; auch Beiname der *Durgā* („schwer zugänglich“) oder *Kālī* („die Schwarze“).

²¹ *Kālī* siehe Anmerkung 20.

²² Worin *rath* = *ratha* = (Streit-, Kampf-) Wagen.

seidenen Baldachin sichtbar : *Kumārī*'s Ehrenplatz. Auf die Kapelle ist ein 20 m hohes, pyramidenähnliches Holzgerüst, dessen Spitze mit einem Blätterstrauß und dem Bilde *Vajrasattva*'s ²³ gekrönt ist, gesetzt. In der Pyramide ²⁴ wird außerdem das Idol *Matsyendranāth*'s untergebracht ; denn seinetwegen geht ja in erster Linie die Reise vonstatten. Der Unterteil des Wagenaufbaus ist mit Schnitzereien verziert, figürlichen Bildern, auf denen man beim näheren Zusehen Götter und Göttinnen im gewagten Liebesspiel entziffert. Das ganze, mit Leisten und Brettern verschaltete Wagengebäude muß man sich aufs üppigste mit Teppichen, kostbaren Stoffen, bunten Bändern, Blumen und grünem Laub geschmückt denken. Der dem sehr schwer gangbaren Gelände angepaßte Wagen steht auf vier mannshohen, plumpen Holzrädern mit einem Durchmesser von etwa 1,3 m. Die ungewöhnlich lange, sich nach vorne verstärkende Deichsel läuft in einen geschnitzten Kopf aus, der *Bhairaba*'s ²⁵ Züge trägt. Auch die Augen, die man auf die Räder und auf die Holzpyramide selbst gemalt hat, sind *Bhairaba*'s Augen.

Der kleine Prozessionswagen ist dem eben beschriebenen ähnlich. Er ist samt Kapelle nur 6-7 Fuß hoch und dient zur Beförderung eines weiß angestrichenen Idols, während das große, dunkelrot angestrichene Idol im Hauptwagen seinen Platz hat.

Und was geschieht nun ? Zunächst steigen zehn nepälesische Buddhistenmönche, sogenannte *Banra*, auf den großen Wagen und lösen Tuch um Tuch des verpackten *Matsyendranāth*-Idols ab, zuerst die äußeren, dunkelroten Hüllen, dann die inneren Stoffe, mehr Flittergold als Gewebe ; zuletzt hebt ein hoher Beamter das innerste Stück von Taschentuchgröße ab. Der nackte *Matsyendranāth* ist nichts anderes als ein drei Fuß hoher, alter, grob behauener und rotbemalter Holzklotz. Und während so das Idol entkleidet wird, bemächtigt sich der Menschen eine wachsende Erregung. Der auf der Plattform des Wagens stehende hohe Beamte weist nun das Lendentuch, dieses blutige, intimste Kleidungsstück des Idols, unter Lobpreisungen dem Volke vor. Jedes Wort dieses Beamten wird von der Masse mit Beifallklatschen und begeisterten Rufen beantwortet. Ein ekstatischer Taumel erfaßt Männer und Frauen. Manche beten inbrünstig, andere werfen sich schluchzend und lachend zur Erde. Wie Mauern steht das Volk, und jetzt wogt es heran, und ein Regen von Blumen überschüttet den heiligen Wagen, der das Kleinod und die *Kumārī* nach Bugmati tragen soll. Schließlich wird das blutige Kleidungsstück in einer kleinen Schachtel verwahrt, die vor allem Volk fest verschlossen und dann durch die *Banra* nach dem großen Wagen zurückgebracht wird.

Schon haben flinke Hände beiderseits der Deichsel und an den Radachsen lange starke Taue festgemacht. Ein Dutzend Tänzerinnen erklettert den Wagen, um der lebenden Göttin ein Stück Weges Geleit zu geben. Blumenranken umfließen ihre wehenden Gewänder. Einige Mädchen fächeln mit *yak*-

²³ Dessen Wesen der Donnerkeil (Attribut Indra's) ist, tib. *rDo-rje sems-dpa*.

²⁴ In alten Zeiten bestand das Gesetz, daß kein Haus in Patan höher sein dürfe als diese Holzpyramide des großen Festwagens.

²⁵ = *Bhairava* = Schrecken erregend, entsetzlich ; tib. *'Jigs byed*, mong. *Ayulgakči*.

Schweifen ²⁶ graziös die Luft, einige wehen mit Fächern aus Pfauenfedern der Göttin Kühlung zu. Und alles läßt sich die *Kumārī* in königlicher Haltung gefallen. Ihre großen, ernsten Augen schauen gleichmütig auf ihre Gespielinnen von gestern. Manchmal sind die Tänzerinnen durch Mädchen ersetzt, die das den Wagen begleitende Volk durch das Rezitieren von Versen unterhalten.

Die zweihundert Männer, die später den schweren Wagen ²⁷ ziehen sollen, verteilen sich an den Seilen. Musik erklingt. Da gibt es noch einen Aufenthalt. Der Mahārāja bricht sich Bahn. Er reitet auf einem Schimmel heran und wirft eine Handvoll Goldmünzen gegen den Wagen. Die Münzen prallen ab, verschwinden unter der Menge, rollen in den Staub, und schon rauft man sich in wütender Balgerei um die Rupien. „Am Golde hängt, zum Golde drängt doch alles!“

Der Mahārāja ist zurückgeritten, und jetzt wendet er sich mit weithin vernehmlicher Stimme an die Ehrengäste auf der Tribüne. Man erwartet, daß er eine Begrüßung oder ein paar Worte der Erklärung zum großen Augenblick sagen wird. Er sagt aber etwas ganz Banales und Betrübliches. Er fordert die Herrschaften nur höflich auf, den Festplatz zu räumen, da der nächste Festabschnitt nur für die einheimische Bevölkerung bestimmt sei. Das orthodoxe Nepāl will unter sich sein, wenn der Prunkwagen *Matsyendranāth*'s abrollt.

Ich habe also den spannenden Aufbruch nicht miterlebt und kann ihn nur nach Schilderung meiner nepälesischen Freunde wiedergeben. Zweihundert, manchmal auch dreihundert Mann ziehen an den Strängen, die bis zum Zerreißen gespannt sind. Auf dem Vorderteil des Wagens stehen ortskundige und befehlsgewandte Männer und lenken mit ihren durchdringenden Schreien und Warnrufen die Kette der gekrümmten Rücken bald nach links, bald nach rechts und geradeaus. Es gibt keine Autostraße nach Bugmati. Es geht querfeldein, durch Mulden und über Hügel, über Fels, Sand und Acker. Bugmati ist der Ort, an dem *Narendra-Deva* ¹⁶ nach der Rückkehr von einer Pilgerfahrt gerastet hat. Knapp 5 km lang ist die Strecke. Man braucht vier Tage, um sie zu durchmessen. Etwas über 1 km schafft man am Tag in diesem unwegsamen Gelände. Die menschlichen Zugpferde mühen sich bis zur Erschöpfung ab. Oft und oft bricht ein Mann zusammen. Unter dem anfeuernden Gebrüll des Volkes reißt er sich immer wieder hoch und stürzt keuchend weiter. Es ist Ehrenpflicht, daß jeder bis zum Schluß durchhält; denn er hat freiwillig eine heilige Aufgabe übernommen, die er bei schwerem Schaden für sein unsterbliches Teil nicht unvollendet lassen darf.

Der wütesten Lärm der Welt begleitet diese Prozession. Es ist nicht allein das anpeitschende Geschrei der Wagenlenker oder das unablässige Geplapper der Tänzerinnen, es sind vor allem die Menschentrauben, die den Zug einhüllen, im Chor Gebete brüllen, die ziehenden Männer mit Pfeifkonzerten aufmuntern, gute Ratschläge geben und die Strauchelnden oder Fallenden verhöhnen. Trommeln und Trompeten lärmen. Keiner versteht des anderen Rede. Es ist ein Brausen und Heulen, und wenn sekundenlang

²⁶ Korrekt tib. *g,yag*, (im Sanskrit *surabhi*, *camara*); der Schweif = *g,yag rñā*.

²⁷ Früher machte der kleine Wagen die Fahrt nach Bugmati.

eine Stille entsteht, hört man die mahlenden Räder knarren, und die Radachsen ächzen wie Gemartete. Fanatische Gläubige laufen vor dem Wagen her und werfen sich bei jedem Schritt zu Boden, andere kriechen die Strecke auf allen Vieren entlang ²⁸.

Von Zeit zu Zeit hält der Wagen an. Eine Pause wird eingelegt. Die Rücken richten sich auf. Die Männer schöpfen Atem. Aber auch jetzt erlahmt das laute Treiben keinen Augenblick. Gruppen von Burschen, die die Wallfahrt mitmachen und nur auf die Pause warten, führen zur Ehre aller Götter ihre Spiele vor; Ringkämpfe, Scheinkämpfe, anzügliche Tänze, besonders deutlich demonstrierte Liebesspiele sind die große Gelegenheit auf dem Marsch nach Bugmati.

Es sei schließlich noch erwähnt, daß der seiner Hülle beraubte Gott nach Ankunft in Bugmati dort sechs Monate verbleibt, um dann nach Patan in seinen Tempel zurückgebracht zu werden. Die beiden Prozessionskarren aber werden in Patan auseinandergenommen; sie waren früher in dem *Vihāra* ²⁹ bei *Ṛddhistūpa* ³⁰, bzw. im Hofe des Tempels des *Matsyendra* untergebracht. Erst in den letzten Jahren war der größere und stärkere der beiden Prozessionswagen von Fest zu Fest in der Ostvorstadt Patan nahe dem *Caitya* ³¹ von *Aśoka* ³² eingestellt.

Das religiöse Jahr, das in Patan mit der Prozession begonnen hat, schließt mit der „Kleinen *Matsyendrayātrā*“, die sich eigentlich in allem vom Hauptfest unterscheidet. Auch führt das Idol bei dieser Gelegenheit nicht mehr den Namen *Padmapāṇi* ³³, sondern *Samantabhadra* ³⁴.

J. A. DUBOIS berichtet in seinem Buch über Hindubrauchtum von ähnlichen Umzügen in Südindien ³⁵. Eine damit verbundene Brahmanensitte,

²⁸ Religiöse Fanatiker verstiegen sich bei der von Indien ausgehenden *Jagannātha*-Prozession sogar so weit, daß sie sich unter die Räder des schweren, den Götterpumpf tragenden Wagens warfen, so daß sie buchstäblich zerquetscht wurden. Das ist infolge des europäischen Einflusses jetzt weniger leicht möglich. *Jagannātha* = Beschützer der Welt.

²⁹ *Vihāra* = Kloster.

³⁰ *Ṛddhi-stūpa* = Kuppelmal der übernatürlichen, der magischen Verwandlungskräfte, gehört einer bestimmten Gruppe von zehn dieser Bauwerke an; tib. *rdsu-'p'rul mc'od rten*, mong. *ridi xubilgan* [*k'emek'ü*] *suburgan*; cf. A. M. POZDNEEV, Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und der buddh. Geistlichkeit in der Mongolei. [Russisch.] St. Petersburg 1887. p. 60.

³¹ Sachlich dasselbe wie *stūpa*.

³² *Aśoka* (tib. *Mya-nan-med-pa*), der bekannte, um die Ausbreitung und Förderung des Buddhismus so hochverdiente König, 263-226 vor Chr. Geb., dem, geschichtlich bezeugt, besonders viele Stūpa-Bauten zugeschrieben werden. Über seine Taten und die Ereignisse seiner Zeit berichten zwei lange Kapitel in dem oben unter Anm. 14 erwähnten Werk *Tāranātha's* (pp. 28-50 der dort genannten Übersetzung).

³³ *Padmapāṇi* = der den Lotos in der Hand hält; eine Sondermanifestation des *Avalokiteśvara* (cf. Anm. 5) und einer der fünf sogenannten *Dhyānibodhisattva's*.

³⁴ *Samantabhadra* = der in jeder Beziehung Gute, tib. *Kun-tu bzan-po*, mong. *Xamuk-a Sain*; gleichfalls einer der eben erwähnten fünf *Dhyānibodhisattva's*, der speziell als Vorbild für einen musterhaften Lebenswandel in buddh. Sinne gilt.

³⁵ J. A. DUBOIS, *Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India; and of their Institutions, Religious and Civil*. Transl. from the French Manuscript. London 1817. pp. 416-420.

die zum Leidwesen so mancher lustoffenen Gemüter mittlerweile der Vergangenheit anheimgefallen ist, sei erwähnt und so noch einmal, in Lettern wenigstens, der Historie entrissen.

Es gibt in Südindien den Tempel *Tirupati* ³⁶, der *Viṣṇu* unter dem Namen *Veṅkaṭeśvara* ³⁷ geheiligt ist. In früheren Jahren wurde an einem der großen Feste das Bild *Veṅkaṭeśvara*'s in einem prunkvollen Prozessionswagen durch die Straßen gefahren. Bei dieser Gelegenheit pflegten die Brahmanen-priester, die den Wagen begleiteten, unter den Schaulustigen die schönsten Frauen und Mädchen auszuwählen, um sie *Veṅkaṭeśvara* zu weihen und zu vermählen. Meist lehnten die Begehrten die Aufforderung ab, da es ihnen klar war, daß sie nicht als Gattinnen eines steinernen Götterbildes im Tempel leben würden. Aber es blieben noch genug Frauen, die das Abenteuer reizte, genug Eltern, die aus Achtung vor den Priestern nicht Nein sagten und ihre Tochter hingaben, genug Ehemänner, die stolz auf die Ehre waren, durch ihre Ehefrauen Verwandte des Gottes *Veṅkaṭeśvara* zu werden.

Es ist nur natürlich, daß diese Frauen nicht immer die jüngsten sind und bleiben, daß sie also dem Gott eines Tages nicht mehr passen und kurzerhand abgestoßen werden müssen. Das geschieht denn auch. Den enthobenen Gemahlinnen wird mit einem glühenden Stempel das Bildnis des Gottes auf die Brust eingebrannt. Dann händigt man ihnen ein Zeugnis aus, in dem bestätigt ist, daß die Dame so und so lange dem Gott als angetrautes Ehe-weib gedient hat. Die entlassenen Götterfrauen werden der öffentlichen Wohltätigkeit empfohlen. Sie führen den Namen *Kali-Yuga-Lakṣmī* ³⁸.

2. Śrīmati ³⁹, Siegesprozession der Gurkha

1789, im Jahre der französischen Revolution, ist Nepāl Schauplatz harter Kämpfe und wüster Gemetzel gewesen. Damals drangen die wilden, bergge-wohnten Gurkha vom Stamme der *Rājput* ⁴⁰ brennend und mordend über die nepālesische Grenze und eroberten das Nepāltal. Die alten Königsresidenzen der Nevari, Katmandu, Bhatgaon und Patan sanken in Schutt. In mancher Stadt liegen heute noch die Trümmer aus jenen Tagen in Winkeln und Gassen. Die Nevari-Könige verloren Thron, Land und Leben, und mit ihnen erlosch die Blüte der Nevari-Kunst. Die harten, nüchternen, soldatischen Gurkha traten die Herrschaft über Nepāl an, und sie haben sie bis heute nicht wieder abgegeben.

³⁶ *Tirupati* (Hind. 343).

³⁷ *Veṅkaṭeśvara* ist der auf dem Berge *Veṅkaṭa* (im Lande der *Draviḍa*) verehrte *Viṣṇu*.

³⁸ Cf. DUBOIS, 416. *Lakṣmī* bedeutet hier einfach zunächst „Merkmal, Zeichen“, dann aber auch „gute Chancen, bevorstehendes Glück“, personifiziert auch „Schönheit, Anmut, Pracht“; *Kali-yuga* ist unser jetziges, von Zwietracht und Hader (= *kali*) erfülltes Zeitalter (Hind. 492 sub verbo).

³⁹ *Śrī* = erhaben, ruhmreich, majestätisch + *mati* = Weisheit (tib. *Blo-gros dpal*).

⁴⁰ *Rājput* könnte man mit „Regierungs-Hölle“ wiedergeben: *rāj* = walten, herrschen, und *put* nach BÖHTLINGK IV, 93 b = *puḍ* ibid. 94 c = eine Art Hölle, wobei ausdrücklich steht: „ein zur Erklärung von *putra* (= Sohn) erfundenes Wort“; das paßt auch zu den hier im Text den *Rājput* zugeschriebenen Taten.

Zur Erinnerung an das siegreiche Jahr der Eroberung feiert man in Katmandu alljährlich *Śrīmati*, die Siegesprozession der Gurkha, die nicht viel mehr ist als ein Aufmarsch, eine Demonstration der militärischen Stärke der Machthaber. Im Jahre 1939 jährte sich der Gurkha-Sieg zum einhundert-fünzigsten Male, und ich erlebte am 27. September das Fest, das auch *Indra-yātrā*⁴¹ oder *Kumārī-yātrā* heißt, als eine eindrucksvolle Schau nepälesischen Soldatentums. Ich war vom frühen Nachmittag bis zum Abend mit meiner Kamera unterwegs. Das Volk bezog schon am Morgen seine Plätze, um den Vorbeimarsch gut sehen zu können. Man saß geduldig in den Tempelhöfen, in Nischen, auf den Dächern, den hölzernen Balkonen und den Simsens der unverglasten Fensterhöhlen. Die Straßen, durch die der Festzug nach vorbereitetem Plan seinen Weg nahm, waren sauber gefegt, die Häuserwände mit Papierstreifen, Tüchern und Laub geschmückt. An den Straßenrändern standen rechteckige Verschläge, Leinwandzelte und wandlose Bambushütten. Man hatte darin Götterbilder, Idole und schießscheibenartige Gebilde aufgestellt und sie in einem Wust von Buntpapier und grünen Zweigen begraben. An diesem Festtag spuckt auch *Kāl-Bhairaba*⁴², der Gott des Schreckens, zur Labung und Belustigung des Volkes einen Whiskystrahl aus seinem Munde.

Ich nahm meinen „Beobachtungsposten“ auf dem *Lagan-tol*⁴³ ein, einem kleinen Platz im winkeligen Südwesten der Hauptstadt. Die Straßen sind dort eng, die ein- und zweistöckigen Häuser dicht aneinandergebaut und über-völkert. Es ist zwei Uhr. Von Minute zu Minute wächst das Gewoge der Neugierigen. Mir zur Linken und Rechten sitzen oder hocken Frauen und Mädchen in festlichen Gewändern, Spangen und Blumen im Haar. Viele Kinder sind dabei. Sie springen und tollen nicht herum, sie bewegen sich mit natürlicher, entzückender Anmut, sie sehen aus wie wunderhübsche Püppchen. Ich habe meine Taschen mit einem Vorrat von Zuckerwerk und Bonbons gefüllt und teile nun aus. Die bescheidenste Gabe wird mit sittigem Lächeln und bezaubernd geplappertem Dankwort empfangen.

Man vertreibt sich die Wartezeit mit Belustigungen und Vorführungen. Radfahrer zeigen ihre Künste, Jungen geben Vorstellungen im Ringkampf, drei bis vier Jahre alte Bübchen reiten stolz auf Pferden. Kein Mensch kehrt sich an die strenge Vorschrift, die Straße freizuhalten. Die Polizisten greifen manchmal ein und gehen dabei so unsanft vor, daß es zwischen ihnen und den erbosten Männern zum Handgemeine kommt. Die Polizei zieht regelmäßig den kürzeren und muß abrücken.

Gegen drei Uhr finden sich mehrere geistliche Würdenträger ein, um gleich mir von diesem Platz aus den Mahārāja zu grüßen und den Festzug

⁴¹ *Indra* = Gebieter, *yātrā* = Prozession.

⁴² *Kāl-Bhairaba* = *Kāla Bhairava* = der schwarze Entsetzliche.

⁴³ *Lagan-tol*; hierin steckt möglicherweise *lagana*, nach BÖHLINGK V, 212 a eine bestimmte Krankheit der Augenlider, nach J. JOLLY, *Medicin* (in: *Grundriß der Indoarischen Philologie und Altertumskunde*. Straßburg 1901. p. 114): ein großer, harter, schmerzloser Knoten (der sich an den Augenlidern bildet); *tol* ist nach LÉVI I, 284 ein Häuserblock (dort „îlots de maisons“), also ein kleines Quartier, in dem sich Leute angesiedelt haben, die mit dieser Krankheit behaftet sind.

zu ehren. Ich erkenne meinen Freund aus dem Schneeland, den Gesandten des Dalai-Lama am Hofe von Katmandu. Er ist zur Zeit als *mK'an-po* ⁴⁴ in Budh ⁴⁵ tätig. Vor ein paar Tagen hatte er mich durch sein Kloster geführt.

Der Festzug wird am Dörbar ⁴⁶ zusammengestellt. Dort nimmt der Mahārāja den Vorbeimarsch ab, um sich danach an die Spitze der Prozession zu setzen. Noch zwei Stunden müssen wir ausharren, dann kommt Unruhe in die Massen. Die Polizei rückt wieder an, diesmal mit Verstärkung. Jetzt räumen auch die Leute gutwillig das Feld.

Die Menschen stellen sich auf die Zehen, recken die Hälse. Die „Vorhut“ taucht auf. Es ist eine Gruppe von Frauen, die mit bedächtigen Schritten naht. Jede Frau trägt einen Henkelkorb im Arm. In dem Korb steckt eine brennende Butterlampe. Andere Frauen, die in ihren Körben nichtbrennende Butterlämpchen mit sich führen, entzünden sie an der Lampe der „Vorhut“ und stellen sie dann in Abständen von etwa 20 m auf die Straße. Wenn die Dämmerung einsetzt, wird das eine hübsche Illumination geben, wie dies auch beim *Dīvālī* ⁴⁷-Fest der Fall ist.

Und nun hört man auch die Musik, das Quaken des Dudelsacks und das Gebrumm der großen Trommel. Hoch zu Roß führt ein Reiter mit gezogenem Säbel den Zug an. Es ist der Mahārāja. Ein Jahr später, am 15. September 1940, erschien er beim Siegesfest nicht zu Pferd, sondern auf einem seiner prachtvoll geschmückten und bemalten Leibelefanten. Er saß in einem bequemen Lehnstuhl, der in einem niedrigen Kasten, der sog. *Howdah*, stand, die als eine Art Kastensattel auch auf Reisen und Jagden gebräuchlich ist und dem Tier mit starken Seilen auf den Rücken gebunden wird. Der Mahārāja erwidert unseren Gruß. Dicht auf ihn folgt das Musikkorps; das Gedröhn der großen Trommel hallt von den Mauern wider. Hinter der Musik reitet der Kommandeur der 1. Division. Er führt die verschiedenen Waffengattungen seines Truppenverbandes an. Auch deren Befehlshaber sind beritten. Ich entdeckte auch Colonel Ganesh ⁴⁸ an der Spitze seines Truppenteiles. Er war mir auf meiner Expedition nach West- und Südostnepāl als wenig erfolgreicher Begleiter und Berater zugeteilt. Sein Tropenhelm ist viel zu groß. Andererseits ist sein jämmerlicher Gaul zu klein. Sein Brigadegeneral befahl ihm am nächsten Tag, ein neues Pferd zu kaufen: „Was Sie gestern geritten haben, war kein Pferd, sondern ein Hund!“ Nepälesische Offiziere müssen für ihre Ausrüstung selber sorgen. Ein Pferd kostet 200 Nepālrupien (= 100 indische Rupien).

⁴⁴ *mK'an-po*, tib., entsprechend Sanskrit *upādhyāya*, gewöhnlich = Abt, aber auch Ehrentitel für einen gelehrten Lama.

⁴⁵ Budh steht statt *Budhnāth* = *Buddha Nātha* = „Buddha, der Beschützer“, vielbesuchter Wallfahrtsort in Nepāl.

⁴⁶ Diesem durch die englische Schreibweise und Übergang in andere europäische Sprachen noch weiter entstellten Wort läßt sich im Sanskrit nicht auf die Spur kommen. Im Persischen als *dārbār* vorkommend, begegnet es dann als ein neuindisches (Bengālī) *darbār*, das einfach „Hof“ bedeutet und weiter „Audienzen bei Hofe“ und ähnliches (FILLIOZAT, *Le Kumāratāntra de Rāvaṇa*, etc. Paris 1937. pp. 115/116).

⁴⁷ *Dīvālī*, zusammengezogen aus *Dīpāvalī* = Licht-Wellen, was gut unserem „Illumination“ entspricht.

⁴⁸ Hier wird *Ganeśa* also als Eigenname gebraucht.

Die Infanterie macht einen guten Eindruck. Ich staune über das Garde-maß in den ersten Kompanien. Im allgemeinen sind in Nepāl langaufgeschossene Männer nicht gerne gesehen, man schätzt mehr das Untermittelmaß. Die Infanterie führt ihre Feldzeichen mit. Dann kommen die Kavallerieabteilungen, darauf die Gebirgsartillerie. Die Artilleristen ziehen ihre Geschütze an langen Seilen. Bei anderen Batterien besorgen das Maulesel. Wieder bei anderen tragen Maulesel die zerlegten Geschütze auf dem Rücken, und die Mannschaften führen einzelne Geschützteile auf den Schultern oder an Stöcken mit sich.

Zwischen die militärischen Gruppen sind Haufen von Zivilisten meist mittleren und älteren Jahrgangs eingeschaltet. Manche halten Kerzen in den Händen. Keiner von den hohen und höchsten Offizieren fehlt. Der gesamte Generalstab reitet heran. Beritten sind auch der Commander-in-Chief und sein Stellvertreter. Der erstere wurde später nach Beendigung der Revolution zum Mahārāja gewählt.

In einem Jagdwagen fährt vierspännig der König. Er sitzt unter einem Sonnendach und lächelt huldvoll. Neben ihm seine drei Söhne. Ein Jahr vorher hatte der König seinen Platz während des Umzuges auf einem mächtigen Elephanten. Die Menge jubelt ihm zu, und man hört aus den Rufen immerhin so etwas wie Liebe des Volkes zu seinem Monarchen heraus. Oder jubelt man, um seine Freigebigkeit anzustacheln? Auf seiner Fahrt durch die Stadt pflegt der König bald nach links, bald nach rechts eine Handvoll neugeprägte Silberrupien auszuwerfen. Wo der Segen hinfällt, stürzen sich die Menschen darauf wie Geier auf das Aas. Es gibt einen wüsten Knäuel Raufender. Der König hat seinen Spaß daran. Ich muß wohl „Hans im Glück“ sein: als der König vorüberfährt, wirft er drei Hände voll Münzen mitten in meine Gefilde und erkennt mich im Werfen. Ich komme aber nicht mehr zum Grüßen, denn ich werde von der Menschenmauer hin- und hergerissen, und schon bin ich in einen Knäuel verwickelt und muß achthaben, daß meine Leica heil bleibt. Ein blitzendes Ding rollt mir unter den Schuh, ich greife zu und habe meine Rupie. Endlich befreie ich mich aus der Verstrickung von Armen und Beinen und sehe, daß der königliche Wagen gerade vor mir hält. Der König hatte wohl mit einiger Sorge beobachtet, wie der Gast seines Landes in einem Strudel unterging, und anzuhalten befohlen. Jetzt nickt er, und als ich den Arm hochhebe, um anzudeuten, daß ich unverletzt bin, die Silberrupie schwenke und triumphierend lächle, lacht er laut auf und gibt sichtlich beruhigt das Zeichen, weiterzufahren und in der abgerissenen Prozession aufzuschließen. Die Ehreneskorte des Königs trabt heran. Die Stockung ist behoben.

Den Beschluß des Siegesmarsches machen drei Holzwagen mit turmartigen Aufbauten. Der Nepālese nennt diese Wagen *Kumārī-rath*⁴⁹. Hunderte von Männern ziehen die Wagen an Seilen. Es sind ähnliche Gefährte wie der Prozessionswagen, der zum *Matsyendrayātrā*-Fest nach Bugmati gezogen wird, nur niedriger und leichter. Man sagt mir, in dem Türmchen des ersten Wagens sitze eine tibetische Jungfrau, das lebende Kind des Gottes *Ganeśa*. Ich vermute aber, daß es die Nachfolgerin *Kumārī*'s war.

⁴⁹ *Kumārī-rath* siehe Anm. 20 und 22.

Später am Abend werden zu Ehren des Königs Tribhuvana Bir Bikram Shah ⁵⁰ auf dem Tundi-khel ⁵¹ 31 Kanonenschüsse abgefeuert. *Śrīmati*, die Siegesprozession der Gurkha, ist zu Ende.

3. Nārāyaṇa-Fest in Budhā-Nilakaṇṭha ⁵²

Dieses Fest ist dem Gott *Nārāyaṇa* geweiht, dessen aus Marmor gemeißelte, in einem Bett von Kobras liegende weiße Kolossalstatue in dem viereckig ummauerten Teich im Tempelhof von Budhā Nīl'kaṇṭha, einem heiligen Ort wenige km nordnordwestlich von Katmandu, sichtbar ist. Man kann bequem mit dem Kraftwagen dorthin fahren, und da *Nārāyaṇa* in Nepāl ein sehr beliebter Gott ist, wälzt sich am Tag des Festes ein einziger Heerwurm von Personen, Lastkraftwagen und Fußgängern auf dieser Straße nach Budhā Nilakaṇṭha. Von weither strömen die Pilgermassen heran. Man sieht viele Frauen. Lastkraftwagen befördern die Gläubigen für wenig Geld. Die Mitglieder des Hofes fahren in ihren Luxuslimousinen. Die Polizei hat einen harten Tag. Auf dem Parkplatz sind Kaufbuden aufgeschlagen. Man bietet Früchte, Nüsse, Süßigkeiten und billigen Tand feil. Auffallend viele Fakire treiben sich herum.

Eingekeilt in den Strom der Pilger, werde ich ans Ziel meiner Neugier getrieben. Es geht durch ein Eingangstor in einen Tempelhof hinein. Ein hilfsbereiter Priester führt mich nach dem Heiligtum, dem tiefliegenden Becken, in dem *Nārāyaṇa*, vom Wasser umspült, ruht. Ein Rundgang führt um den Teich. Ich erobere einen Platz am erhöhten Steingeländer und kann nun den Gott in Muße betrachten. Tausende ringsum warten gespannt auf den Beginn der Zeremonien. Ich stehe eingepreßt zwischen allerlei Volk: da sind buntgekleidete Frauen mit ebenso bunten Sonnenschirmen, junge und alte Pilger, würdige Männer mit ernsten Gesichtern, Tibeter, Pockennarbige, Zwerge, halbnackte Krüppel, Schwachsinnige. Links neben mir stehen ein Schwindsüchtiger und ein Aussätziger. Ich habe in Tibet jahrelang mit dem einfachen Volk zusammengelebt und bin also an Menschen jeder Art gewöhnt. Die obengenannten, verkümmerten und entarteten Geschöpfe drängen sich bedend um den Teich von Budhānilakaṇṭha. Auch sie wollen dem Gott huldigen.

Ich stelle fest, daß auffallend viele Besucher ungewöhnlich große Kröpfe haben ⁵³. Dieses Übel scheint hier heimisch zu sein. Der niedere Hügel, auf

⁵⁰ Diesem Namen läßt sich nicht ohne weiteres mit den zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln beikommen; *Tribhuvana* ist jedenfalls = die drei Welten, *Bir* wohl *vīra* = Held, *Bikram* = *vikrama* = kraftvolles Auftreten, alles Epitheta, die sich gut für einen Herrschertitel oder -namen eignen; *Shah* ist vielleicht das persische *šāh*?

⁵¹ Tundi-khel: *tunḍi* oder *tundī* = Schnabel, Schnauze; *khel* = Schaukel.

⁵² *Nārāyaṇa*, Schutzpatron, mit *Kṛṣṇa* oder *Viṣṇu* identifiziert (BÖHTLINGK III, 197 a; Hind. 496 sub verbo) (*Narayana*, *Naraina*). — *Budhā-Nilakaṇṭha* (so nach LÉVI); *nīlakaṇṭha* = blauhalsig — der Pfau. (Wird an Ort und Stelle wie *Burhanilakhanta* gesprochen.)

⁵³ Kropf ist in gewissen Teilen von Tibet und in seinen Grenzländern, mithin auch Nepāl, ein häufiges Leiden; siehe HEINRICH LAUFER, Beiträge zur Kenntnis der Tibetischen Medizin. Berlin 1900. pp. 35-37; JOLLY, op. cit. (oben unter Anm. 43).

dem Dorf und Teich liegen, ist allgemein bekannt unter dem Wort „Hügel des Kropfes“.

Eine empfindliche Nase darf man in Budhānilakaṇṭha nicht haben. Die Gerüche sind nicht von den besten. Tibetischer Geruch ist für sich allein schon durchdringend genug. Hier kommt der Pestgeruch von ranzigem Fett hinzu, den der Wind in Wolken von den im Hof flüchtig aufgeschlagenen Kuchenbäckereien herüberweht. Um das Atmen vollends zur Pein zu machen, zünden jetzt die Priester einen Holzstoß an, den man auf einer langen Stein-treppe vor dem Teich errichtet hat. Weißlicher Qualm breitet sich aus, setzt sich fest und weicht bis zum Ende der Huldigungen nicht mehr.

Der Oberpriester gibt ein Zeichen. Die Glocken verschiedener Größe im Tempelhof, die an niedrigen Holzgestellen hängen, erklingen. Das Opfer beginnt. Es ist ein Blumenopfer. Auch der Ärmste, auch der Elendeste bringt sein Blumenopfer für *Nārāyaṇa* dar. Einzelne Blüten und Blumenketten werden auf die riesige, im Wasserbecken scheinbar schlafende Kolossalfigur *Nārāyaṇa*'s geworfen. Ganze Körbe voll Blumen und kunstvoll gebundene Blumengebilde werden durch die emsig tätigen Wärter ausgeschüttet. Pilger, die einen günstigen Platz unmittelbar am Wasser erlangt hatten, streifen ihre Sandalen ab, steigen zum steinernen Gott hinab und umkränzen dessen Kopf und Brust mit Blumengeflechten. *Nārāyaṇa* ertrinkt in einem Meer von Blüten. Und immer noch läuten die Glocken im Tempelhof.

Auf einmal öffnet sich in der Menge eine Gasse. Man macht ehrfurchts-voll einem ungebeugten Greis Platz, der an der Spitze eines Gefolges langsam auf *Nārāyaṇa* zugeht und auf dessen steinerne Stirn drei waagrechte, weiße Striche malt, das Zeichen *Śiva*'s ⁵⁴. Kaum geschehen, bricht das Volk in den Ruf „Narayna!“ aus. Es ist derselbe Ruf, den ich so oft in Nepāl von meinen unermüdlichen Trägern gehört habe, sobald nach beschwerlichem Marsch eine Paßhöhe erklommen war. „Narayna! Narayna! Narayna!“ schreit das Volk im Chor. Und während diese inbrünstige, ergreifende Hul-digung andauert, treten die Mitglieder des Hofes an das Götterbildnis heran und überschütten es mit Blumen, Reis und geweihtem Wasser. Und dann kommen nach und nach die kleineren Leute an die Reihe, die „Minder-bemittelten“, die Namenlosen der Masse. Jeder gibt sein Opfer rasch, doch nicht hastig, und macht schnell und höflich dem Hintermann Platz.

Plötzlich Totenstille. Ein nervöser, aufgeregter Ansässiger, eine Per-sönlichkeit, wie es scheint, spricht von der obersten Stufe der Steintreppe, die vom *Nārāyaṇa* aus zum Tempel hochführt, zum Volke. Er hält eine Lobrede auf die Gottheit, eine feurige Ansprache, die er wie ein Schauspieler oder ein billiger Volksredner mit Gesten und theatralischen Gebärden unter-streicht. Schließlich opfert auch er Blumen, Reis und Wasser. Das Volk klatscht, schreit und rast vor Begeisterung. Der Mann hat ihm offenbar aus der Seele gesprochen.

pp. 100, 103; Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgaḥṛdayasaṃhitā, ed. L. HILGENBERG - W. KERFEL. Leiden 1941, sub verbo *Galagaṇḍa* = Kropf.

⁵⁴ *Śiva* = gütig, freundlich, günstig, wohltuend, heilsam, segensreich; Heil, Wohlfahrt, Erlösung.

Die Feier ist zu Ende. Die Pilger ziehen ab. Ich warte, bis sich der Hauptstrom verlaufen hat, und verlasse dann auch Budhānilakaṇṭha und den „Hügel des Kropfes“. Zwei *Sādhu*'s⁵⁵ hängen sich an mich und begleiten mich ein Stück. Sie erzählen wichtig, daß *Nārāyaṇa* Wunder tue und schon mancher Pilger im Teich von Budhānilakaṇṭha seine Gebrechen losgeworden sei. Ich bestreite die Möglichkeit solcher Heilungen und Heilkuren durchaus nicht. Ich habe mich in Zentralasien mehr als einmal von den Erfolgen der Heilmethoden tibetischer Medizinlanten überzeugen können. Ich selber bin sogar einem solchen in die Hände gefallen, und wenn mir auf meinem Krankenlager in Lussar⁵⁶ nicht der Heilkünstler des nahen Klosters Kumbum⁵⁷ Hilfe gebracht hätte, würde ich vermutlich längst nicht mehr am Leben sein.

HASSOLDT DAVIS erzählte mir die Geschichte einer Wunderheilung, die er auch in seinem Buche „Nepal, Land of Mystery“ wiedergegeben hat. Als DAVIS auf dem Wege nach Budhānilakaṇṭha war, holte er zwei Kinder ein, einen Jungen und ein Mädchen. Das Mädchen war ein Krüppel und bewegte sich mit seinen mißgestalteten Ärmchen und Beinchen hinkend und kriechend, daß es einen erbarmen konnte, dem Heiligtum entgegen. DAVIS sprach auch mit dem Kinde. Später sah er, wie das Mädchen, von helfenden Händen gestützt, auf das Steinbild *Nārāyaṇa*'s hinabgelassen wurde, wie es schluchzend und von Fieberschauern geschüttelt wie ein Häufchen Elend über dem Götterbild zusammensank und mit tastenden, zitternden Händchen die harten Wangen des Gottes berührte, plötzlich aufstand wie ein gesundes Kind und verzückt und aufrecht durch die Menschenmenge davonschritt. „Narayna! Narayna!“ schrie, jubelte und heulte in grenzenloser Ergriffenheit das Volk hinter dem geheilten Kinde her.

Man sagte mir in Budhānilakaṇṭha, daß solcher Art geheilte Wesen sich selbst freiwillig in ein Dorf jenseits der nördlichen Umrandungskette des Nepāltales verbannen und dort ihr Leben in Gebet und Meditation verbringen und beschließen, ohne je wieder in den Kreis ihrer Eltern und Freunde zu treten. Es geht aber auch das Gerücht, daß fanatische Priester diese Menschen dem Gott opfern. Gerechterweise stelle ich fest, daß diese Dinge, wenn sie wahr sind, Ausnahmen bilden. Ich habe in Nepāl viele Priester kennengelernt, Männer, die ich achte und bewundere, die rechtschaffene Gottesdiener sind, pflichtgetreue Menschen, die allerdings in der Kunst der Hypnose und in der geheimnisvollen Arzneikunde Erstaunliches wissen und auch leisten.

4. Kṛttika-Fest⁵⁸

Wenn der Mond im Zeichen Karttrikā steht, also in der ersten Hälfte Dezember, feiert man in Nepāl das *Kṛttika*-Fest, auch *Krithigai* genannt,

⁵⁵ *Sādhu* = vortrefflich, gut, edel; Heiliger.

⁵⁶ Tibetisch korrekt *Klu gsar* = der neue (oder: junge) Drache = *Nāga* (Anm. 7).

⁵⁷ Tib. *sKu'bum* = 100 000 Leiber, d. h. Darstellungen, die sich in diesem Kloster auf bestimmten Bäumen dem gläubigen Auge zeigen. (Näheres in unserem Buche „Kumbum Dschamba Ling“. Leipzig 1933.)

⁵⁸ *Kṛttika*, das 1., später das 3. der 28 Mondhäuser (*nakṣatra*), symbolisiert als Schermesser (siehe KERN, Das Licht des Ostens. Stuttgart, Berlin, Leipzig [o. J.]. p. 234

zu Ehren des Kriegsgottes *Kurttikay* oder *Kārtikeya*. In Katmandu wurde das Fest am 9. Dezember 1943 begangen. An diesem Tage soll sich *Śiva* den Göttern als Flamme gezeigt haben.

Kārtikeya war der Anführer des Götterheeres im Kampfe gegen die Dämonen. Und da er außerdem Junggeselle war, dürfen heute nur Männer seine Tempel besuchen. Eine Frau, welche die Vorschrift verletzt und das Bild *Kārtikeya*'s im Tempel betrachtet, wird zur Strafe in sieben Wiedergeburten siebenmal als Witwe sterben.

5. Devīyātrā ⁵⁹

Es gibt eine Göttin, die den Menschen vor dem Dschungelfieber bewahrt, vor der schrecklichen Malaria. Es ist *Bhairavī-Devī* ⁶⁰, von der man sagt, sie schlage in der Regenzeit ihre Residenz in den malariaverseuchten Dschungeln des Teraī auf.

Man feiert jedes Jahr in *Devī-Ghaṭ* ⁶¹ in der Nähe von Nayakot ⁶² dieser Göttin zu Ehren das Fest *Devīyātrā*, und wer daran teilnimmt, wird niemals mehr vom Fieber befallen. Das Fest dauert fünf Tage. Das Bildnis *Bhairavī-Devī*'s wird aus dem Tempel von Nayakot nach *Devī-Ghaṭ* gebracht und an der Uferterrasse des Flusses aufgestellt. Fünf Tage lang werden der Göttin Stiere geopfert. Dabei spielen zwei Kinder vom Nevarstamm, ein Junge und ein Mädchen, die Rolle geheiligter *Dharmin* ⁶³. Die Pilger, die nach Tausenden zählen, beten die Kinder gleich Göttern an, weil sie ausgewählt sind, das Blut der Opferstiere zu trinken. Die beiden *Dharmin* flößen sich so viel Blut ein, daß ihre Bäuche anschwellen und die kleinen Mägen die Menge nicht mehr fassen. Die Kinder brechen das Blut aus, trinken aber weiter. Das ausgespiene, heilige Blut wird aufgefangen und unter die Gläubigen verteilt; denn es ist das Zeugnis dafür, daß die hohe Göttin *Bhairavī-Devī* den Zeremonien beigewohnt hat.

und Abb. p. 239, wo diese Sanskritbeschriftung; BÖHTLINGK II, 92 c); auch *Karttrikā* (GRÜNWEDEL, Der Weg nach Šambhala. München 1915. p. 93, Anm. zu 28 b 2); tib. entspricht *sm̐in drug* = „die 6 zur Reife Gelangten“, d. h. die Plejaden; nach KOVALEVSKIJ's Mong.-Russ.-Franz. Wörterbuch, p. 2436, ist das Wort mong. zu *kartik* geworden, und das Sternbild selbst beherrscht die Stellung des Mondes im Oktober-November. Diese Sterne repräsentieren die Nymphen, welche die Gottheit *Kārtikeya* (an Ort und Stelle *Kurttikai*, auch *Krithigai* gesprochen) gepflegt haben sollen; *Kārtikeya*, nach BÖHTLINGK II, 53 c *Kārtikeya*, ist Eigenname statt *Skanda*, der Kriegsgott, der auch einfach *Kumāra* (der Jugendliche) heißt, Heerführer der Götter und ein Sohn *Śiva*'s ist.

⁵⁹ *Devīyātrā* = Prozession der Göttin.

⁶⁰ = die schreckliche, entsetzliche Göttin.

⁶¹ *Devī-ghaṭ* = die Treppe, Terrasse der Göttin; zu *ghaṭ* = *ghaṭṭa* siehe LÉVI II, 22/23.

⁶² Nayakot = *Nayakoṭa*, etwa = führende, maßgebliche Feste, Burg.

⁶³ *dharmin* = das Gesetz befolgend, seiner Pflichten bewußt, mit besonderen Eigenschaften behaftet.

Hunting Trophies and Hunting Magic

By STURE LAGERCRANTZ

Contents :

1. Introduction
2. The tail
3. The ring as a trophy
4. The trunk
5. The tusk
6. The penis and the ears
7. The plugging of the body-orifices
8. The whiskers
9. The triumphant mounting of the slain animal
10. Discussion
11. Abbreviations

1. Introduction

Hunting trophies and their significance have, as regards Africa, been discussed especially by H. BAUMANN¹ in two excellent papers. In the following we shall take as subjects for some reflections only certain more well-known trophies (above all the tail, the trunk and the ears) and some of the customs which are observed after the killing of the game. It would of course have been desirable to give an account of the succession of the different phases in connection with the cutting up of game, particularly the elephant. The available material, in itself very valuable, is, however, so scanty that such an account is unfortunately not possible. In order to understand how the custom of taking trophies originated, it is also necessary to refer to H. BAUMANN's brilliant discussion of the "avenging power" attributed to dead animals.

2. The tail

When a hunter has killed an elephant in Garahun, among the Gola and Kpelle ("Pessy") he severs the tail and keeps it as a trophy². Whether the monkeys' tails found by v. DOERING in Odomase were hunting trophies

¹ PA 4, pp. 191-230 ; ZFE 70, pp. 208-39.

² T. J. ALLDRIDGE, *The Sherbro and its Hinterland*. London 1901. p. 173 ; J. BÜTTIKOFER, *Reisebilder aus Liberia II*. Leiden 1890. p. 267.

"oder irgend welche Erinnerungszeichen" ³ is a question that can probably not be decided. It does, on the other hand, appear likely that the giraffe's tail is a trophy in Sarua; this is at all events the case with the elephant's tail in the Ossidinge district (A. v. MANSFELD is probably referring chiefly to the Obang, Keaka, Boki, Ekoi, Anyang and Nyangi) ⁴. As regards the Cameroons, for the rest, C. SEYFFERT ⁵ makes the general statement that this is the case, that the elephant's tail is "die einzige Jagdtrophäe, die der Neger überhaupt kennt" is erroneous. The elephant's tail is a trophy also among the Lese, Kondjo (?) and in Lau (i. e. probably among the Ciec); among the Moru, the one who is the first to hit the game gets the tail or the horns, hunting trophies which are "jealously guarded", and the animals' tails worn at the belt by the Zande are also trophies ⁶. On the other hand, curiously enough, TH. v. HEUGHLIN, referring chiefly to the tract around the Bahr el Abiad, declares that the elephant's tail is not regarded as a trophy in the "eastern Sudan" ⁷.

In most of the huts in Negarit buffalos' tails were hanging as hunting trophies, and in the Gurmarzer Valley G. POWELL-COTTON observed that some "Abyssinians" who had shot an elephant-calf cut off the tail "with the greater part of the skin of the back attached, to make it appear the larger". From the market in Dungoler he mentions that a party of hunters returning from the low country where they had killed a buffalo were bringing back the animal's tail "stretched on a framework of wood to dry" ⁸. The elephant's tail is a trophy among the "Naga Shankala", the buffalo's tail among the Walegga (e. g. in Gumbabi). Concerning the latter, as a matter of fact, D. CORFIELD states that the hunter's prowess "was judged by the number of buffalo tails . . . he could hang up outside his front door" ⁹. Mounted Galla at Hawash (in the tract about Arda Arto) fasten tails of beasts slain with the spear about the heads and round the necks of their ponies ¹⁰. In the huts of the Gurage there are generally hanging horses' tails which have been cut off war-horses killed in battle by the master of the house; and when the Arussi have killed an elephant they hang up its tail in a lofty tree near a frequented road to proclaim the hunter's prowess ¹¹. When a hunter among the Borana who has killed many elephants, giraffes and rhinoceroses dies, his relatives hang up the dried tails of the animals in the

³ MDS 8, p. 240.

⁴ B. ALEXANDER, *From the Niger to the Nile I*. London 1907. p. 146; A. v. MANSFELD, *Urwalddokumente*. Berlin 1908. p. 70.

⁵ ZFE 43, p. 109.

⁶ CWE II, p. 32; PSE 12, p. 344. — C. KEARTON and J. BARNES, *Through Central Africa*. London 1915. p. 165; A. FR. v. MECKLENBURG, *Ins Innerste Afrika*. Leipzig 1909. p. 332; J. PETHERICK, *Travels in Central Africa I*. London 1869. p. 190.

⁷ TH. v. HEUGHLIN, *Reise in das Gebiet des Weissen Nil*. Leipzig 1869. p. 301.

⁸ G. POWELL-COTTON, *A Sporting Trip through Abyssinia*. London 1902. pp. 244, 337; E. RÜPPEL, *Reise in Abyssinien II*. Frankfurt am Main 1840. p. 159.

⁹ GJ 27, p. 543; PM EH 72, p. 40; SNR 21, p. 137.

¹⁰ POWELL-COTTON, p. 60.

¹¹ GSP 2 : 6, p. 265. — A. CECCHI, *Fünf Jahre in Ostafrika*. Leipzig 1888. p. 116.

same way "in a tree close to a public road", and in this connection it may be mentioned that a prominent hunter in Arkessi had adorned the entrance to his dwelling with dried tails of elephants and rhinoceroses ¹².

Animal's tails are cut off and used as trophies, sometimes at the same time as a proof of the hunter's title to the slain animal (e. g. among the Nyamwezi and Safwa), among the Pokomo (squirrels' tails, worn on the top of the head), the Kindiga (only giraffes' tails?), the Nyamwezi, Gogo and Safwa ("animals' tails"), the Hehe, Ndamba, Kaonde and a number of Zambezi tribes such as the Tonga and Sena (elephants' tails), the Yao, Makonde, Matambwe and Makua in the Chingulunguluregion (antelopes' tails), the Ambo (kept in the hunter's hut), the Xosa (antelopes' tails, amongst others) and the Hottentots, probably A. SPARRMAN is referring chiefly to those in the Tzitzikama tract (the tails of buffaloes and "other animals") ¹³. In this connection it is of a certain interest to note that when some Zulu at Port Natal had killed a cow on one occasion the severed tail of the animal became "an object of contention", and also that a Xosa sometimes wears "a favourite cow's" tail ¹⁴. Among the Nyamwezi the hunter, in the case of an elephant hunt, "the master of the hunt", knots a couple of the tail-hairs of the slain animal before the tail is severed, to prevent the beast's "escape" from the field ¹⁵. The Ndau and Tonga north of the Sabie River also knot together two or three tail-hairs of slain buffaloes and gnu, but in order to preclude the possibility of stomach-ache for the one who eats the meat ¹⁶, probably a secondary explanation.

In a number of tribes, however, the hunter hands over the tailtrophy, as a rule an elephant's tail (among the Shilluk, though, a giraffe's tail), to the Paramount Chief, some other chief (the Konno, Koranko, Shilluk, Wemba, Zulu, Xosa and possibly among the Rotse), or to the oldest male member of the family (the Nyangi). Among the Konno the tail may be "returned secretly later if desired"; among the Wemba a part of it is usually given to the master of the hunt, and if the latter had killed two elephants he used generally to get the one tail. Among the Xosa the chief generally fastens the tail on a pole at the entrance to his cattle-fold, where it hangs "as one of the

¹² G. ESCHERICH, *Im Lande des Negus*. Berlin 1921. p. 117 and pl. 18; T. C. HODSON, *Seven Years in Abyssinia*. London 1927. p. 44.

¹³ AS 10, p. 3; BA BH 2, p. 35; BS 10, p. 301; DO 1, p. 87; JAI 56, p. 63; MDS EH 1, p. 38; MGGH 4, p. 24. — L. ALBERTI, *Die Kaffern an der Südküste von Africa*. Gotha 1815. p. 47; W. BLOHM, *Die Nyamwezi I*. Hamburg 1931. p. 100; S. KAY, *Travels and Researches in Caffraria*. New York 1834. p. 108; L. KOHL-LARSEN, *Auf den Spuren des Vormenschen I*. Stuttgart 1943. p. 98; E. KOOTZ-KRETSCHMER, *Die Safwa I*. Berlin 1926. p. 142; F. MELLAND, *In Witchbound Africa*. London 1923. p. 259; E. NIGMANN, *Die Wahehe*. Berlin 1908. p. 121; A. SPARRMAN, *Resa till Goda Hoppsudden I*. Stockholm 1783. p. 354; K. WEULE, *Negerleben in Ostafrika*. Leipzig 1908. p. 251.

¹⁴ VRS 16, p. 39; ALBERTI, p. 47; KAY, p. 108. — The Ndebele sometimes make use of ox-tails in rain-magic: D. CARNEGIE, *Among the Matabele*. London 1894. p. 40.

¹⁵ BLOHM I, p. 100.

¹⁶ AC 10, p. 174-5.

ensigns of royalty, and as a trophy of victory, achieved by his subjects" ¹⁷. The Efe, again, give the elephants' tails to their "Negro blood-brothers" but always make sure to keep the tail-hairs ¹⁸.

Frequently, too, the tail is cut off to be used in various ceremonies, in all cases the intention is in the last analysis generally, although this is only seldom indicated by the material, to render innocuous the avenging power of the slain animal. Before a member of a hunting party who had not yet seen an elephant or rhinoceros killed was allowed to look at a slain beast of this kind, the tail had to be cut off and removed, as he would otherwise have "but a slight prospect" of killing the animal in question in the future (the Kamba); the hunter keeps the tail (or a hoof) as a piece of the last thing killed, in order to be able to restore his "hunting luck" if it should turn (the Kongo at San Salvador); the elephant's tail is placed in the hunting-bag (the Kami); parts of the tail are used, burned and charred (the Wemba) or together with, inter alia, the tip of the trunk (the Tonga), as necessary hunting medicines ¹⁹. When an animal has been killed, the tail is used in connection with the requisite purification ceremonies (the Kwahu), with the aim of protecting the hunter "from pursuit by the ghost of the dead animal" (the Bachama) or "to drive its spirit away" (the Yao); together with the tip of the trunk and the ear it represents the elephant at its ritual burial (the Kwahu); and the elephant's tail is also placed in a little shrine, to assure the hunter of the protection of the supreme Being and to avert misfortune (the Kreish); it is also used at the festivities arranged by the elephant-hunters before they go hunting (the Nyamwezi ²⁰). The tail is cut off the hippopotamus while it is still lying in the water, in order to prevent its return in another shape (the region between the Djerem and Pangar Rivers, i. e. probably among the Wute or Baja); the hunters go round the elephant and strike him with the severed tail, which is then put "back" on the rump (the Ushi) ²¹. When the Wemba, instead, go round the elephant with a torch of grass, which they finally drop on his forehead ²², it seems probable that the tail has been ousted by the ritual fires so characteristic for the Wemba-region. When an elephant has died, the elephant medicine-man of the Ndassa cuts off the tail, with which he goes and strikes his favourite wife, who is

¹⁷ A 9, p. 950; ESOA WA 2, p. 88; JAS 2, p. 295; PM EH 50, p. 4; VRS 16, p. 49; ALBERTI, p. 123; KAY, p. 125. — C. GOULDSBURY and H. SHEANE, *The Great Plateau of Northern Rhodesia*. London 1911. p. 211; E. HOLUB, *Sieben Jahre in Süd-Afrika II*. Wien 1881. p. 195.

¹⁸ IRBM 2: 2, p. 486; 2: 3, p. 111; SUG 4, p. 236.

¹⁹ AEO 17, p. 467; FL 19, p. 433; PA 4, p. 219; GOULDSBURY and SHEANE, p. 212. — H.-PH. JUNOD, *Life of a South African Tribe II*. Neuchâtel 1913. p. 59; K. G. LINDBLOM, *Afrikanska strövtåg*. Stockholm 1914. pp. 287, 289.

²⁰ GCR 4, pp. 159, 162; JAI 56, p. 69; MTS 1, p. 45. — R. BURTON, *The Lake Regions of Central Africa II*. London 1860. p. 299; F. X. GEYER, *Durch Sand, Sumpf und Wald*. Freiburg i. Br. 1914. p. 214.

²¹ H. SCHOMBURGK, *Wild und Wilde im Herzen Afrikas*. Berlin 1910. p. 203; E. ZWILLING, *Unvergessenes Kamerun*. Berlin 1940. p. 218.

²² GOULDSBURY and SHEANE, p. 213.

only now permitted to leave her provisionally erected, temporary dwelling out in the hunting area. If she has committed adultery during the period of isolation, one of the hunters will probably be killed by an elephant²³. We find the custom of isolation, curiously enough, also among the Ronga. The hunter's wife must shut herself up in her hut when her husband has run to the village and told her that he has sunk his harpoon in a hippopotamus; here she must remain perfectly quiet till someone informs her that the animal has been overcome. Otherwise, she would induce the hippopotamus to fight, and this might cause the death of her husband²⁴. It may also be mentioned that a Bobo kills a cat without looking at it, and cuts off the tail in order to have "un protecteur puissant"²⁵.

It should scarcely be necessary to point out, and it is in any case in this connection of small importance, that also European hunters have often severed the tails of slain animals and kept them as trophies. Incomparably the most popular are elephant's tails, though the tails of buffaloes, hippopotamuses and lions are, too, not infrequently mentioned²⁶.

3. The ring as a trophy

When an animal has been killed, the tail-hairs are able to show whether the hunting will be good or not in the sequel (the Tanganyika Territory)²⁷. The Efe and Matengo use them as hunting medicines; among the former, however, the elephant-hairs must be destroyed before a new hunt is undertaken, as otherwise the elephants would avenge their dead "brother" and trample the hunter to death²⁸. At Katongo the hairs of the elephant's tail were used as plumes which the hunters wore on their heads; it is otherwise commoner to find the tail-hairs used for necklaces or bracelets, the most popular being those of the elephant and the giraffe²⁹. Thus rings of elephant-hair are found e. g. in "Liberia" and "the Cameroons" (among the Mabea), among the Kongo, in Banzyville (the hairs are considered to bring good luck), El Obeid and Gala ("common"), among the Hehe, Fipa and Bangweolotribes; giraffe-hair rings, again, e. g. in Sennar, among the Bari and Borana³⁰. That such rings originally might only be worn by those who

²³ LA 46, p. 370.

²⁴ JUNOD II, p. 61.

²⁵ MELS 4, p. 189.

²⁶ Cf. e. g. PETHERICK I, p. 115; POWELL-COTTON, p. 200; SCHOMBURGK, p. 128; ZWILLING, p. 101. — J. HUGHES, *Eighteen Years on Lake Bangweulu*. London 1933. p. 264; F. HUTTER, *Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun*. Braunschweig 1902. p. 469; P. MÖLLER, G. PAGELS and E. GLEERUP, *Tre år i Kongo I*. Stockholm 1887. pp. 187, 199, 216, 225, 331; C. SYKES, *Service and Sport on the Tropical Nile*. London 1903. p. 194; A. ZINTGRAFF, *Nordkamerun*. Berlin 1895. p. 152.

²⁷ E. HENNIG, *Am Tendaguru*. Stuttgart 1912. p. 129.

²⁸ IRBM 2: 3, p. 111; MAGW 70, p. 218; SUG 4, p. 236.

²⁹ R. DI SERPA PINTO, *How I crossed Africa II*. London 1881. p. 69.

³⁰ AHK 35, p. 93-4, cf. p. 95; EN 3, pp. 11, 17; MDS 25, p. 85; PM EH 10, p. 132; HUGHES, pp. 42, 343; MÖLLER, PAGELS and GLEERUP I, p. 269; NIGMANN, p. 116;

had killed the animals, and must be regarded as their hunting trophies, is selfevident, and is, moreover, sometimes indicated by the material ("the Cameroons", the Fipa, Hehe). If, for example, a Hehe who was not entitled thereto were to wear a ring of elephant-hair, this would arouse embarrassing attention. That this wearing of rings has, however, a deeper import may be seen from the fact that a young hunter who has been granted permission by the master of the hunt triumphantly to mount a slain elephant must wear a necklace made by the latter with a couple of hairs from the elephant's tail, as he would otherwise be haunted by the spirit of the dead animal and be afflicted by fits of madness in which "he would suffer from the illusion that the beast was pursuing him" (the Ndamba)³¹. In such circumstances the tail-hairs must be much sought after for the manufacture of bracelets and whisks for driving away flies, which means, *inter alia*, that the trade with tails, especially elephants' tails, was very profitable. That such is the case is easily shown as regards Loango and Kongo, where an elephant's tail was considered to be worth between two and three slaves³². It may be mentioned that A. BATTEL³³ on one occasion bought 20 000 elephants' tail-hairs which he later sold to the Portuguese for thirty slaves. In more recent times, however, the price has sunk considerably; among the Kongo, during the latter half of the nineteenth century, it was possible to buy elephants' tail-hairs at a cost of a couple of hens apiece³⁴. It may be added that the Madi and Acoli trade with giraffes' tails (above all on the market in Magungo) should be considered in connection with the occurrence of rings made from giraffe's hair in this region³⁵.

There are also other rings worn as trophies which are of interest. In "Liberia" (e. g. among the Gola), among the Kaffitscho, Kamba, Fipa, Nyamwezi and Ngoni, to mention but a few instances, a ring is cut out of the sole of a slain elephant's foot or out of a toe³⁶. Among other tribes, again, and this appears to be commoner, a ring is cut out of the hide of the slain animal. This is the case, for instance, among the Dinka (in hippopotamus hunts), the Pokomo (in elephant and hippopotamus hunts), the Ziba (in rhinoceros hunts, the ring being placed on the rifle with which the beast was shot!), the Makonde (an "ordinary" hunting trophy), in Kanyenye

ZWILLING, p. 101. — V. L. CAMERON, *Across Africa I*. London 1877. p. 210; TH. v. HARNIER, *Reise am Oberen Nil*. Leipzig 1897. p. 203; S. LANDOR, *Across Widest Africa II*. London 1907. p. 145; S. DE LA RUE, *The Land of the Pepper Bird*. New York 1930. p. 55; A. SMITH, *Through Unknown African Countries*. London 1897. p. 203.

³¹ JAI 56, p. 64.

³² S. BRAUN, *Schiffahrten*. Basel 1624. p. 16; O. DAPPER, *Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Afrika*. Amsterdam 1670. p. 520; F. PIGAFETTA, *A Report of the Kingdom of Congo*. London 1881. p. 46.

³³ HS 2:6, pp. 9, 58.

³⁴ MÖLLER, PAGELS and GLEERUP I, p. 269.

³⁵ G. CASATI, *Zehn Jahre im Äquatoria I*. Bamberg 1891. p. 305.

³⁶ AEB 2:2, p. 334; AEO 17, p. 383; EN 2, p. 30-1; MDS 25, p. 85; ZFE 10, p. 356; BÜTTIKOFER II, p. 226; DE LA RUE, p. 55. — O. BAUMANN, *Durch Masailand zur Nilquelle*. Berlin 1894. p. 229.

(in elephant hunts) and among the Jinga (the rings are placed on the weapon)³⁷. One may also compare with this the ring of dried elephant and rhinoceros sinew which is known from the Sumbwa and Nama³⁸. That the rings have also in these cases been hunting trophies appears e. g. from the material from the Nyamwezi (reserved for the hunter and his wife), the Pokomo (reserved for the hunter and his father) and the Makonde (those without title to the honour are not allowed to wear them); above all, however, from the ring which a Tonga hunter sometimes wears for a day lest his children should be "miserable" and "dry up"³⁹. Probably incompatible with a primitive hunting tradition, on the other hand, is the Pokomo custom of wearing the ring only until the hippopotamus has been consumed.

4. The trunk

When an elephant has been killed, the one who has killed it, the eldest of the hunters present or the master of the hunt immediately cuts off the tip of the trunk or the entire trunk (the Kami, Xosa) and quickly buries it under the elephant (the Konno; cf. the burying of medicines!) or, commonly, in some hidden spot (the Ngelima, Kamba, Ndamba, Yao, Makonde, Matambwe, Makua, Rolong and Xosa, among the Xosa together with the ears); in Kwahu the tip of the trunk together with the tail and an ear represents the elephant at its ceremonial burial⁴⁰. It is very important that this should be done, for if anyone should look into the trunk he would be overtaken with misfortune, indeed, perhaps even die (the Ngelima). The trunk, which goes on living for a long time after the elephant's death, is dangerous, and must not be allowed to witness the cutting up (the Yao, Makonde, Matambwe, Makua); it is the "elephant's hand", and wishes to avenge the elephant's death (the Xosa); and with the dangerous nature of the tip is probably connected the custom according to which the Venda chiefs are not allowed to see a trunk⁴¹. It is therefore only natural that none other than the hunter is permitted to approach the animal before the tip of the trunk has been cut off (the Konno), and that it is dangerous, especially for younger hunters, to see it (the Kamba). That the Kamba, as H. BAUMANN⁴² asserts, take the tip of the trunk to be the elephant's penis is not likely. The Ndamba motivation, on the other hand, that the tip of the trunk is "ugly and shameful", must be regarded as entirely secondary. Also the Tonga and Hehe cut it off. Among the first-mentioned, the tip of the trunk is used as

³⁷ MDS 6, p. 76; 13, p. 66; MGGH 4, p. 25; PM EH 50, p. 20; WJL 1, p. 178. — H. CAPELLO and R. IVENS, *From Benguela to the Territory of Yacca II*. London 1882. p. 69.

³⁸ EN 1, p. 37; MDS 31, p. 77.

³⁹ JUNOD II, p. 58.

⁴⁰ AEO 17, pp. 333, 467; GCR 4, p. 162; JAI 56, p. 63; MDS EH 1, p. 40; VRS 20, p. 408; ALBERTI, p. 73; KAY, p. 125; WEULE, p. 252. — J. FRÄSSLE, *Meine Urwaldneger*. Freiburg 1929. p. 121.

⁴¹ H. A. STAYT, *The Bavenda*. London 1931. p. 77.

⁴² PA 4, p. 218; ZFE 70, p. 233.

a medicine to overcome the avenging power of the animal; the same is probably the case among the Ndassa, Sango and Wemba, among the last-mentioned as a trophy, which is later eaten together with the trunk ⁴³. The Hutu in Ruanda, on the other hand, judging from all the evidence use any part of the trunk as a fertility-medicine ⁴⁴. When the tip has been cut off the trunk may of course be eaten without any risk whatever; and it is eaten (without the tip being cut off?), which in itself is of subordinate interest, among e. g. the Bongo, Teke, the Twa on the shores of Lake Kiwu, in the Stanleyville tract and "among all the natives of Central Africa", and probably also among a number of tribes where it is handed over to the eldest male member of the family (the Nyangi), to the chief (the Barambo, Logo, Lala) or the latter's mother if the elephant was a female (the Lala), and it is probably here regarded as a delicacy reserved for the chief — and his family (cf. the Ndassa ⁴⁵). It is as a pure trophy, finally, that we find the trunk used in Negarit and by the Galla on the River Guder (cf. the Hehe ⁴⁶).

5. The tusk

Among the Dagomba and Kraci it brings bad luck for the finder to take the tusks from a dead elephant ⁴⁷. Similar notions perhaps prevail among the Embu and Mwimbe; in the same situation they are not allowed, at least, to take the tusks without observing a certain ritual ⁴⁸. The Pogoro, Ndamba (?), Wemba, Kaonde, Lumbu and the natives of "the Zambesi area of Portuguese East Africa" consider it a misfortune, especially for young hunters (the Wemba, Lumbu), to look on while the nerve of the tusk is removed ⁴⁹. A youthful hunter would as a matter of fact become mad (the Wemba) or impotent if this should happen to him (the Wemba, natives of the "Zambesi area of Portuguese East Africa"); the same misfortune, for the rest, would also overtake a *fundi* who was unwise enough to boil the nerve and eat it, and he would, moreover, be expelled with ignominy from the brotherhood of masters of the hunt (the Wemba). The removal of the nerve, which according to C. GOULDSBURY is the "crux" of the elephant ceremony, is therefore performed by older men spitting medicine (the Kaonde, Wemba),

⁴³ AFA 40, p. 146; LA 46, p. 370; N 18, p. 8-9; JUNOD II, p. 59; NIGMANN, pp. 116, 119, 121.

⁴⁴ IRBM 5, p. 197.

⁴⁵ A 9, p. 950; BJIC 9, p. 64; 14, p. 327; CWE II, p. 499; IRBM 5, p. 196; LA 46, p. 370; SUG 4, p. 395; CASATI I, p. 136; MÖLLER, PAGELS and GLEERUP II, p. 306; cf. I, p. 187. — J. DYBOWSKI, La Route du Tchad. Paris 1893. p. 76; D. A. FAIRLEY, Hunting Pygmy Hunters. Ohio (s. a.). pp. 60, 62.

⁴⁶ RÜPPEL II, p. 159. — W. CH. PLOWDEN, Travels in Abyssinia. London 1868. p. 289.

⁴⁷ A. W. CARDINALL, Tales told in Togoland. London 1931. p. 104.

⁴⁸ G. ORDE-BROWNE, The Vanishing Tribes of Kenya. London 1925. p. 219.

⁴⁹ H. SMITHERS 19. 9. 52; N 18, p. 9; PA 4, p. 218; TNR 30, p. 51; GOULDSBURY and SHEANE, p. 214; MELLAND, p. 259. — E. SMITH and A. DALE, The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia I. London 1920. p. 168; V. BRELSFORD (N 18, p. 8) mistakenly speaks of "the pulpy nerves of the trunk".

averting their heads (the Pogoro, Wemba) ⁵⁰. Any younger hunters who are present are sent away (the Kaonde), or the removal of the nerve takes place in an isolated spot (the Wemba, Tonga, Sena, the "Zambesi area" ⁵¹). The cavity left in the tusk is quickly closed up with a bunch of leaves which has been prepared in advance, as otherwise many would be afflicted with bilharzioma (the Tonga, Sena), and the nerve is buried in a spot which is then specially marked (the Ganda) or under the site of the camp-fire (the Lumbu). It may also, however, be used in medicines for children (the Wemba) ⁵². According to the Ganda, the elephant's spirit is attached to the nerve, and if a hunter stepped over the grave he would be killed by an elephant when he went hunting. If an elephant's or hippopotamus' tusk is carried over a field in Loango and among the Kikuyu this would injure the crops and the last-mentioned must therefore ward off the damage ⁵³. The Gabon-Pygmies and the Twa on the shores of Lake Kiwu put a bridal wreath on the tusks but do not appear to attach any importance to the nerve ⁵⁴.

6. The penis and the ears

The cutting off of a slain animal's penis or ears is practised, to judge from the material, in connection with the hunting of big game, especially the elephant, hippopotamus and rhinoceros. The Ndassa burn the elephant's penis together with the tip of the trunk, hide from the knees and head, and excrement, and put the ashes in a leather bag containing similar remains from the big male elephants that have been killed in former hunts and whose help is implored before a hunt ⁵⁵. The Gabon-Pygmies and the Twa on the shores of Lake Kiwu, P. SCHUMACHER is referring to the more easterly groups, bury the penis in the woods, in which connection, among the first-mentioned, the chief expresses the hope that the elephant may now rest in peace for ever, and not avenge himself upon the Pygmies, and among the last-mentioned, again, his assurance that the elephant is now deprived of his strength and is no longer able to injure anyone ⁵⁶. With this should be compared the circumstance that the Kamba, when they have killed a female elephant, cut off and bury the dugs, since they "resemble the breasts of a woman" ⁵⁷; the motive adduced can scarcely, however, be the original one.

⁵⁰ C. GOULDSBURY (GOULDSBURY and SHEANE, p. 213) offers the valuable information that the cutting up ceremonies "are not practised nowadays in their entirety, and seem to have varied in different districts".

⁵¹ BS 10, p. 301.

⁵² J. ROSCOE, *The Baganda*. London 1911. p. 447. No supplementary information in CUA 22.

⁵³ FR. C. CAGNOLO, *The Akikuyu*. Nyeri 1933. p. 180; E. PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango*. Stuttgart 1907. p. 328.

⁵⁴ AEB 3: 4, p. 460; IRBM 5, p. 195; SUG 4, pp. 89, 394.

⁵⁵ LA 46, p. 370.

⁵⁶ AEB 3: 4, pp. 460-1; IRBM 5, pp. 194-6; SUG 4, pp. 90, 394-5.

⁵⁷ AEO 17, pp. 333, 467.

"Abyssinians" in the Gurmarzer Valley cut off the elephant's ears; no motive for this is given, however⁵⁸. The evening before a hunt a hunter sleeps with the girl of his choice; if he kills any game he must then give her a piece of meat from the animal and "preferably its ear" (the Suk)⁵⁹. The connection with old hunting culture is doubtless more obvious when a hunting initiate has killed his first game and the animal's ears are eaten at a ritual meal given in honour of the spirit of the animal (the Lamba)⁶⁰. Among the Kwahu the tail and the tip of the trunk are placed in an ear, and together they represent the elephant at his ritual burial⁶¹. Among the Xosa, according to L. ALBERTI (p. 123), the ears are handed over to the chief; according to S. KAY (p. 125), again, the extremities of the ear together with the tip of the trunk are buried "with much ceremony". When a rhinoceros has been killed the Kindiga cut off a piece of one ear and stuff it, together with a white stone, in the animal's mouth⁶².

7. The plugging of the body-orifices

The plugging of the body-orifices of dead game, as a rule the mouth and anus, is found in different variants in connection with elephant hunts (the Kwahu, Safwa, Wemba, Ushi, Lumbu, Tonga), rhinoceros hunts (the Kindiga), antelope hunts (the Lobi, Safwa, Ila, Tonga) and the first animal to be killed by a hunting initiate (the Lamba⁶³). Thus the hunter spits a medicine, whether he has brought it with him from his home or makes it after the killing of the game is of subordinate importance in this connection, into the animal's eyes and anus (the Kwahu), into its anus (the Ushi), into its anus and the fatal wound (the Lumbu), into its anus and on its forehead (the Lobi, Tonga); he places the medicine "on the animal's head" (the Wemba), rubs it on the animal's forehead and on his own (the Ila; among the Lobi medicine is also spat upon the cheeks of the hunter), stuffs grass into the severed trunk (the Kwahu), a stone and a bit of the ear into the animal's mouth and a stone into its anus (the Kindiga), medicine into its mouth and anus (the Safwa), or inserts a stick into the animal's nose (the Lamba). This he does in order to protect the animal from birds and hyenas (the Kindiga), so that the spirit of the animals may not enter through the nostrils and steal all the meat (the Lamba), to drive away the spirit of the animal (the Kwahu) and in order to escape its avenging power (the Wemba, Ila, Tonga); the first-mentioned motive cannot, however, claim to be original.

⁵⁸ POWELL-COTTON, p. 337.

⁵⁹ M. W. H. BEECH, *The Suk*. Oxford 1911. p. 23.

⁶⁰ C. M. DOKE, *The Lambas of Northern Rhodesia*. London 1931. p. 323.

⁶¹ GCR 4, p. 169.

⁶² KOHL-LARSEN I, p. 101.

⁶³ GCR 4, p. 162; IEP 15, p. 439; DOKE, p. 323; JUNOD II, pp. 57-8; KOHL-LARSEN I, p. 101; KOOTZ-KRETSCHMER I, p. 141; SCHOMBURGK, p. 203; SMITH and VALE I, p. 167; II, p. 87. — A. I. RICHARDS, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London 1939. p. 350.

It should be scarcely necessary to point out that the fatal wound is an opening in the body through which the avenging power of the animal must above all be feared to emerge.

The medicines employed are in certain cases of no slight interest. The Lobi, Safwa and Tonga dig for roots under a fallen antelope; the Safwa and Tonga (?) act in the same way after the killing of an elephant and the Lobi after the killing of a buffalo, for the roots have received the spirit of the animal (the Tonga ⁶⁴). Whether one digs under both snout and tail (the Lobi) or only under the head (the Tonga) is of subordinate interest. Among the Tonga the hunter also seeks out a louse in the hairs on the animal's forehead. From the roots or the roots and the louse is then made the hunting medicine that is spat upon the slain game to ensure that the hunter may escape its vengeance. A similar custom is also met with "in the Zambesi area of Portuguese East Africa". The natives think that in the tuft of hair at the end of a lion's tail there lives a fly, "the possession of which brings untold good luck to the possessor. This fly leaves the lion's tail immediately the animal dies and grave risks are incurred in approaching wounded animals in attempts to possess it" ⁶⁵. It is not hard to see that the chewed leaves taken from the elephant's mouth which constitute the medicine of the Ushi ⁶⁶ must have the same magical properties as the dug-up roots ⁶⁷. It is, however, above all of interest that the digging for medicine has such a central significance in the hunting initiation of the Safwa (the roots under the first animal killed by the initiate himself) ⁶⁸, which undeniably indicates that we have here an old hunting custom. The hunting medicines and their varying composition will not be discussed in detail in this connection, but it may be mentioned that they frequently contain e.g. hair from the animal's forehead (the Matengo), its lips (the Lovale), nostrils (the Wemba) or nasal cartilage and upper lip (the Sango ⁶⁹).

8. The whiskers

When a leopard has been killed the whiskers are counted (among the Jukun in the chief's presence); these may be used for dangerous medicines, and they are handed over to the chief, who has them burned. If a single one of the whiskers is missing the hunter is forced to confess what he has done with it (the Manja, Jukun), as it is believed that he has hidden it "for

⁶⁴ IEP 15, p. 439; JUNOD II, pp. 57-8; KOOTZ-KRETSCHMER I, p. 141.

⁶⁵ H. SMITHERS 19.9.52.

⁶⁶ SCHOMBURGK, p. 128.

⁶⁷ According to the Ndamba, an elephant, or any other animal, may be called back out of a herd by taking a piece of grass, leaf or twig, which he has chewed and expectorated, and placing it on a lonely grave, "whereupon the desired animal may shortly be encountered alone and deprived of the life like the occupant of the grave" (JAI 56, p. 63).

⁶⁸ KOOTZ-KRETSCHMER I, p. 141.

⁶⁹ AC 18, p. 103; AFA 40, p. 146; MAGW 70, p. 318; N 18, pp. 8-9.

some sinister purpose" ⁷⁰. Nor is anyone allowed to touch a slain leopard among the Munci until the whiskers have been removed by a cult-leader; they are used "in certain magical ways for the ceremonial casting of spells" ⁷¹. In Loango, too, the magically very effective and poisonous whiskers must be handed over to the chief, they may be used for, amongst other things, protecting the growing crops from wild animals ⁷².

Two less well-known customs, namely, the prohibition for the hunter to look back when he leaves the field with the slain animal and the walking through the cleft stick, may be mentioned in passing. The first-mentioned custom occurs among the Kindiga (in rhinoceros hunts) and the Safwa (in antelope hunts ⁷³), but above all in connection with burial and war magic. The distribution of the custom is as yet but little known, but a special study must of course be devoted to it, so its occurrence in hunting magic and the significance thereof cannot be discussed in detail here. The walking through the cleft stick, again, is known from the Ila and Ashanti ⁷⁴. An Ila hunter cuts and splits a stick and jumps through the cleft before going home after a successful hunt; in Ashanti the hunter and his helpers do not take home the meat until they have selected some liana hanging down over a path and split it open. The meat is passed and repassed through the aperture, after which the liana is joined together and spliced. The same custom occurs in Africa also in war magic; in Europe it is above all common in connection with the curing of diseases, and it is then considered to symbolize a rebirth ⁷⁵.

9. The triumphant mounting of the slain animal

The triumphant mounting of the slain animal, which will here also be mentioned only in passing, is of considerable interest, as it appears, at least as regards Africa, to be originally connected with big-game hunting. Thus a slain elephant is mounted at least among the Bobo, Kwahu, the Gabon-Pygmyes, the Sango, Ndamba, Safwa, Wemba, Lumbu, Kaonde, Sena and Tonga; a hippopotamus among the Ronga and certain other animals among the Sango ⁷⁶. Curiously enough, everyone who sees a dead elephant for the first time must mount the animal among a number of Zambezi tribes. Whether the explanation given by H. BAUMANN ⁷⁷ is the correct one I can not decide. At all events the practise of the custom here seems to me to be entirely

⁷⁰ C. K. MEEK, *A. Sudanese Kingdom*. London 1931. pp. 204-5; A. VERGIAT, *Mœurs et Coutumes des Manjas*. Paris 1937. pp. 37, 153-4.

⁷¹ R. M. DOWNES, *The Tiv Tribe*. Kaduna 1933. p. 1.

⁷² PECHUEL-LOESCHE, pp. 218, 220, 329, 407.

⁷³ KOHL-LARSEN I, p. 101; KOOTZ-KRETSCHMER I, p. 144.

⁷⁴ SMITH and DALE II, p. 87. — R. S. RATTRAY, *Religion and Art in Ashanti*. Oxford 1927. p. 184.

⁷⁵ Cf. e. g. SK 4, p. 299.

⁷⁶ AEB 3: 4, p. 461; AFA 40, p. 146; BS 10, pp. 301-2; GCR 4, p. 158; MELS 3, p. 122; JAI 56, pp. 63-4; SUG 4, p. 90; GOULDSBURY and SHEANE, p. 213; JUNOD II, p. 61; KOOTZ-KRETSCHMER I, p. 143; MELLAND, p. 259; SMITH and DALE I, p. 167.

⁷⁷ PA 4, p. 223.

secondary; and this is also the case where mothers and children surround and climb a dead elephant among the Copi "that they may not fear it" ⁷⁸. For the mounting of the animal is otherwise performed by the hunter who has killed the elephant or by the leader of the hunt. Among the Ndamba, for instance, a hunter taking part for the first time in a successful hunt may not mount the elephant until the leader of the hunt gives him permission to do so. This seems also to accord better with the import of the customs which, although rather different, do belong together, and which are practised in connection with the mounting: the dance of the successful hunter or hunting comrades upon or about the fallen animal, their songs, lamentations and expressions of gratitude. The hunters deny that they have killed the elephant intentionally (the Xosa), his hour had struck (the Gabon-Pygmyes), or his mother had sent him in the path of the hunters (the Konno), and they console the elephant by saying that his life will be more beautiful and better in the dead elephant's world (the Gabon-Pygmyes ⁷⁹). He should therefore actually be grateful to them for helping him to that world, and the hunters accordingly beg all sorts of privileges for themselves (the Kiwu-Twa), first and foremost that he shall entice more elephants to cross their path so that he may have many comrades in his new existence (the Kwahu, Lumbu); among the Ndassa, for the rest, this application is made already before the hunt is begun ⁸⁰. That in the course of the ceremonies the hunters should also sacrifice to the spirit of the dead elephant (the Lumbu) or to the chief of all elephants, the gigantic primeval elephant *Gor* (the Gabon-Pygmyes), is only natural; they sacrifice, however, also to their forefathers and thank them for having helped towards the success of the hunt (e. g. the Bobo, Ndassa, Lumbu), and implore their help also for future hunts (the Kaonde ⁸¹). Just how important their support is, emerges perhaps best among the Kwahu, where the hunter tells the dead elephant that its spirit cannot avenge itself upon him, as the hunt has been carried out "under the direction and protection of the... departed spirits of dead hunters" ⁸². It should be mentioned that the dead elephant listens with pleasure to the lamentations, but if they were not forthcoming he would be very wrathful and revenge himself (the Ndassa). "Il prévient les éléphants vivants de l'arrivée des chasseurs, les fait se cacher ou même, s'il est très en colère, leur suggère de charger les hommes et de les mettre à mort" ⁸³. The hunters have thus carried out all their obligations and the elephant is "buried"; among the Dagomba and Kraci, for the rest, it is also incumbent upon the one who finds a dead elephant to make the funeral custom for it, as he is considered to be in the same category

⁷⁸ E. D. EARTHY 26.4.52.

⁷⁹ AEB 3:4, p. 460; JAS 2, p. 295; SUG 4, p. 89; ALBERTI, p. 73.

⁸⁰ GCR 4, p. 164; IRBM 5, p. 195; LA 46, p. 368; SUG 4, p. 394; SMITH and DALE I, p. 168.

⁸¹ AEB 3:4, p. 83; LA 46, p. 368; MELS 3, p. 122; SUG 4, p. 50; MELLAND, p. 260; SMITH and DALE I, p. 168.

⁸² GCR 4, p. 158.

⁸³ LA 46, p. 371.

as its slayer⁸⁴. In spite of all precautionary measures, however, a long time elapses before the hunter returns to the scene of the elephant's killing, for he knows that the spirit of the dead elephant "will haunt the place for many months to come" (the Kwahu⁸⁵).

10. Discussion

The different ceremonies which are performed when an animal has been killed thus aim in the last analysis to drive away or otherwise render innocuous its revengeful spirit (e. g. the Kwahu, Ashanti, Gabon-Pygmies, Kiwu-Twa, Safwa, Yao, Makonde, Matambwe, Makua, Wemba, Ambo, Lumbu, Ila, Tonga) or the demons that *Kaaluwe*, "the spirit of the animals" sends (the Lamba⁸⁶) and which the hunter rightly fears. For the animal-soul (among the Lamba *Kaaluwe*'s demons) haunts the hunter (the Bachama, Ndamba, Wemba, Ila) and enters and possesses him (the Safwa, Lamba, Tonga); it makes him lose his way (the Kwahu, Tonga), makes him mad (the Kwahu, Ndamba, Safwa, Wemba, Lamba, Tonga), spoils his hunting luck (the Ashanti, Lamba), torments him with insomnia, constant hunger (the Ashanti), sickness (the Lobi) and death (the Ashanti, Safwa, Lamba, Ila⁸⁷). It is, however, a well-known fact that the revengeful spirit of the animal resides above all in the outermost parts of its body (among the Malinke, for instance, in the head and the tail) and in its body-apertures, or concentrates itself here in order to be able to get away the moment the body dies. As H. BAUMANN⁸⁸ rightly points out, the hunter must therefore try to catch and control the revengeful spirit and appropriate for himself the energy of this vital force, and this he does by cutting off or otherwise removing e. g. tails, ears, trunks, lips, tusks, penises and feathers (e. g. Europeanized Hottentots near Kuruman), by stopping up in one way or another the body-holes and digging up the roots in which it takes refuge⁸⁹. Here, as a matter of fact, is also the explanation of the composition of the hunting medicines and of the circumstance that hunters so frequently wear necklaces of animal's teeth, rings woven from tail-hair and tails or cut out of animals' hides, or fasten them to their weapons (cf. e. g. the baboon's teeth that the /Xam-ka!ke fastens to his bow⁹⁰) as hunting trophies (and signs of dignity). It is a matter of course, but in this connection of subordinate interest, that

⁸⁴ CARDINALL, p. 120.

⁸⁵ GCR 4, p. 170.

⁸⁶ AEB 3 : 4, pp. 395, 460 ; AS 10, p. 2 ; GCR 4, p. 169 ; IRBM 5, p. 196 ; JAI 56, p. 65 ; MDS EH 1, p. 40 ; N 18, p. 8 ; SUG 4, p. 89 ; DOKE, p. 323 ; JUNOD II, pp. 57-9, 62 ; KOOTZ-KRETSCHMER I, pp. 143-4 ; RATTRAY, p. 183 ; RICHARDS, p. 343 ; SMITH and DALE I, p. 167 ; II, p. 87 ; WEULE, p. 251.

⁸⁷ GCR 4, p. 159 ; IEP 15, p. 439 ; JAI 56, p. 64 ; DOKE, pp. 243-4, 323 ; JUNOD II, pp. 58-9 ; KOOTZ-KRETSCHMER I, pp. 143-4 ; RATTRAY, p. 183 ; RICHARDS, pp. 343, 350 ; SMITH and DALE II, p. 87.

⁸⁸ PA 4, p. 217.

⁸⁹ W. BURCHELL, *Reisen in das Innere von Süd-Afrika* II. Weimar 1822. p. 350.

⁹⁰ BS 5, p. 174.

the common people (e. g. among the Kwena, Thlaping) and more prominent persons often wish to wear such trophies, especially, perhaps, tails ⁹¹. It may, on the other hand, be as well to refer to the various types of fans made from animal's tails and birds' feathers, which constitute some of the most popular signs of dignity carried by African chiefs, and of whose cultural history, for the rest, a detailed account has been given by W. SCHILDE ⁹² in a very valuable study.

The few instances of digging for medicines constitute in themselves an all too inadequate material to permit any deduction as to the place where the custom originated. The digging for medicines is combined in all cases, however, with the expectoration upon, i. e. the stopping up of the body-holes of the animal (especially the snout and anus), and in all probability the two customs originally belonged together. And herewith the digging for medicines is introduced into the circle of customs connected with the triumphant mounting of the dead game, whose distribution, on the whole, agrees entirely with the spitting of medicines. If one considers the area of distribution and the well-known circumstance that the Eurafican hunting components are strikingly in evidence in the Volta region, the central Tanganyika Territory and West Rhodesia ⁹³, it appears most likely that the customs in questions must be referred to the Eurafican hunting cultures.

H. BAUMANN has given a detailed discussion of the placing of bridal wreaths on elephants' tusks, and he considers, in et per se on good grounds, and in opposition to W. SCHMIDT and M. SCHUMACHER, that the connection thus indicated between the tusks and the potency must be ascribed to the Pygmy culture and must not be regarded as a Negro element in the latter ⁹⁴. It would of course in a high degree have confirmed, perhaps even definitively proven, H. BAUMANN's view if the custom of placing wreaths on the tusks could also have been instanced from the Ituri-Pygmyes, but this, as far as is known, has not been possible. The material also shows, however, a direct connection between the nerve in the tusk and the potency. The youth who sees the first-mentioned of these becomes impotent (the Wemba); the nerve is called *kamwale*, "maiden" (the Lumbu), and this is also the name for the artificial phallus with which the girls widen their vaginas (the Sala ⁹⁵), a circumstance that has not escaped H. BAUMANN. The assumption that the misfortunes, not more closely specified, which overtake the initiated hunters who see the nerve (the Pogoro, Wemba, Kaonde, Lumbu and possibly also the Ndamba) is actually impotence is not only rather natural, but appears in point of fact probable; it is to a certain extent confirmed, moreover, by the material from Loango and from the Kikuyu. That the hunter should be driven mad (the Wemba), a common hunter's complaint if traditional

⁹¹ Cf. BURCHELL II, p. 571. — T. BROWN, *Among Bantu Nomads*, London 1926, p. 104.

⁹² ZFE 61, pp. 98-101.

⁹³ Cf. e. g. BWT, p. 29.

⁹⁴ IRBM 5, p. 194; SUG 4, p. 393; ZFE 70, pp. 291-320; cf. PA 4, p. 218.

⁹⁵ JAI 65, p. 211.

hunting customs were contravened, is therefore in this case a secondary motivation. Before ivory, chiefly through the arrival of the Arabs and the Europeans, became such a much sought-after article of trade, however, it appears from all the evidence that the natives refrained from taking care of the tusks, but used them instead as objects for the ceremonies connected with their removal and burial, though later, for economic reasons, their place was taken by the nerves. This assumption is supported not least by the fact that the same ceremonies are carried out among e. g. the Wemba and Kaonde when the tusks and nerves are removed. There is no call, however, in this connection to enter into a detailed discussion of the significance of the tusk, e. g. the chief's monopoly of ivory; a reference to G. SPANNAUS⁹⁶ should nevertheless be made. It is more important, however, that the connection between the tusk and the potency once had a more unbroken area of distribution over large parts of Africa; and as this agrees with the distribution of the complex of customs connected with the triumphant mounting of slain animals, there are consequently strong reasons also in this case for the assumption of an original connection with the Eurafrikan hunting cultures.

The notion that the trunk, or rather its tip, is the elephant's hand (the Xosa) is also found among the Djaga⁹⁷, as has, for the rest, also been pointed out by H. BAUMANN, G. LINDBLOM and B. STRUCK; the last-mentioned writer has connected it with the Benin bronzes on which an elephant's trunk is seen to terminate in a hand, and which W. CRAHMER found so mysterious⁹⁸. The type of trunk in question is, however, widespread in West Africa. Thus according to what P. GERMANN has shown, it occurs on wooden sculptures from northern Liberia (Koimba at Bolahun) to the Cameroons (the Bamutu⁹⁹). In a considerable area from Senegal to the Nile (e. g. in Bamana, Fulbe, Ga, Joruba, Hausa, Kanuri, Ngala-pidgin and Shilluk; cf. also Bulu) the trunk, as B. STRUCK¹⁰⁰ has shown, is also, as a matter of fact, designated as an arm or a hand; and the same applies also to Ancient Egypt (SÄVE-SÖDERBERGH). It is therefore probable that in the Old Sudanese culture area the tip of the trunk is regarded as a hand, which it is desired to render innocuous as soon as possible when an elephant has been killed. This may be done most suitably by cutting it off and burying it, a custom which belongs, of course, to Old Sudanese culture. Eurafrikan, on the other hand, is the custom according to which parts of the trunk are used (especially the tip) as constituent parts in hunting medicines; and when the Konno bury the tip of the trunk under the elephant's head one may conceivably trace an influence from the Eurafrikan custom of digging for medicines. When the trunk (Ethiopia) or the tip (the Hehe) is only used as a trophy, on the other hand, one is probably justified in assuming an East Hamitic element.

⁹⁶ SZV 2, map 10.

⁹⁷ B. GUTMANN, *Dichten und Denken der Dschagganeger*. Leipzig 1909. p. 43.

⁹⁸ AEO 17, p. 333; G 95, p. 346; 96, pp. 273-4; ZFE 54, p. 171; 70, p. 233.

⁹⁹ KRR, pp. 290-5.

¹⁰⁰ ZFE 54, p. 171.

The few instances of pulled-out whiskers, severed ears and penises must be supplemented before it is possible to decide what their distribution implies. The whiskers, however, as H. BAUMANN has already pointed out, seem to be typical for West Africa ¹⁰¹, especially the region between the Niger and the Congo rivers. Whether the ears were originally buried (the Kwahu, Xosa), used for a ritual meal (the Lamba; cf. the Suk) or only as trophies (the Gurmarzer Valley ?) can at present not be decided. Nor is it possible to decide whether the severed penises, whether buried or burned, are in the last analysis traceable to an Eurafrikan element, as is in et per se very probable, and is not, moreover, as far as I can judge, incompatible with the view advanced by H. BAUMANN ¹⁰² when he draws attention to the problem in question.

The severed tails, finally, belong in the Eurafrikan hunting cultures and are regarded as trophies which the hunter must under all circumstances take care of if he is to render innocuous the avenging power of the slain animal. And sometimes he must hand over the tail to the paramount chief, a variant which we only find in the Young Sudanese culture area, and which shows that the earlier hunting custom has here been taken over and adapted to its new milieu. In Ethiopia and adjacent parts of north-east Africa, however, it also occurs that the natives see in the tail only a hunting trophy, which, to judge from the material, is not in any way connected with the notion of the avenging power of the animal slain. We have here, without doubt, a purely East Hamitic element which is quite independent of corresponding Eurafrikan notions.

11. Abbreviations

A	=	Anthropos.
AC	=	Africa.
AEB	=	Anthropos Ethnologische Bibliothek.
AEO	=	Archives d'Etudes Orientales.
AFA	=	Archiv für Anthropologie.
AHK	=	Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts.
AS	=	African Studies.
BA BH	=	Baessler-Archiv, Beiheft.
BJIC	=	Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais.
BS	=	Bantu Studies.
BWT	=	BAUMANN, WESTERMANN und THURNWALD, Völkerkunde von Afrika. Essen 1940.
CUA	=	Columbia University Contributions to Anthropology.
CWE	=	CZEKANOWSKI, Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907-08. Leipzig 1917.
DO	=	Deutsch-Ostafrika.
EN	=	Ethnologisches Notizblatt.
ESOA WA	=	Ethnographic Survey of Africa, Western Africa.
FL	=	Folk-Lore.
G	=	Globus.

¹⁰¹ PA 4, p. 219.

¹⁰² ZFE 70, pp. 220, 234.

GCR	=	Gold Coast Review.
GJ	=	Geographical Journal.
GSP	=	Royal Geographical Society, Proceedings.
HS	=	Hakluyt Society.
IEP	=	Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, Travaux et Mémoires.
IRBM	=	Institut Royal Colonial Belge, Mémoires, Collection in-4°.
JAI	=	Journal of the (Royal) Anthropological Institute.
JAS	=	Journal of the African Society.
KRR	=	Kultur und Rasse, Festschrift O. RECHE, Leipzig 1939.
LA	=	L'Anthropologie.
MAGW	=	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
MDS	=	Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten.
MDS EH	=	Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft.
MELS	=	Matériaux d'Ethnographie et de Linguistique Soudanaises.
MGGH	=	Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg.
MTS	=	MEEK, Tribal Studies in Northern Nigeria. London 1931.
N	=	Nada.
PA	=	Paideuma.
PM EH	=	Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft.
PSE	=	Proceedings of the Royal Society of Edinburgh.
SK	=	Svenska Kulturbilder.
SNR	=	Sudan Notes and Records.
SUG	=	SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee IV. Münster i. W. 1933.
SZV	=	Studien zur Völkerkunde.
TNR	=	Tanganyika Notes and Records.
VRS	=	The van Riebeeck Society, Publications.
WJL	=	WALLER, The Last Journals of David Livingstone. London 1874.
ZFE	=	Zeitschrift für Ethnologie.

Zum Bedeutungsgehalt eines indogermanischen Suffixes

VON WILHELM HAVERS

Inhalt:

Literaturverzeichnis und Abkürzungen

Einleitung (§ 1)

I. Die Verteilung des lateinischen Materials auf sieben Kategorien (§§ 2-20)

II. Die Einordnung der übrigen indogermanischen *tu*-Bildungen in die sieben Kategorien (§§ 21-49)

III. Erläuterungen und Folgerungen (§§ 50-75)

Literaturverzeichnis und Abkürzungen

Album KERN. Leiden 1903.

ALL = Archiv für lateinische Lexikographie. Bd. 1-15. Leipzig 1884-1908.

ARBESMANN P. R.: Das Fasten bei Griechen und Römern. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXI, 1.) Gießen 1929.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg/Br. 1898 ff.

BAADER G.: Untersuchungen zum Gebrauch der *-tus-* und *-tio-*Abstrakta im Lateinischen. Diss. Wien 1952. (Maschinenschrift.)

BAETKE W.: Das Heilige im Germanischen. Tübingen 1942.

BARTHOLOMAE CHR.: Altiranisches Wörterbuch. Straßburg 1904.

BB = Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, hrsg. von A. BEZZENBERGER. 30 Bde. Göttingen 1877 ff.

BENNETT CH. E.: Syntax of Early Latin. 2 vols. Boston 1910/14.

BENVENISTE E.: Noms d'agent et noms d'action en Indo-Européen. Paris 1948.

BERGAIGNE A.: La religion védique, Tome III. Paris 1883.

BOEGEL TH.: De nomine verballi latino quaestiones grammaticae. Jahrb. für klassische Philologie (Leipzig). Suppl.-Bd. 28. 1903.

BOISACQ E.: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. 3^e éd. Paris-Heidelberg 1938.

BRUGMANN, Grdr. = K. BRUGMANN, Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, Teil 1. Bd. II. 2. Aufl. Straßburg 1906.

BÜCHELER FR.: Umbrica. Bonn 1883.

BSL = Bulletin de la société de linguistique de Paris. Paris 1868 ff.

DAWSON CHR.: Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Regensburg 1935.

DEUBNER L.: Attische Feste. Berlin 1932.

DEVOTO G.: Tabulae Iguvinae. Roma 1937.

DIELS H.: Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients II. (Abhandlungen d. Berliner Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 4.) Berlin 1908.

- DIEPHUIS H. H.: Naturkräfte und ihre Verehrung in der altrömischen Religion. Assen 1941.
- DÖLGER FR.: Lachen wider den Tod, in: Pisciculi. Festschrift für FR. J. DÖLGER. Münster 1939.
- DOMASZEWSKI A. VON: Abhandlungen zur römischen Religion. 1909.
- EITREM S.: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. Kristiania 1915.
- E. M. Dict. = ERNOUT-MEILLET, Dictionnaire étymologique de la langue latine. 3^e éd. Paris 1951.
- FALK H. S. und TORP A.: Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch. 2 Bde. Heidelberg 1910/11.
- FEIST S.: Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. 3. Aufl. Leiden 1939.
- FICK A.: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. 4. Aufl. Bd. II. Göttingen 1894.
- FIEDLER W.: Antiker Wetterzauber. Stuttgart 1931.
- FLUCK H.: Skurrile Riten in griechischen Kulturen. Diss. Freiburg/Br. 1931.
- FOHRER G.: Der heilige Weg. Diss. Bonn 1939.
- FRANK J.: De substantivis verbalibus in -tus(-sus) desinentibus. Diss. Gryphiae 1913.
- FRISK HJ.: Substantiva privativa im Indogermanischen. Göteborg 1948.
- GERCKENS J.: Zur Entstehungsgeschichte der ti-Abstrakta. Diss. Freiburg Br. Leipzig 1923.
- GLASENAPP H. v.: Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Halle/Saale 1940.
- Gl. = Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen 1909 ff.
- GOELZER H.: Etude de la latinité de Saint Jérôme. Paris 1884.
- GR = GRASSMANN H.: Wörterbuch zum Rigveda. Neudruck. Leipzig 1936.
- GUNNERSON W. C.: History of U-Stems in Greek. Chicago 1905.
- GUSINDE M.: Die Feuerlandindianer. 2 Bde. Mödling bei Wien 1931/37.
- HALBERSTADT M.: Mater Matuta. Frankfurt/Main 1934.
- HDA = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von H. BÄCHTOLD-STÄUBLI. Berlin-Leipzig 1928 ff.
- HAVERS W.: Handbuch der erklärenden Syntax. Heidelberg 1931.
- — Sprachtabu = Neuere Literatur zum Sprachtabu. (Sbb. Akad. Wiss. Wien, Bd. 223, Abh. 5.) Wien 1946.
- HENZEN W.: Acta Fratrum Arvalium. Berolini 1874.
- HILLEBRANDT A.: Lieder des Rgveda, übersetzt. Göttingen-Leipzig 1913.
- HOOPS, RL = HOOPS J.: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. 4 Bde. Straßburg 1911-1919.
- HORST J.: Proskynein. Gütersloh 1931.
- IF = Indogermanische Forschungen. Straßburg-Berlin 1914 ff.
- JAOS = Journal of the American Oriental Society. New Haven 1881 ff.
- KEYSSNER K.: Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus. Stuttgart 1932.
- KLUGE, Nom. Stammb. = KLUGE F.: Nominale Stammbildungslehre der altgermanischen Dialekte. 3. Aufl. Halle/Saale 1926.
- KOPPERS W.: Die Bhil in Zentralindien. Wien 1948.
- — Der Urmensch und sein Weltbild. Wien 1949.
- KRAUSE W.: Die Kelten und ihre geistige Haltung. Königsberg 1936.
- KREBS-SCHMALZ: Antibarbarus der lateinischen Sprache. 7. Aufl. 2 Bde. 1905/07.
- KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, hrsg. von A. KUHN. Berlin-Gütersloh 1852 ff.
- LINDERBAUER B.: S. Benedicti Regula Monachorum, hrsg. und philol. erklärt. Metten 1922.
- LÖFSTEDT E.: Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Uppsala-Leipzig 1911.
- — Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax. Lund 1936.
- L = LUDWIG A.: Der Rigveda. 6 Bde. Prag 1876/88.
- LUTERBACHER FR.: Der Prodigien glaube und Prodigienstil der Römer. Burgsdorf 1904.
- MAROUZEAU J.: Notes sur la fixation du latin classique II. MSL 18. 1914. pp. 146 ff.
- — Traité de stylistique appliquée au Latin. Paris 1935.

- MSL = Mémoires de la société de linguistique de Paris. Paris 1868 ff.
- MOMMSEN TH.: Die unteritalischen Dialekte. Leipzig 1850.
- MUCH R.: Die Germania des Tacitus. Heidelberg 1937.
- MÜTZELL J.: Q. Curti Rufi libri. I. Teil. Berlin 1841.
- MUNRO H. A.: T. Lucretii Cari De Rerum natura libri sex. Vol. I. Text and Notes. Cambridge 1873.
- NEISSER W.: Zum Wörterbuch des Rigveda. 1. Heft. Leipzig 1924; 2. Heft. Leipzig 1930.
- NILSSON M. P.: Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. Leipzig 1906.
- NORDEN E.: Aus altrömischen Priesterbüchern. Lund 1939.
- OLDENBERG H.: Die Religion des Veda. 2. Aufl. Stuttgart 1917.
- OSTHOFF H.: Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen. Heidelberg 1900.
- PBB = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, hrsg. von H. PAUL und W. BRAUNE. Halle 1874 ff.
- P. WISS. RE = PAULY's Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von G. WISSOWA und W. KROLL. Stuttgart 1894 ff.
- PAX W.: Sprachvergleichende Untersuchungen zur Etymologie des Wortes ἀμφίπολος. WS 18. 1937. pp. 1 ff.
- PEDERSEN, KG = PEDERSEN H.: Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen. 2 Bde. Göttingen 1908 ff.
- PERSSON P.: Beiträge zur indogermanischen Wortforschung. 2 Bde. Uppsala 1910/12.
- PISCHEL R. und GELDNER K. F.: Vedische Studien. 3 Bde. Stuttgart 1889/1901.
- POK., Idg. Wb. = POKORNY J.: Indogermanisches Wörterbuch. Bern-Wien 1948 ff.
- PORZIG W.: Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, 10.) Berlin 1942.
- PRÜMM K.: Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg/Br. 1943.
- REINER E.: Die rituelle Totenklage der Griechen. Stuttgart-Berlin 1938.
- RC = Revue celtique. Paris 1879 ff.
- Rh. Wb. = Rheinisches Wörterbuch, hrsg. von JOSEF MÜLLER. Bonn 1928 ff.
- RIESS, Aberglaube = Artikel „Aberglaube“ in: P. WISS. RE I (1894) Sp. 29 ff.
- SAMTER E.: Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911.
- SCHEBESTA P.: Bei den Urwaldzwerge von Malaya. Leipzig 1927.
- SCHEFTELOWITZ J.: Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker. Gießen 1912.
- SCHMIDT, UdG = SCHMIDT P.W.: Ursprung der Gottesidee. 10 Bde. Münster i. W. 1912 ff.
- SCHRADER O.: Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. 2. Aufl., hrsg. von A. NEHRING. Berlin 1917/28.
- SCHRÖDER L. v.: Arische Religion. Leipzig 1923.
- SCHULZE W.: Kleine Schriften. Zum 70. Geburtstage hrsg. vom Indogermanischen Seminar der Universität Berlin. Göttingen 1933.
- SEELIGER G.: Welterschöpfung und Weltbild, in: W. H. ROSCHER, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie VI (1924-1937) Sp. 430 ff.
- SITTL C.: Die Gebärden der Griechen und Römer. Leipzig 1890.
- SOLMSEN F.: Beiträge zur griechischen Wortforschung. Straßburg 1909.
- SOMMER F.: Hethiter und Hethitisch. Stuttgart 1947.
- SPECHT FR.: Der Ursprung der indogermanischen Deklination. Göttingen 1944.
- STOLZ F.: Historische Grammatik der lateinischen Sprache. Bd. I. Leipzig 1894-1895.
- STOLZ-LEUMANN = LEUMANN M. und HOFMANN J. B.: STOLZ-SCHMALZ, Lateinische Grammatik. 5. Aufl. München 1928.
- THURNEISEN, Hdb. = THURNEISEN R.: Handbuch des Altirischen. Heidelberg 1909.
- TRIER J.: „First“. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit (Nachr. Ges. Wiss. N. F. Bd. III, Nr. 4.) Göttingen 1940.
- USENER H.: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896.

- VENDRYES J. : De hibernicis vocabulis, quae a latina lingua originem duxerunt. Lutetiae Parisiorum 1902.
- — Teutomatos. Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes-Rendus (Paris) 1939. pp. 466 ff.
- DE VRIES J. : HagustaldaR. Festschrift till Jören Sahlgren. (Arkiv för Nordisk Filologi 58. 1944.) pp. 43 ff.
- WACKERNAGEL J. : Altindische Grammatik. Bd. II, 1. Göttingen 1905.
- — Sprachliche Untersuchungen zu Homer. Göttingen 1916.
- WAGENVOORT H. : Imperium. Studien over het „Mana“ Begrip in Zede en Taal der Romeinen. Amsterdam 1941.
- W.-HOFM. = WALDE-HOFMANN : Lateinisches etymologisches Wörterbuch. 3. Aufl. Heidelberg 1938 ff.
- W.-POK. = WALDE-POKORNY : Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Bd. 1-3. Berlin 1927-1932.
- WEINREICH O. : Antike Heilungswunder. Gießen 1909.
- WILAMOWITZ U. v. : Herakles. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1895.
- WINTERNITZ M. : Das altindische Hochzeitsritual. Wien 1892.
- WISSOWA R² = WISSOWA G. : Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. München 1912.
- W. S. = Wörter und Sachen. Heidelberg 1909 ff.
- ZfdW = Zeitschrift für deutsche Wortforschung. Straßburg 1901 ff.
- ZELENIN D. : Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig 1927.

Einleitung

§ 1. Es handelt sich hier um das Suffix -tu-, das im Idg. besonders zur Bildung von sogenannten Nomina actionis dient *. Diese mit Suffix -tu- gebildeten Nomina actionis des Idg. sind m. W. zuletzt von BENVENISTE im 2. Teile seines genannten Buches (pp. 63-112) behandelt worden, und zwar im Zusammenhang mit dem auch zur Bildung von Nomina actionis dienenden Suffixe -ti-. Der formalen Differenz dieser beiden Suffixe wird auch eine verschiedene Bedeutung entsprochen haben, und BENVENISTE bemüht sich mit Aufwand von großem Scharfsinn, diese verschiedenen Funktionen festzulegen¹. Wenn ich diesen Versuchen skeptisch gegenüberstehe und hier einen anderen Erklärungsversuch vorlegen möchte, so bestimmt mich dazu die

* Das Manuskript wurde abgeschlossen im Februar 1951. Die Ausführungen von F. MEZGER, KZ 69. 1951. p. 204 f. konnten daher leider nicht mehr verwertet werden. Über φίτυ und φίτυμα cf. hier § 32. Ich bedaure es auch sehr, daß mir die Charakteristik der griechischen Religion bei ERWIN ROHDE, Kleine Schriften II, Tübingen 1901, p. 323, erst nach Abschluß der Arbeit bekannt wurde. Was hier von den Griechen gesagt wird, gilt m. E. von den Indogermanen überhaupt.

¹ Cf. z. B. p. 93 : „-tu- dénote une valeur d'aptitude, -ti- d'actualité, -tu- implique 'subjectivité', -ti- 'objectivité'." Man vergleiche dazu die Kritik von O. SZEMERÉNYI, Archivum Linguisticum (Glasgow) 1. 1948. p. 189 f. : „... in view of B.'s clear definition of the difference between βρωτός / βρώσις one is surprised to find the couple ἐδητύς / πόσις in the stereotyped Homeric αὐτὰρ ἐπει πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο (A 469 etc.) ; either both denote the 'subjective disposition' and then we should have *ποτύς which does not exist or they describe the 'réalité matérielle' and then we should have *ἔδηςις which does not exist either ; it is surely very unlikely to contrast the wish for subjective eating and objective drink. Further, it can't be explained away (as p. 68) that κλειτύς means the concrete 'pente, colline' and not a subjective inclination." Ähnlich urteilt ERNST FRAENKEL, Gnomon 22. 1950. p. 162.

Erwägung, daß es sich methodisch empfiehlt, zunächst einmal dem vielfach schon aussterbenden und seltenen Suffixe -tu- die volle Aufmerksamkeit zu widmen. Gelingt es, die ursprüngliche Funktion des Suffixes -tu- zu erkennen, so kann dadurch vielleicht auch Licht fallen auf die mit Suffix -ti- gebildeten Nomina actionis.

In keiner idg. Sprache sind die tu-Bildungen so zahlreich vertreten wie im Lateinischen. Wir sind daher in der Lage, das hier vorliegende Material auf folgende sieben Bedeutungsgruppen verteilen zu können:

1. Die sakral-rechtliche Sphäre :
 - a) Kult-Ausdrücke einschließlich Götternamen. Religiöse Feste und Spiele.
 - b) Totenkult und Leichenfeier.
 - c) Gott spricht zu den Menschen.
 - d) Die Sprache des Magistrates und der Justiz.
2. Naturvorgänge, Werden, Wachsen und Vergehen alles Lebens.
3. Speise, Trank und Kleidung.
4. Künste und Fertigkeiten.
5. Die Berührung.
6. Was über den Menschen kommt (Geister und Dämonen).
7. Magie und Aberglaube.

Auch die tu-Stämme der übrigen idg. Sprachen lassen sich auf diese Kategorien verteilen, ein Beweis dafür, daß es sich hier nicht um hypothetische Konstruktionen handelt, sondern um Wirklichkeiten, die einst das Leben der Indogermanen gestalteten.

I. Die Verteilung des lateinischen Materials auf sieben Kategorien

1. Die sakral-rechtliche Sphäre

a) § 2. **Kult-Ausdrücke.** — Wir besitzen leider noch keine Biographie des bedeutsamen lateinischen Wortes cultus und seiner Sippe (colo, agricola, colōnus, cultūra etc.). Aus ihr würde sich wahrscheinlich ergeben, daß cultus von Haus aus ein Bestandteil der sakralen Sprache war. Als Nomen actionis zu colere bezeichnete cultus ursprünglich wohl das, was bei BAETKE, pp. 145 und 148 notierte altn. Wendung helga (sér) land besagte: „sich Land heiligen“, d. h. sich durch eine heilige Handlung, einen Weiheakt, in den Besitz von Land setzen. VENDRYES sagt treffend: „Le premier soin d'un arrivant devait être de délimiter la portion de territoire qu'il s'arrogeait, le simple tracé d'un sillon établissait son droit à la propriété“ (Mélanges P. Boyer. Paris 1925. p. 17). Wenn θεοκόλος und θεηκόλος einen bezeichnet, „der sich um die Gottheit bewegt“, ist agricola folgerichtig einer, der sich um den ager bewegt, der den ager umkreist, und zwar wird dieses Stück Land durch die circumambulatio erst zu einem persönlichen Eigentum des Umkreisenden. Treffender sagt J. TRIER, „First“, p. 86: „Die Grenze, die

Umzäunung schafft den gehegten Raum, sie kennzeichnet ihn nicht nur, sie bringt ihn hervor, er hat seinen institutionellen Bestand in ihr. Eigentum — Eigentum des Menschen wie des Gottes — entsteht durch Ausgehen des Umfangs, durch Umwandeln, auch durch Umtanzen, Umfahren, Umreiten, Umpflügen, durch *circumambulatio* . . . Landnahme ist Landumschreiten.“

ritus, -ūs m. „hergebrachte Art der Religionsübung, Gebrauch, Sitte“, von Fest. 364, 34 erklärt mit „*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*“, cf. E. M. Dict. p. 866 und Pok., Idg. Wb. I 60 und 56 mit Hinweis auf ai. ṛtúḥ „bestimmte Zeit, Ordnung, Regel“. Der Abl. *ritu* schon bei Plautus (z. B. Men. 395) in der profanierten Bedeutung „nach Art wie“. — *castus*, -ūs m. „Enthaltung von Genüssen aus religiösen Gründen, Carenz“. Näheres bei ARBESMANN, mit Lit. pp. 11, 19, 21 ff. Das negative *incestus*, -ūs in seinem Verhältnis zum substantivischen *incestum*, -i bei FRISK, Subst. priv. p. 26, der *incestus* als Bestandteil der altertümlichen Juristensprache charakterisiert: „Die Kirchenschriftsteller gebrauchen gern das Wort, vielleicht weil es einen ernsteren und feierlicheren Klang hatte, als das alltägliche *incestum*.“ — Zu *temperatus*, -ūs „Mäßigung“ cf. WISSOWA R.² p. 356 A. 11. — *cinctus*, -ūs „der Gürtel“. Für *cinctus Gabinus* „die offizielle Opfertracht“ cf. WISSOWA R.² p. 417 A. 3. „Der Gürtel als Träger ertümlicher Kultgedanken“ ist behandelt von FR. HANČAR, Asienberichte 7. 1940. pp. 4 ff., cf. auch E. SCHWYZER, W. S. 12. 1929. pp. 20 ff.; HDA I. 1928. Sp. 1210 ff. und HASTINGS, Enc. of Rel. and Ethics VI. 1913. pp. 226 ff. — Ein **vic-tu-s* m. „die Weihung“ als Stammwort für *victima* „Opfertier“ vermutet OSTHOFF, IF 6. 1896. p. 42. — *amictus*, -ūs. Nach Thes. I. 1900. p. 83 f. „*vestitus capitis, fascia, diadema, praecipue in sacris faciundis*“; cf. zu dieser Verhüllung beim Opfer WISSOWA R.² p. 396 A. 5, 417, 500; SITTL, Die Gebärden p. 177 und besonders SAMTER, Geburt, Hochzeit und Tod p. 149 A. 5, der vermutet, daß diese Kopfverhüllung im römischen Kult wie auch bei der Hochzeit (cf. *nuptus*, -ūs „Heirat“) veranlaßt ist durch die Vorstellung, daß man den Anblick der Geister vermeiden müsse. — *suffitus*, ūs „das Räuchern, die Räucherung“ und *incensus* „der Weihrauch“; cf. besonders FIEDLER, Wetterzauber p. 27 f. und über die nahe Beziehung zwischen Rauchopfer und Gebet v. FRITZE, Die Rauchopfer bei den Griechen. 1894. p. 38. Da das Anzünden (und Auslöschen) des Feuers, besonders des Opferfeuers, eine sakrale Handlung war², ist auch der *tu*-Stamm *accensus* „das Anzünden“ hierher zu stellen. *mactātus* und *sacrificātus* „Opferung, Opfer“. — *precātus*, -ūs m. „Bitte, Gebet“; *adorātus* „Anbetung“; *rogātus* und *orātus* nur im Abl. Sing.; cf. auch *vocātus* „das Rufen, Flehen“ und *affātus* „die Anrede“; *gestus*, -ūs „die Gebetsgeste“ (Brustschlagen, Händefalten, Hände erheben etc.). — *saltus* und *saltātus* „der Kulttanz“, der Dank, Verehrung und Huldigung ausdrücken soll, cf. FOHRER a. a. O. pp. 48 und 32 über die Tänze der Arvalbrüder und Salier. Weiteres über sakrale Tänze bei SCHRÖDER, Ar. Rel. II pp. 128 f., 341 f., sowie bei NORDEN, Priesterb. pp. 185 ff., 239, 288 f. — *unctus*, -ūs „das Salben“. HENZEN a. a. O. p. 14 handelt ausführ-

² Cf. Verf., Sprachtabu, Index s. v. Anzünden und Auslöschen.

lich *De ritu unguendi signa deorum* mit Hinweis auf Tibull II 2, 3 und Cicero *Verr.* 4, 35 etc. — Vielleicht gehört auch *illitus* hierher, von *illinere* „das Aufstreichen“, „Bestreichen“, *Thes.* VII 384, 79.

Es gibt auch sog. verbaute *tu*-Stämme, z. B. *lituus* „der Krummstab der Auguren“³, dem ein **li-tu-s* „Krümmung“ zu Grunde liegt, das in got. *liþus* m. „Glieder“, ahd. *lith*, *lid* m. n. „Gelenk, Glied“ seine Entsprechung hat. Einen Stamm **grātu-* kann man erschließen aus *gratuitus* „unentgeltlich“ cf. *E.-M. Dict.* p. 433, und für die Bedeutungsentwicklung M. LEUMANN, *Gnomon* 13. 1937. pp. 34 ff. Neben dem *i*-Stamm *grates*, *-ium* „Dank an die Gottheit“ existierte also auch ein *tu*-Stamm.

In dem umbr. *antervakaz* „intervacatio, intermissio“ hat M. BRÉAL, *Les Tables Eugubines*. Paris 1875. p. 161 zu Pl. I b, 8 und VI b, 47 einen *tu*-Stamm *vakaz*, gebildet wie lat. *hiatus*, *meatus*, erkannt. Obwohl DEVOTO a. a. O. p. 258 = § 126, BRUGMANN folgend, lieber einen *i*-Stamm **andervakati-* annehmen möchte, ist nach WACKERNAGEL, *Berl. Ak.* 1918. p. 386 BRÉALS einstige Annahme eines *tu*-Stammes vorläufig unwiderlegt.

Hierher gehört auch vieles von dem, was G. FOHRER unter der Überschrift „Der heilige Weg“ behandelt hat: „Besonders ausgeprägt ist der heilige Gang bei den Römern als Gang zum Kapitol. Der Tempel auf dem Kapitol ist das sakrale Zeichen des ganzen Staates und der Ausdruck *capitolium ascendere* ist zum *terminus technicus* geworden“ (p. 30; cf. auch WISSOWA *R.*² p. 128 A. 4, p. 400 A. 3, p. 517 A. 4). Obwohl das Nomen *actionis ascensio* schon bei Plautus belegt ist, *ascensus* aber nicht vor Cicero, ist es bemerkenswert, daß für den heiligen Gang zum Kapitol nach Ausweis des *Thes.* I 760, 12 f. nur der *tu*-Stamm *ascensus* gebraucht wird, nicht *ascensio*. Im Anschluß an dieses *ascensus* stellte sich später auch ein *descensus* ein, nach Ausweis des *Thes. spec. apud Eccl.* An vielen Festen fanden in Rom Prozessionen statt, cf. FOHRER pp. 74 und 83. „An dem römischen Fest der Vesta, den Vestalia, zogen die Matronen barfuß zum Tempel. An den Robigalia, am 25. April, zog man zum Hain des Robigus, wo ein Hunde- und Schafopfer dargebracht wurde“ (p. 75). Mit Recht betont FOHRER p. 79, daß die Heiligkeit der Prozession neben den sie begleitenden Handlungen ihren Ausdruck findet vor allem in Haltung und Gestus der Teilnehmer. Es handelt sich in der Regel um ein „feierliches Schreiten“, cf. die bei FOHRER p. 80 erwähnte „Paradeprozeession“ der Ritterschaft am römischen Fest der Dioskuren, wo die Teilnehmer mit Ölzweigen geschmückt und in vollem Ornat zum Tempel des Jupiter auf dem Kapitol zogen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man in dem lat. *gressus* den sprachlichen Ausdruck für dieses „feierliche Schreiten“ erkennt, ein Schreiten in „gleichem Schritt und Tritt“⁴. Als Nomen *actionis* zu *gradior* wird es den Vokal *e* aus den Komposita wie *aggredi*, *congređi* etc. bezogen haben (*Thes.* VI 2325, 23). Wichtig ist die Bemerkung im *Thes.* VI

³ Wie dieses Priestergerät vorübergehend auch zum Wahrzeichen des *Princeps* geworden ist, zeigt A. ALFÖLDI, *Röm. Mitt.* 50. 1935. p. 24 f.

⁴ Es hat sich bis in die Gegenwart erhalten, cf. *Atlantis* 5. 1933. p. 251: „Ostersingen der evangelischen Wendenmädchen“ und *ibid.* 6. 1934. p. 88: „Sächsische Bäuerinnen aus Treppen im Nösner Gau in einem Trauerzug.“

2325, 40, daß gressus von Haus aus ein Wort der gehobenen poetischen Sprache war, das sich später in pedestrem orationem einschlich. An dieses gressus schlossen sich Komposita an wie circumgressus, egressus, praegressus, progressus etc.; es reimte mit *cessus „das Gehen“⁵ in accessus, das wie aditus auch im Sinne von „Audienz“ gebraucht wird, antecessus, discessus, processus, auch = „feierlicher Aufzug des Konsuls“ etc. Man denke auch an passus und itus⁶; Belege für circumire und ambire im Sinne einer sakralen circum-ambulatio um Tempel, Altäre, Idole etc. gibt W. PAX a. a. O. pp. 35 f. und 58, cf. auch seinen Artikel Amburbale im Reallexikon für Antike und Christentum I (1942) pp. 373 ff. sowie NILSSON, Griech. Feste p. 113. Zum Verständnis der Vorliebe für tu-Stämme bei Verben der Bewegung ist dann auch noch die bei FOHRER pp. 85 ff. behandelte Form des heiligen Weges zu beachten, die er als „das Über- oder Durchschreiten eines heiligen Objektes“ bezeichnet. So wurde bei dem römischen Fest der Parilia am 21. April ein großes Feuer angezündet, durch das man das Vieh hindurchtrieb, und über das die Hirten springen mußten. Hierher gehören auch einige sogenannte „rites de passage“: man schreitet durch ein Tor oder ein Joch, um von dem einem anhaftenden Übel befreit und gereinigt zu werden. In diesem Zusammenhange erwähnt FOHRER p. 86 das tigillum sororium und die porta triumphalis, durch die das heimkehrende Heer hindurchschritt. Dazu cf. jetzt WAGENVOORT a. a. O. pp. 158 f., 168 ff., 152 über transitus und die bei FRANK a. a. O. p. 78 genannten Komposita wie traductus, traiectus, tra(ns)lātus, das auch die Bedeutung „feierlicher Aufzug“ hat, transcessus, transcursus, transgressus, transitus und transmissus. In Ergänzung zu FOHRER kann man schließlich auch da von einem „heiligen“ Gehen sprechen, wo der Pflüger hinter dem Pfluge hergeht; so erklärt sich dann der tu-Stamm arātus „das Pflügen“ Thes. II 401, 20, ursprünglich eine heilige Handlung, cf. E. WAHLE in EBERTS Reallex. XIV p. 354 und DEUBNER, Att. Feste pp. 158, 172; sodann auch der tu-Stamm versus, -ūs, ursprünglich „die Wendung am Ende der Furche beim Pflügen“, cf. das griech. τέλος „Ende“ bei PORZIG, Namen p. 292.

Vorsus „das nationale Ackermaß der Osker und Umbrer, von 100 Fuß ins Geviert, entsprechend dem griechischen Plethron“ (MOMMSEN UD. p. 260, BECHTEL, BB 1. 1877. p. 171) ist aus *vorstus entstanden und entspricht genau dem lit. varštas „ein Pfluggewende, eine Strecke auf dem Acker, nach deren Bestreichung mit dem Pfluge man umwendet, die Länge der Furchen und Rücke, auch als Wegemaß gebraucht“ (NESSELMANN Wbch. s. v.)⁷.

⁵ Dies ist die Grundbedeutung von cedo, nicht „weichen“. LEO Gl. 10, p. 179 A. 1 und W.-HOFM. I 194.

⁶ Ihm entspricht ein osk. *eitu- mit der Weiterbildung *eitwa- „pecunia“, nach E. BENVENISTES überzeugender Deutung im BSL 45. 1949. p. 98 ursprünglich einfach „‘fortune marchante’ comme πρόβασις“. Die Hochstufe der Wz. im osk. *eitu- ist auch erhalten in lat. simitu „zugleich“ (W.-POK. II 488).

⁷ Cf. noch v. PLANTA I 419 und II 590. — Daß das Dreschen, lat. tritus, heute noch als rituelle Handlung betrachtet wird, ersieht man aus ZELENIN, Russ. Volkskunde p. 54, § 21: Als rituelle Speise wird z. B. zu Beginn des Dreschens ein dicker Brei aus verschiedenen Graupen gegessen, und nach dem Volksglauben wohnt auf der Dreschtenne der Hofgeist; cf. auch W. KOPPERS, Die Bhil pp. 188 ff.

§ 3. **Götternamen.** — Consus „der Gott des aufgespeicherten Getreides“ aus *Cond-tu-s „das Bergen oder der Berger sc. der Ernte“, cf. H. KRAHE ARW 34. 1937. p. 113 mit der Bemerkung: „Als später das Gefühl für diese tu-Bildung verblaßte, wurde Consus in die Klasse der o-Stämme übergeführt.“ Zur Bildung des Festnamens „Consualia“ beachte man BÜCHELER, Umbrica p. 126. Der umbrische Göttername Fisus ist nach DEVOTO, Komm. p. 216 aus *bhid-tu- herzuleiten, „quod bene congruit cum abstracta significatione ‘Fiducia’“. Zu Ahtu- sagt DEVOTO p. 314: „nomen abstractum est, -tu suffixi ope formatum, a radice ag . . . , eoque cum Fisus aliquid commune in forma habet“. — An den tu-Stamm ist eine -no-Erweiterung angetreten, das von SAUSSURE betonte „Führersuffix“, in Neptūnus „der Herr der nassen Fluten“, zu *(s)neptus „Nässe, Feuchtigkeit“, cf. H. KRAHE PBB 58. 1934. p. 285 und W.-POK. II 693. So ist auch Portūnus „der Herr des portus“, aber er ist nicht bloß „Hafengott“, sondern Gott aller Eingänge überhaupt, cf. HALBERSTADT a. a. O. p. 68. Lat. Fortūna wird fast allgemein als die „Herrin des Schicksals“ gedeutet, wobei man ein *fortus *bhrtus annimmt, das neben dem i-Stamm *bhrtis = lat. fors stand, cf. z. B. KRAHE PBB 58. 1934. p. 285 und W.-HOFM. I 534. Nun hat aber A. VON DOMASZEWSKI a. a. O. p. 127 f. auf eine britannische Reliefdarstellung des Bonus Eventus und der Fortuna aufmerksam gemacht, und er kommt unter Hinweis auf WISSOWA R.¹ p. 206 f. zu dem Schluß, daß Fortuna eine Saatgottheit war, der ein Erntepferd dargebracht wurde. „Es bestand . . . schon im altrömischen Bauernglauben ein begrifflicher Zusammenhang zwischen Bonus Eventus und Fortuna. Als Bonus Eventus in den Gott des Kapitalismus überging, hat Fortuna denselben Wandel erfahren . . . Gerade die doppelte Ausbildung desselben Begriffes männlich und weiblich, findet sich auch sonst im römischen Glauben, so bei Liber, Libera; Faunus, Fauna“ (p. 127). Man kann hinzufügen, daß Bonus Eventus und Fortuna auch insofern gepaart sind, als beiden Bildungen ein tu-Stamm zu Grunde liegt: *fortus wird als Nomen actionis zu Wz. *bher- ursprünglich „das Tragen“ bedeutet haben, und zwar speziell „das Tragen der Leibesfrucht“ (cf. forda „trächtig“) und den Ertrag des Ackers (cf. ferax, fertilis, frugifer). — Der Name der Mater Matūta führt wohl auf ein bei W.-POK. II 220 als mā- „gut“⁸ notiertes Element. Dazu stimmt die Überlieferung bei Paul. Fest. p. 122: matrem matutam antiqui ob bonitatem appellabant, cf. W. OTTO, Philologus N. F. 18. 1905. p. 212: mater matuta ist also ursprünglich nichts weiter als mater bona (cf. Cupra mater und Bona dea.). Die Weiterbildung mit dem besonders bei der Bezeichnung von Wachstums-Vorgängen beliebten Suffix -tu- (cf. unten § 8) führt zu einem *mā-tu- „gute, gelegene Zeit“, worauf auch matūrus weist, d. h. „das, was das Stadium des Gut-Seins erreicht hat“. Matū-ta, die „Göttin der Reife“, so gebildet wie astū-tus: astu, cf. POKROWSKIJ, KS 35. 1899. p. 236, der die Stelle Augustin. De civ. Dei IV 8 ed. DOMBART zitiert: „praefecerunt . . . floren-

⁸ Mit no-Ableitung dazu mānus „gut“, und das Adverb māne „am Morgen“ heißt auch trotz W.-HOFM. II 25 soviel wie frz. „de bonne heure“, cf. VENDRYES, Teutomatos pp. 472 ff. und BENVENISTE, Die Sprache (Wien) 1. 1949. p. 118 f.

tibus frumentis deam Floram ..., maturescentibus deam Matūtam.“⁹ — Vortumnus bei STOLZ-LEUMANN p. 222, 4 als „der sich Wendende“ gedeutet, wird bei E.-M. Dict. p. 1285 als eine „déformation“ des etruskischen Voltumna bezeichnet. Ein Verzeichnis dieser etr. Götternamen, die mit einem an den u-Stamm antretenden -mn-Suffix gebildet sind, gibt HERBIG in HASTINGS, Enc. of Rel. and Ethics V (1912) p. 534 = § 14.

§ 4. **Religiöse Feste und Spiele**¹⁰. — An den Kult der Götter konnten sich Feste und Spiele anschließen, die nun auch einen religiösen Charakter trugen, und wenn man bedenkt, daß in urtümlichen Verhältnissen ein religiöses Moment in alle Lebenslagen hineinspielte, kann man behaupten, daß es in alten Kulturen überhaupt keine weltlichen Feste im heutigen Sinne gegeben hat. Die tu-Stämme sind daher auch in diesem Wortfeld zahlreich vertreten. conventus „Festversammlung“ und mercatus „Markt“ gehören zusammen. Das Christentum hat die Verbindung von religiösem Fest und Markt übernommen und weitergeführt, und in den romanischen Sprachen spiegelt sich das wider in der Bedeutungsentwicklung des lat. feriae „Fest, Feier“, das hier die Bedeutung von „Jahrmarkt“ angenommen hat, cf. SCHRADER RL II² p. 41 und v. WARTBURG, Franz. Etym. Wb. III (1934) p. 464. Im Anschluß an conventus und adventus konnte sich der tu-Stamm einstellen in Kompositis wie obventus, praeventus, superventus etc., man beachte auch den ti-Stamm coetus, -ūs. Zu mercatus gehören zahlreiche „Marktwörter“ wie emptus, sumptus, promptus, quaestus, ostentus, praetextus, exactus, cursus „der Wettlauf, das Wagenrennen“ hatte einen kultischen Hintergrund, cf. L. v. SCHRÖDER, Ar. Rel. II pp. 349, 190 f., 164 ff. mit der Notiz auf p. 348, daß die Athabasken sogar einen Gott des Wettrennens verehren. Zu decursus cf. unten § 5. Die Aufführung von Bühnenstücken nannte man fabellarum actus (z. B. Liv. VII 2, 12); zum Verständnis dieses tu-Stammes actus, sowie der zugehörigen Wörter actor „Schauspieler“, actuosus „voll Leben und Bewegung“ beachte man den Abschnitt „Bewegungszauber“ bei L. v. SCHRÖDER, Ar. Rel. II pp. 339 ff., 358 ff., 654. Zur Kunst des Vortrags gehörten Gestikulation und Mienenspiel, gestus und vultus, wobei mit Klatschen und Beifallsrufen nicht gespart wurde: plausus, assensus. Die Vorbereitung zum Fest, die Festtracht, der Haarschmuck etc. kommen zum Ausdruck in tu-Stämmen wie apparatus, paratus, ornatus, praetextus, comptus, implicatus, oppexus und redimitus.

b) § 5. **Totenkult und Leichenfeier**. — Am Scheiterhaufen erfolgte bei den Römern ein viermaliger planctus (SITTL, Gebäuden p. 73). Zu dem noch unerklärten lessus „Totenklage“ cf. W.-HOFM. I 787. Der Umzug der Sol-

⁹ Anders HALBERSTADT a. a. O. p. 63.

¹⁰ Cf. z. B. das Fest des Neptun am 23. Juli, die Neptunalia. ST. WEINSTOCK bei P. WISS. RE XVI (1935) Sp. 2523 nennt es „ein wahres Volksfest, an dem zur Belustigung und Bewirtung des Volkes viel geschah“. Eine Aufzählung der feriae in den einzelnen Monaten des Jahres gibt WISSOWA, Apophoreton, überreicht von der Graeca Hallensis. 47. Vers. dtsh. Philologen und Schulmänner. Berlin 1903. pp. 46 ff.

daten um den Scheiterhaufen des gefallenen Feldherrn hieß *decursus* (*decursio*), cf. PAX a. a. O. p. 46. Das Schneiden der Haare, *tonsus*, hatte zweifellos den Charakter eines Opfers für den Toten, cf. REINER, Die rituelle Totenklage p. 45, mit ausführlicher Literatur. Der Wettkampf über dem Grabe des Toten war ein Faustkampf, *pugilatus* (*pugillatus*), -ūs, und auch die Bezeichnung für den rindsledernen Kampfriemen, *caestus*, -ūs zeigt den *tu*-Stamm. An diesen *tu*-Stämmen partizipiert überhaupt das ganze Wortfeld: Stoß, Schlag, Kampf, Mühe, Anstrengung, Versuch, cf. *propulsus*¹¹, *percussus*, *certatus*, *conflictus*, *nisus*, *renisus*, *obnisus*, *adnisus*, *conatus*. Man beachte noch die interessante Notiz bei ZELENIN, Russ. Volkskunde p. 352 = § 142. Besonders¹² die Arbeiten von H. FLUCK a. a. O. und von FRANZ DÖLGER, *Pisciculi* p. 84 f. haben die Bedeutung des „magischen Lachens“ erwiesen, des Lachens wider den Tod. Allem Lustigen, Lächerlichen und Spotthaften wird die Kraft zugeschrieben, das Gegenteil fernzuhalten (FLUCK p. 31). So versteht man die *tu*-Stämme bei *lusus*, *risus*, *derisus*, *contemptus*, *spretus* und *ludificatus*.

c) § 6. **Gott spricht zu den Menschen.** — In mannigfacher Weise gibt die Gottheit den Menschen Weisungen, durch Orakel¹³, *prodigia*, *omina*, *portenta* und *monstra*. Dieses typisch lateinische *monstrum* aus **mone-strom* lenkt den Blick auf den *tu*-Stamm *monitus*. Auf meine Bitte um vollständige Belege hat mir Prof. BULHART beim Thes. L. L. unter dem 28. 4. 1950 in dankenswerter Weise folgendes Resultat mitgeteilt. Es finden sich 96 Belege für *monitus* im Sinne einer „göttlichen Mahnung“ gegenüber 42 Stellen, wo eine „menschliche Mahnung“ in Betracht kommt¹⁴. Als Synonyma vergleiche man die *tu*-Stämme *accitus*, *admonitus*, *fātus*, *affātus* „Ansprache“, z. B. Cypr. Gall. gen. 1, 95: *o domine, adfatus pavidus sub corde tremisco, magne, tuos* (Thes. I 1174, 69 f.), *effātus*, *monstrātus*, *praefātus*, *hortātus* und *significātus*, die meist nur im Abl. Sing. vorkommen. Alle auffallenden Erscheinungen in der umgebenden Natur konnten als Fingerzeig der Gottheit gedeutet werden. Daher der *tu*-Stamm *hinnitus*¹⁵ vom „Wiehern der Pferde“, *defectus* (*solis*, *lunae*), *terrae motus* mit den Synonyma *concussus*, *iactātus*, *perculsus*, *quassus*; cf. auch Juv. III 7: *lapsus/tektorum* „das Einstürzen von Häusern“. WISSOWA's Satz, R² p. 23: „Sonne und Mond, Sturm und Gewitter ... haben die religiöse Phantasie der Römer

¹¹ Pulsus in der Wendung *pulsus venarum attingere* „an den Puls fühlen“ (Tac. Ann. VI 50, 10) gehört zu § 9.

¹² Cf. auch L. v. SCHRÖDER, *Ar. Rel.* II p. 347 sowie L. RADERMACHER, *Weinen und Lachen. Studien über antikes Lebensgefühl*. Wien 1947.

¹³ Man spricht auch von einem Losorakel, d. h. man sucht den Willen der Gottheit durch das Los zu erkennen. Daher der *tu*-Stamm in lat. *sortitus*, -ūs.

¹⁴ *Monitio* wird überwiegend, d. h. an 32 Stellen für menschliche Mahnung gebraucht gegenüber 14 Belegen, wo eine Gottheit Subjekt ist.

¹⁵ Den Ausführungen von R. MUCH, *Die Germania des Tacitus* pp. 135 ff. über „Pferdeorakel“ kann man hinzufügen A. LUDWIG, *Der Rigveda* V p. 388 und dazu — nach freundlicher Mitteilung von Herrn Doz. KARL AMMER — W. CALAND, *Das Śrautasutra des Apastamba*. Göttingen 1921. p. 248.

nicht in erkennbarer Weise angeregt“ ist besonders durch die Arbeit von DIEPHUIS a. a. O. widerlegt worden. Die Bezeichnungen für Blitz und Donner zeigen wieder den *tu*-Stamm: *fulminum iactus* „drohender Blitz“, *fulminum ictus* „zündender Blitz“ und *tonitrus*, -ūs „der Donner“ ist nach BRUGMANN, Grdr. II², 1 (1906) pp. 385 und 446 wohl eine Kontamination von **tonitu-* (cf. *sonitus* und ai. *tanyatú-* § „Donner“) und **tonetro-* (cf. *fulgetrum* „Blitz“). Das Gewähren eines Wunsches durch die angerufene Gottheit kam zum Ausdruck durch das Seitwärtswenden des Hauptes: lat. *nūtus*, -ūs, cf. SPECHT, Die Sprache 1. 1949. p. 47 f. und SITTL, Gebärden p. 341 f., der bemerkt, daß die eigentliche Bedeutung dieses *nutus* später nicht mehr empfunden wurde, „auch nicht, wenn später die Christen von *nutu dei* u. dgl. sprechen“. In diesem Zusammenhange vergleiche man auch den *tu*-Stamm *auctus*, -ūs in dem Gebete bei Liv. 29, 27, 2: *uti ... ea vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis* mit der Bedeutung „Förderung, gnädige Gewährung“.

d) § 7. Die Sprache des Magistrates und der Justiz. — Unter Hinweis auf den Satz: „Der Staat mit seiner Ordnung ist durch einen religiösen Weiheakt unter den Schutz der Religion gestellt“ (R. v. IHERING, Geist des römischen Rechts I² 266) hat wohl zuletzt E. NORDEN a. a. O. p. 12 betont, „daß die sacerdotale Sprache von der magistratischen und rechtlichen, zumal für ältere Zeitepochen, nicht getrennt werden darf“. *actus* Ulp. Dig. 8, 3, 1: *actus est ius agendi vel iumentum vel vehiculum*; cf. REISCH in P.-WISS. I 331 f. — PORZIG, Namen p. 200 notiert zu dem homer. ἐξέσθη (Ω 235, φ 20) „Aussenden mit einem Auftrag“, daß es eigentlich eine diplomatische oder kultische „Mission“ bezeichnet und daß die Verwendung in Ω 235 zeigt, daß das Wort eine technische Bedeutung gehabt haben muß. Dieses ἐξέσθη entspricht in der Bedeutung genau dem lat. *missus*, cf. z. B. Pl. Curc. Arg. 1 oder Verg. Aen. VII 752; cf. auch den Abl. *meo adlegatu* Pl. Trin. 1142. Auch die Bezeichnung für den „Notruf“, *quiritatus* gehört hierher (KRETSCHMER, Gl. 10. 1920. pp. 147 ff.). Zu *fastus*, -ūs „Überheblichkeit, superbia, ὕβρις“ bemerkt der Thes. VI 329, 43 und 330, 58: „spectat imprimis ad vultum motum, corporis habitum ..., praevalet notio alios despiciendi, insolenter agendi“. Das *tu*-Suffix weist also hier wohl auf ein asoziales Verhalten; einen ähnlichen Tadel schließt das spät gebildete *ausus* in sich, „saepe de audacia eorum, qui contra leges faciunt“ (Thes. II 1563, 36 f.). — *arbitrātus*; *arcessitus*; *ambitus*; *census*; *contionātus*; *consessus*; *cruciatus*; *delectus* „Aushebung, Rekrutierung“; *excītus*; *incestus*; *iussus*; *nexus*; *parricidātus*; *peccātus*; *peculātus*; *postulātus*; *reātus*; *raptus*; *senātus* „une fraction sociale“, cf. BENVENISTE pp. 74 und 88 sowie besonders A. ERNOUT in Philologica. Paris 1946. p. 227; BRUGMANN, Grdr. II, 1² p. 445; STOLZ, Hist. Gr. I p. 549: bei den Römern ging von einem verschollenen *Verbum magisträre* — „regere et temperare“ ein *magistrātus* aus, vom Sprachgefühl unmittelbar mit *magister* in Verbindung gesetzt; *iudicātus* „Richteramt“ (zu *iudicare*) neben *iudex*. Zu diesem einheitlichen -ātus bei Bezeichnungen eines Amtes und anderen Lebensverhältnissen (*caelib-*

ātus etc.) cf. aber auch KLUGE, Nom. Stammb. § 134. suggestus „erhöhter Sitz, Tribunal“, FR. J. DÖLGER, Ant. u. Christentum II p. 161 und ALFÖLDI, Röm. Mitt. 50. 1935. pp. 22 f., 42; cf. auch sessus; scitus; sponsus; stelliōnātus; tribūtus; usus fructus; vocātus.

2. Naturvorgänge, Werden, Wachsen und Vergehen alles Lebens

§ 8. **Die vegetabilische Natur.** — satus „das Säen“; ortus „das Hervorwachsen der Feldfrüchte“; subortus „die allmähliche Entstehung“; coortus; coalitus; concretus; contractu acinorum Varro r. r. I 68; granātus i. q. granorum collectio; auctus und adauctus „Wachstum, Vermehrung“; profectus „Wachstum, Fortgang“; progressus; provectus „das Gedeihen“; proventus: sein ursprünglicher Sinn wird klar durch den Eventus personatus, den Bonus Eventus, cf. AUST in P. Wiss. RE III (1899) Sp. 715: „ursprünglich ein ländlicher Segensgott der Römer, der noch von Varro r. r. I. 1, 6 unter den zwölf hervorragendsten *duces agri-colarum* aufgezählt wird. Der Zusammenhang mit evenire, eventus, den eigentlichen Ausdrücken für das gute Aufgehen und Gedeihen der Feldfrucht (Cato agr. 141. Fest. ep. p. 220), deutet auf die Art seiner Wirksamkeit“. Über den begrifflichen Zusammenhang zwischen Bonus Eventus und Fortuna cf. oben § 3 den Hinweis auf A. VON DOMASZEWSKI, der a. a. O. p. 128 hinzufügt: „So ist Bonus Eventus und Fortuna gepaart, für den Begriff des Aufgehens der Saaten, im Grunde beide Eigenschaften der Tellus. Auch die Bildwerke des Praxiteles auf dem Kapitol, die Bonus Eventus und Bona Fortuna darstellten, waren zu einer Gruppe vereinigt und beweisen trotz ihres rein griechischen Ursprungs durch die Aufstellung wieder für die innige Verbindung der beiden Gottheiten im römischen Kulte“. Hierher vielleicht auch haustus (Gen.-ūs?) „der bei einer einmaligen Ölpressung erzielte Ertrag“, cf. factus „das Zurechtgemachte (Ölquantum)“.

§ 9. **Die animalische Natur.** — artus „Zusammenfügung (cf. contextus), Gelenk, Glied“; fētus „das Zeugen, Gebären, Werfen“. Varro II 5, 13: mas an femina sit concepta, significat descensu taurus; ib. II 1, 18: a conceptu ad partum; sūctus „das Saugen“; pastus „die Fütterung“; nutricātus; fōtus „die natürliche Wärme, das Brüten der Hühner“; incubitus „das Brüten“; Bewegungen der Tiere: volātus „das Fliegen“; volitātus; volūtus und volutātus „das Wälzen“; tortus; natātus; lapsus vom „Flug“ der Vögel; allapsus „das Heranschleichen“; reptātus „das Kriechen“ (z. B. bei der Schnecke). Naturlaute der Tiere: bālātus „das Bährufen der Schafe“; cantus; garritus i. q. loquacitas; hinnitus, cf. oben § 6; hirritus „das winselnde Knurren der Hunde“; mugītus „das Brüllen der Rinder“; occentus „das Pfeifen“; pipātus „das Piepen“; ruditus „das Schreien des Esels“; rugītus „das Brüllen“; vāgītus „das Meckern der Ziegen“; cf. Apul. Flor. pp. 177, 14 ff. (ed. VAN D. VLIET, Teubner 1900): ut est taurorum gravis mugitus, luporum acutus ululatus, elephantorum tristis barritus, equorum hilaris hinnitus.

§ 10. **Das natürliche Menschenleben.** Zeugung, Empfängnis, Geburt, Wachstum und Tod. — *accubitus; concubitus; discubitus; coitus; compressus; amplexus; circumplexus; complexus; implexus; genitus*, cf. auch *dilēctus* und den Abl. *amātū* Thes. I 1827, 22. Für *lectus*, ūs hat mir Frau Dr. E. FLEISCHER aus dem Thesaurusmaterial folgende Stellen mitgeteilt: Pl. Amph. 513: *prius abis quam lectus ubi cubuisti concaluit locus*; Claud. *carm. min. app. XXI, 18* (*miracula Christi*) *lectus portitor ipse sui*. Marcell. *med. 1, 66 sub lectum* (*lectu l. v.*); 33, 69 *sub lectu*. Dazu HELMREICH, Rh. Mus. 72. 1918. p. 277. Vict. Vit. 1, 26: *per singulos lectos* (HALM, *lectus codd. BRV*). Greg. Tur. Thom. p. 111, 8: *quievit in lectum sūum*, v. adnot. crit. BONNET, *Acta Thomae*; cf. dazu auch OSCAR BRUGMANN in: *Commentationes in honorem Francisci Bücheleri Hermanni Useneri editae*. Bonnae 1873. pp. 95 ff. — *conceptus; nisus; partus; natus*¹⁶ „die Geburt“; *ēnīxus; abortus; abactus; nūtricātus*. Der Tod: *abitus; abscessus; defunctus; digressus; excessus; exitus; obitus; interitus; humātus* „Bestattung“.

§ 11. **Die fünf Sinne.** — Gesicht: *visus; provisus; spectus; aspectus; conspectus; despectus; dispectus; prospectus; respectus; suspectus; contūtus; contuitus; obtutus; vultus*; Gehör: *auditus*; Geruch: *odoratus; olfactus*. Gefühl: *tactus*. Geschmack: *gustus; gustatus*.

§ 12. **Die anorganische Natur.** — Die Gestirne: *ortus; exortus*; cf. dazu ERNOUT, *Philologica* (1946) p. 188 über *origo; occasus; accubitus; motus; cursus; concursus; circuitus; rotātus; anfractus; conversus; gŷrātus; defectus; meātus; abscessus; recessus; accessus; praegressus; appulsus; concentus*.

Das Gelände: *situs; status; motus; ānfractus* „Krümmung“; *sinuātus; tortus; flexus*; cf. J. MÜTZELL a. a. O. p. 59 b: „in Wendungen vom Laufe der Gebirge und Küsten, der Flüsse sowie auch von den krummen Gestaltungen der Land- und Wassermassen“; *decursus* „Senkung“; *deiectus* „Abhang“; *descensus* „abwärts führender Weg“; *actus* „Schwung“; *congestus* (*harenae*) „Sandanhäufung“ (Lucr. VI 724); *collectus* „Ansamm lung, Haufe“; *proiectus* „ausgestreckte Lage“; *obiectus* „Vorsprung“; *tractus* „Landstrich“; auch in anderen Verbindungen, z. B. *tractus lenis aquarum*, cf. J. MÜTZELL a. a. O. p. 59 b.

Gewässer: *fluctus; frētus; fūsus; lapsus; delapsus; decursus* (*aquai* Lucr. I 283 „Gießbach“); *gelātus* „das Gefrieren“.

¹⁶ Von dem hier vorliegenden *tu*-Stamm ist mit *ro*-Suffix abgeleitet das Substantivum *natū-ra* „das Geborenwerden“, wie denn *r*- und *l*-Suffixe mit Vorliebe an *u*-Stämme angetreten sind, cf. z. B. *λιγυρός, γλαφυρός*, lat. *figū-ra*, KRETSCHMER, KZ 31. 1892. p. 463 f., der hier auch über die Entstehung der Partizipialbildung auf *-tūrus* handelt. Dabei wird die Bildung *futū-rus* eine Hauptrolle gespielt haben. Da die Wz. **bheṷ-* „werden, sein“ nach OSTHOFF, Suppl. p. 66 ursprünglich offenbar „wachsen“ bedeutet hat, ist *futū-rus* einer, der es mit dem Wachsen (*fūtū-*) zu tun hat. Zur Frage, woher die Länge des *u* vor dem *v*-Suffix stammt, cf. SOLMSEN, Beitr. p. 157 A. 1, sowie KRETSCHMER a. a. O. p. 464.

Luft: flātus; adflātus, bei Cicero besonders in Verbindung mit divinus, z. B. Nat. deor. II 167: nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit; difflātus; efflātus; perflātus; reflātus; repulsus „Widerhall“; repercussus; sufflātus; hālātus Thes. VI 2514, 6: odor (suavis)¹⁷; exhalātus; hālitus; spiritus; respirātus; vibrātus; revibrātus.

Feuer und Licht: aestus <*aidh-tus, W.-Pok. I 5: Hitze und dadurch bedingte Wallung; repulsus „Zurückprallen des Lichtes (lucis)“; recursus.

Vom Zeitverlauf beachte man die tu-Stämme interiectus und succensus.

3. Speise, Trank und Kleidung

§ 13. **Speise.** — gustus „Vorspeise“, cf. J. MARQUARDT, Röm. Privataltertümer. Leipzig 1864. p. 322 und HENZEN a. a. O. p. 24. esus „das Essen“; cibatus; victus; altus¹⁸ „Ernährung“ Thes. I 1772, 18; fructus; pāstus; zu Lucr. VI 1127: aut alios hominum pastus pecudumque cibatus notiert MUNRO I p. 669: „*pecudum pastus hominumque cibatus* would be more usual“; nutritus; prānsus; fartus „das Hineingestopfte, Füllsel“; tu-Stämme im Anschluß an dieses Bedeutungsfeld: obsonātus „Einkauf für die Küche“; nepotātus „Schwelgerei“.

§ 14. **Trank und Kleidung.** — pōtus, danach bildet auch cibus einen Genitiv auf -ūs, cf. LINDERBAUER a. a. O. p. 136 und 305; haustus „der Schluck“; habitus cf. MÜTZELL a. a. O. p. 38 a, b; vestitus; indūtus; circumiectus; redimītus „Stirnband, Halskette“; mantus: Thes. VIII, 3 p. 334, 35 „kurzer Mantel“, W.-HOFM. II 32; calceatus „Fußbekleidung“.

4. Künste und Fertigkeiten

§ 15. cantus mit Komposita wie accentus, concentus, succentus. Die vom Gesang ausgehende Zauberkraft ist ersichtlich aus Stellen wie Thes. III 292, 65; 293, 16 und 39; 295, 18 f.; actus, was dieses für die Römer bedeutete, zeigt das Adjektivum actuosus „voll Leben und Bewegung“, cf. auch W.-HOFM. I 10 über actūtum „sogleich“ von einem Adjektiv *actūtus „mit Beschleunigung versehen“; actus ist also die Gabe der lebhaften Darstellung, wie sie dem Redner, Schauspieler und Tänzer eignet; verwandt ist gestus „Gestikulation“, cf. dazu SITTL, Gebärden p. 10 gestire; suāsus, persuāsus; effectus.

venātus „die Jagd“; indāgātus Thes. VII, 1. p. 1104, 13; illectus Thes. VII 366, 76: i. q. illecebra „Lockung“, cf. Pl. Bacch. 55: magis illectum tuom quam lectum metuo. Auszugehen ist von einem lax „fraus“, cf. E.-M. Dict. p. 617, W.-HOFM. I 745 und besonders J. VENDRYES in seinem Aufsatz: Sur quelques mots de la langue des chasseurs. Archiv. Linguist. (Glasgow) 1. 1949. p. 25. Hierher gehört dann auch sensus *sent-tu-

¹⁷ Zur Vorstellung vom Wohlgeruch der Götter cf. H. VON FRITZE, Rauchopfer p. 27.

¹⁸ Zu ali-tus und ali-tu-ra cf. POKROWSKIJ, KZ 35. 1899. p. 246 f.

(STOKES, BB 19. 1893. p. 108) „die Wahrnehmung“, speziell „d. W. der Spur des Wildes“, und VENDRYES p. 28 f. zeigt, daß noch in Stellen wie Pl. Bacch. 1000: *nusquam sentio* „je n'en vois trace nulle part“ der ursprüngliche Zusammenhang mit ahd. *sinnan* „gehen, reisen“, sin „Gang, Weg“, ags. *sīð* m. „Fahrt, Reise etc.“ (W.-POK. II 496 f.) faßbar ist. *captus* „das Fassen, der Fang, das Fangen“; *raptus* „der Raub“; *piscatus* „Fischfang“; *deceptus* „fraus“; cf. unten § 68.

Der gebräuchlichste *tu*-Stamm der lateinischen Sprache ist *exercitus*. Aus der Stelle Pl. Rud. 296: *Pro exercitu gymnastico et palaestrico hoc habemus* darf man wohl schließen, daß *exercitus* von Haus aus die Gymnastikübung bezeichnete. Die Vermittlung dieser Fertigkeit in der Gymnastik lag in den Händen des *magister exercitor* Pl. Trin. 226, der ib. 1016 bloß *exercitor* heißt, der „strenge Zucht übende Lehrer der Gymnastik für Knaben in der Palästra“ (BRIX-NIEMEYER zu Trin. 226), cf. BOEGEL a. a. O. p. 138 f. — *ductus* „Führung, Leitung“; man beachte im Thes. V, 1 Sp. 2171, 8 ff. die Verbindungen vom Typus *ductu auspicio* und ib. Zeile 33 ff. die Verbindungen *extra rem militarem* (*de dis, deo*) z. B. *Carm. epigr. 292, 2: divinae mentis ductu*: Pl. Amph. 657 *auspicio meo atque inductu*. — Zu *comitatus* „Gefolgschaft“ cf. unten § 55 Ende. *orsus* „der Anfang des Gewebes“; *nētus* „das Gespinnst“; *textus* „das Gewebe, Geflecht“. — *testu* „irdenes Geschirr“ (*indecl.* neben *testa, testum*); *testuacium* „der in einer solchen Schüssel gebackene Kuchen“, cf. HALBERSTADT a. a. O. p. 14 und WISSOWA R² p. 111; *fixus* „das Festnageln“; *ambecisus* „das Beschneiden ringsum“; *vitus* „Radfelge“ (*m.* und *f.*, cf. HERAEUS, ALL 9. 1896. 595).

5. Die Berührung

§ 16. *tactus*, auch im Sinne von „Wirkung, Einfluß“ (*solis, lunae, caeli*); im Sinne von „Handauflegung“ (cf. NORDEN, Priesterbücher p. 285); *tactus divinus* „Berührung durch Gotteshand“; „vom Blitz getroffen werden“ heißt „*de caelo tangi*“ und „*de caelo ici*“ (DIEPHUIS a. a. O. p. 123). Nach LUTERBACHER, Prodigien glaube p. 45 ist „*de caelo tactus*“ bei Livius der feierliche, solenne Ausdruck, während die gewöhnliche Rede sich der Wendung *fulmine ictus* bedient. Man vergleiche auch HENZEN a. a. O. p. 207 über *attactae arbores*, p. 142: *ictu fulminis attactae*, wobei er „*attactae*“ als „*vocabulum proprium haruspicinae*“ bezeichnet. Nach HENZEN p. 138 steht „*vis maior*“ im Sinne von *fulminis ictus*. *attactus* „Berührung“; *contactus* erst im klass. Latein, meist im Abl. und zwar von einer Berührung mit Kräfteübertragung, wie auch im Sinne von Ansteckung, Befleckung, cf. Verg. Aen. III 227 von den Harpyien: *contactu omnia foedant*. Für die Heilkraft der Erde cf. Macr. I 12, 20: *quia vox nascenti homini terrae contactu datur*. Zum Abl. *attrectātū* Pacuv. trag. 206 cf. Thes. II 1161, 49. Hierher gehören auch die *tu*-Stämme *aditus*, *introitus* und *accessus* im Sinne von *facultas, occasio accedendi*.

6. Was über den Menschen kommt. Geister und Dämonen

§ 17. **Ausdrücke für das „passive Geschehenlassen“ eines körperlichen Vorganges.** — crepitus (ventris); haesitatus „das Stottern“; micatus „das Züngeln“; mussitus „das Mucksen“; nictus und palpitatus „das Blinzeln mit den Augen“; proflatus „das Schnarchen“ Stat. Theb. X, 320; prūrītus „das Jucken“; punctus „das Stechen“; raptus „Krampf, Zuckung“; raptātus; rictus „das Aufreißen des Mundes“, cf. Hor. S. I 3, 7: risu diducere rictum „das Maul bis an die Ohren verziehen“ (SITTL, Gebärden p. 98); ructus „das Rülpsen“¹⁹; rugitus „das Knurren im Leibe“, cf. LÖFSTEDT, ALL 14. 1905. p. 135; screatus „das Räuspern“; singultus „das Schluchzen“; spūtus „das Speien“; strangulātus vulvae „Mutterkrampf“; suspīritus²⁰ „das tiefe Atemholen, Keuchen, Ächzen“; suspīrātus „tiefer Atemzug“; vomitus „das Erbrechen“²¹.

§ 18. **Ausdrücke für heftige Gemütsbewegungen.** — affectus, steht im Gegensatz zu ratio, cf. Sen. suas. I 1, 15: non feci ratione, adfectu victus sum, cf. die Stellen im Thes. I 1185, 57 ff. Unter den ib. Sp. 1192, 32 ff. zitierten Synonyma befinden sich die tu-Stämme impetus, impulsus und motus animi. Für impulsus „Antrieb“ = „deus impulsor“ cf. die lehrreiche Stelle Pl. Aul. 737 (SCHWERING, IF 34. 1914/15. p. 27). Ähnlich steht es mit impetus, incitus, agitātus. Über appetitus als Übersetzung von gr. ὁρμή; und ὁρεξίς bei Cicero cf. A. BONHÖFFER, Epiktet und die Stoa. 1890. p. 243 f.; flētus; fremitus; gemitus; luctus; metus²²; questus; vagitus.

§ 19. **Spukhafte Geister in der umgebenden Natur.** — Zu portus und hiatus cf. unten § 61.

7. Magie und Aberglaube

§ 20. ululatus „Kampfgeschrei“; Liv. XXXVIII, 17: cantus ineuntium proelium, et ululatus, et tripudia, et ... armorum crepitus; ib. IX, 41: concentus tubarum ac cornuum. Thes. II 1756, 75: barrītus (clamor elephantis); eiulatus; Liv. XXVI, 5: crepitus aeris, qualis in defectu lunae ... cieri solet²³. — medicātus Ovid. Epist. 12, 165 „actus medicandi incan-

¹⁹ Nach ZELÉNIN, Russ. Volkskunde p. 121 gilt es für obligatorisch, nach dem Mittagessen zu rülpsen, besonders wenn man zu Gast ist; sonst halten die Wirte sich für beleidigt.

²⁰ Kann auch zum folgenden § 18 gestellt werden. Eine scharfe Grenze läßt sich nicht ziehen.

²¹ Wie KREBS-SCHMALZ, Antibarbarus II p. 754 vermerkt, ist vomitus bei Cicero ersetzt durch vomitio, cf. Nat. deor. 2, 126. Erst in nachklassischer Zeit kommt vomitus wieder hoch.

²² Zum ursprünglichen Femininum metus und dem plautin. metūculosus cf. W. OTTO, I. F. 15. 1903/04. p. 35 und H. JACOBSON, KZ 46. 1914. p. 57.

²³ Cf. für „Geräusche“ tu-Stämme wie clamātus, crepitātus, fremitus, plorātus, strepitus, sonitus, tinnitus, tumultus.

tatio“ (Thes. VIII, fasc. IV Sp. 536, 5). — *minctus* und *mictus* „Urin“; *vinctus* „Fessel“, „magische Bindung“; *nexus* „Bandzauber“; *coeptus*, *inceptus* „Anfang, Beginn“; *accensus* „das Anzünden“; *reseratus* „das Aufschließen“; *mulctus* „das Melken“; *saeptus* „der Zaun“.

II. Die Einordnung der übrigen indogermanischen *tu*-Bildungen in die sieben Kategorien

a) Das Altindische

1. Die sakral-rechtliche Sphäre

§ 21. Wie GRASSMANN Sp. 1724²⁴ beginnt auch BENVENISTE p. 87 die Aufzählung der ai. *tu*-Stämme mit dem Worte *gātú-* „Weg“, wobei er aber hinzufügt: „voie menant au ciel“, und RENOUE p. 7 hat die wichtige Bemerkung: „type de mot appartenant à la zone hiératique du vocabulaire“. Es handelt sich also um ein Wort der Priestersprache, und so versteht man Stellen wie RV I 72, 9 (cf. III 31, 9): *kr̥ṇvānāso amṛtatvāya gātúm* „sich die Bahn zur Unsterblichkeit schaffend“; RV I 71, 2: *cakrúr divó bṛiható gātúm asmé* „sie bahnten uns den Weg zum hohen Himmel“. Typisch ist auch die Verbindung von *gātú-* mit *bráhman* „Gebet“, cf. RV X, 30, 1: *prá devatrā bráhmaṇe gātúr etu* „den Göttern eile des Gebetes Gang zu“ (GR.), ähnlich X 122, 2; IV 4, 6; VII 13, 3; IX 96, 10. Überwiegend hat *gātú-* die Bedeutung „Heil, Wohlfahrt, Förderung“, d. h. es ist der von den Göttern erflachte und gewährte Ausweg aus jeder Not, cf. PISCHEL-GELDNER, Ved. St. I p. 161 über *gātúm iṣ* „einen Ausweg suchen“. RV V, 30, 7: *mánavē gātúm ichán* „Heil dem Menschen wirkend“ (GR.). In diesen Zusammenhang gehört das häufige Adj. *gātúvíd* „Wohlfahrt verschaffend“; so heißt es RV IX 106, 6 von Indra: *asmábhyaṃ gātuvíttamaḥ* „er ist es, der uns am meisten Heil verschafft“²⁵. — Zu *ṛtú-* bemerkt GRASSMANN Sp. 287, daß es namentlich den für den Gottesdienst (das Opfer) bestimmten Zeitpunkt, die Opferzeit, bezeichnet. *-sótú-* „Somapressung“ z. B. RV VIII 19, 18. — *pitú-* „Nahrung“ ist in dem „Hymnus an Speise und Trank“ RV I 187 als Gottheit personifiziert: *Pitúm nú stosham mahó dharmānaṃ távishīm* „Die Speise will ich jetzt preisen, die mächtige Erhalterin der Stärke“ (PISCHEL-GELDNER II p. 242). RENOUE p. 8 bemerkt dazu: „comparer le terme analogue *pítí-*, plus profane“. — **vártu* „Wendung“ in *trivártu* RV VII 101, 2 aus **várt-tu* war von Haus aus wohl das Wenden des Pfluges, weshalb es auch hierher gehört,

²⁴ Eine Liste der *ṛgvedischen* Nomina auf *-tu-* findet man bei GRASSMANN Sp. 1724 f. und besonders bei L. RENOUE, *Monographies Sanskrites* II (1937). Eine Auswahl bei A. A. MACDONELL, *Vedic Grammar*. Straßburg 1910. p. 123 = § 149.

²⁵ Auch andere Wörter für „Weg“ können in religiösen Zusammenhängen gebraucht werden, cf. das zu *adhvan* „Weg“ gehörige *adhvará* „religiöse Feier, Opferfest“; zu *devānām panthāh* cf. die Zusammenstellungen bei LUDWIG, *Der Rigveda* VI (1888) p. 176 und über *Pūṣan* als „Herr des Weges“ (*pathas pati*) PISCHEL-GELDNER, Ved. St. I p. 23 sowie OLDENBERG, *Rel. d. Veda* 2 p. 62.

cf. oben § 2 über lat. versus. — An eine etymologische Identität von aktú „Nacht, Morgendämmerung“ und aktú „Salbe“ vermag ich nicht zu glauben²⁶; aktú „Salbe“ als Synonymon von añjas (W.-Pok. I 181) erinnert an das oben § 2 erwähnte lat. unctus in sakraler Verwendung; cf. RV III 17, 1: sám aktúbhir ajyate „(Agni) wird mit Salben gesalbt“.

§ 22. **Staatsrechtliche Terminologie.** — Av. ratav- „iudex, Richter, Schiedsrichter, der bei den religiösen Veranstaltungen das Amt des Priesters und Leiters und damit zugleich des Richters innehat“ (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 1498), av. gātav- in der Rechtssprache „Ort des Gerichtes, Gerichtshof, Forum“ (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 517 ff.). Iran. *partu- „Schuld“ bezeugt durch das entlehnte arm. part-k^e (gen. partuṣ) „Schuld“, cf. BENVENISTE p. 90. — Av. x^aātav- Adj. „zugehörig, zur Familie, Sippe gehörig“, Sing. Koll. auch „Sippe, Adel“; Abl. von x^a „suus, proprius“ (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 1858). — Dann das kulturgeschichtlich bedeutsame, an elf Stellen²⁷ des RV belegte vahatú- „Brautzug, Hochzeit“, von der idg. Wurzel *uegh- „bewegen, ziehen, fahren“ (W.-Pok. I 249).

2. Naturvorgänge und Naturgegebenheiten

§ 23. Ai. jantú-, av. zantu- „Geschöpf, Kind, Stamm“, cf. RV IX 67, 13: vácó jantúḥ kavīnām „entstammt dem Lied der Sänger du“ (Gr.). — Das Adverb ai. jātu- „jemals, überhaupt, wohl“ bezeichnete nach GRASSMANN Sp. 483 von Haus aus „das Gewordene (zu jan), den eingetretenen Fall“. Nach WACKERNAGEL, Ai. Gr. II, 1, p. 235 ein alter Instrumental, dessen ursprüngliche Bedeutung noch durchschimmert in dem ständigen Beiwort Indras: jātúbharman- „von Natur einen Halt besitzend“ (PISCHEL-GELDNER), cf. auch jātúṣṭhira- „urkräftig“; RENOU p. 16. — Das nur in RV IV 6, 7 belegte sātu- übersetzt GRASSMANN Sp. 1508 mit „der empfangende Mutterleib“, cf. auch RENOU p. 6. Ähnliche Bildung in jartú- „Vulva“ (W.-Pok. I 614) und sūtu- „Schwangerschaft“ (W.-Pok. II 469). — Die archaische Form für „Leben“ lautet im RV jīvātu-, cf. RENOU p. 10 f.: ihr entspricht im Av. jyātu-, Gen. jyātəuš, die aber, wie MEILLET²⁷ gezeigt hat, eine „bizarre“ Form jyāitəuš neben sich hat. Das ai. Wort für „Tod“, mrtyúḥ, zeigt eine Verquickung von ti- und tu-Stamm, cf. WALDE-HOFM. II 113. — Ai. dhā-tu- „Bestandteil, Element“ (W.-Pok. I 826), av. viḍātu „Zerteilung, Auflösung des (Leibes)“ (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 1443). — Ai. edhatú- „Gedeihen“ wohl zu av. azdya- „wohlgenährt, feist“, cf. W.-Pok. I 161. — Ai. tanyatú-²⁸ m. „der Donner“, vāstu- „das Hellwerden, das Morgen-

²⁶ Näheres bei NEISSER a. a. O. I pp. 5 ff. und ATKINS, JAOS 70. 1950. p. 26 f.

²⁷ Journal Asiatique (Paris) 11^e Sér. 10. 1917. p. 198 f. Über dieses Nebeneinander von jyātu- und Kompositionsform -jyaiti- cf. auch A. CUNY, Revue de Philologie (Paris) 56. 1930. p. 24 und W.-Pok. I 668.

²⁸ Eine Nachbildung dazu ist das seltene tapyatú- „Glut“ nach J. WACKERNAGEL, Album KERN p. 152.

grauen“. Hierher auch gātú- „Weg“, gebraucht vom Flußbett, das Indra den Strömen vorgezeichnet hat: RV VII 47, 4: yābhya indro áradad gātúm ūrmīm „denen Indra das Bett und die Strömung gefurcht hat“.

3. Speise und Trank

§ 24. Ai. pitús „Saft, Trank, Nahrung, Speise“, av. pituṣ „Nahrung, Speise“, osset. fid, fyd „Fleisch“ (UHLENBECK, Wb. p. 165). — Ai. mástu-m. „saurer Rahm“, wohl aus *mad-s-tu, cf. W.-POK. II 231. — Ai. sáktu- „eine bestimmte Getreideart“ (RENOU p. 10).

4. Künste und Fertigkeiten

§ 25. Ich beginne mit ai. krátu-, dem K. RÖNNOW²⁹ eine Monographie gewidmet hat. Er kommt zu dem Ergebnis, daß krátu- von Haus aus hineingehört in den Zusammenhang mit dem Kampfe und dem Sport (p. 40). „Der Sport war in hohem Maße dazu geeignet, den Teilnehmenden Gelegenheit zu geben, ihren krátu- zu zeigen“ (p. 14). Agni ist ein Meister des Pfeilschießens durch seinen krátu- (p. 34), und auffallend ist besonders der Zusammenhang zwischen krátu- und Wagenfahren. Im Zusammenhang mit dem Wettrennen bezeichnet krátu- außer der dem Wagenlenker und den Rossen innewohnenden „Siegeskraft“ (p. 14 f.) bisweilen den Sieg selbst (p. 17 und A. 3), oder ganz allgemein die „Gewandtheit im Wagenlenken“ (p. 20). Aus dem Zusammenhang mit Kampf und Sport, wo das Wort eigentlich hineingehört³⁰, hat sich krátu- später losgelöst, die Spekulationen der Priester haben sich des Wortes bemächtigt, wodurch es verschiedene neue Bedeutungsnuancen bekam: heilige Kraft, Heiligkeit, Gerechtigkeit, heiliges Werk, Opfer, Weisheit etc. (cf. pp. 40 und 74 f.). Schon BERGAIGNE a. a. O. III p. 310 hatte darauf hingewiesen, daß die Götter nach vedischer Anschauung mit dem krátu- geboren werden, und W. NEISSER a. a. O. II p. 67 betonte, daß die durch krátu- bezeichnete Kraft häufig als Geschenk der Götter erfleht wird. Das wird von RÖNNOW bestätigt, cf. z. B. pp. 17 und 72: krátu- ist eine Macht, die der Gott (Indra) seinen Verehrern, die darum bitten, geben kann. Wir gewinnen damit ein Verständnis für den „numinosen“ Charakter des tu-Suffixes, und man erinnert sich unwillkürlich der unten § 34 aufgezählten griech. Sportausdrücke wie ἀκοντιστής „Speerwerfen“, διστευτής „die Kunst des Pfeilschießens“, τανυστής „das Spannen der Bogensehne“, wo es sich auch um Fähigkeiten handelt, die von der Gottheit erfleht sein wollen. Was die Etymologie betrifft, so möchte ich mit CURTIUS, PRELLWITZ, PEDERSEN, SCHWYZER, NEISSER u. a. die Verbindung mit den griech. äol. κρέτος, κρατός, got. hardus etc. nicht aufgeben. Wenn BOISACQ p. 511 und W.-POK. I 354 f. diese Verbindung lösen mit der Begründung, daß krátu- vorwiegend eine geistige Kraft bezeichne, so ist doch zu bedenken, daß neben der geistigen Veranlagung beim

²⁹ Le Monde oriental (Uppsala) 26/27. 1932/33. pp. 1-90.

³⁰ Man beachte hierfür auch das Synonymum von krátu-, nämlich dákṣa- „die Tüchtigkeit, das Können“, RV IV 37, 2; V 43, 5; IX 100, 5 und PISCHEL-GELDNER, Ved. St. I p. 163.

Sport, d. h. neben Schlagfertigkeit, Treffsicherheit, Gewandtheit und Geschicklichkeit doch auch die körperliche Tüchtigkeit notwendige Voraussetzung für den Erfolg ist. Die von RÖNNOW p. 76 bevorzugte Ableitung von *krātu-* aus einem **krm-tu-* von Wz. **kram-* „gehen“ hat mich nicht überzeugt.

Ai. *ótu-* m. „Einschlag des Gewebes“ von der Wz. *ay-* „flechten, weben“ (W.-Pok. I 16), cf. RV VI 9, 2 : *nāhām tántum ná ví jānāmy ótum* „Nicht versteh ich Kette noch Einschlag“ (HILLEBRANDT, Lieder des R̥gveda p. 24). „Das Gewebe ist für den Inder der bildliche Ausdruck für ein kunstfertiges Gemächte überhaupt“ (PISCHEL-GELDNER, Ved. St. I p. 147), cf. auch HILLEBRANDT, Lieder des R̥gveda p. 24 A. 6 : „Ich schließe mich indischen Erklärern an, die unter Gewebe mit Kette und Einschlag das Opfer mit seinen Zeremonien und Gesängen (Hymnen) verstehen“. Zu *tántu-* „Faden“ von Wz. **ten-* „dehnen, spannen“, cf. RV II 28, 5 : *mā tántuṣ chedi vāyato dhīyam* me „Nicht reiß' der Faden, wenn Gebet ich webe“ (Gr.). Dazu PISCHEL-GELDNER, Ved. St. III p. 98 und GELDNER, Der Rigveda in Auswahl II. Kommentar. 1909. p. 89 : „*tántu* ist der Faden, der von der Erde zum Himmel und umgekehrt führt, an dem der Dichter sein Gewebe aufreht, also die Verbindung zwischen Menschen- und Götterwelt, deren Herstellung die Aufgabe der Priester ist“. — Ai. *setu-* av. *haētu-* „Verbindung, Seil, Brücke“ (d. h. Hängebrücke) cf. W.-Pok. II 464 ; über den „caractère religieux“ der Wörter aus dem Begriffsfeld Furt, Steg, Brücke handelt MEILLET, BSL 22. 1921. p. 17 f. — Av. *starətu-* „Divandecke“ (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 1865). — Ai. *vāstu-* „Hofstätte, Haus“ zu **ues-* „verweilen“, cf. W.-Pok. I 307. Das Haus steht unter dem Schutz einer „divinité tutélaire“ (RENOU p. 9) : RV V 41, 8 : *abhí vo arce . . . vāstosh pátiṁ* „Ich preise Euch . . . des Hauses Hort“ (Gr.)³¹. — Ai. *mántu-*, av. *mantav-* „Berater, Besorger, Lenker, Walter“ (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 1135), cf. RENOU p. 10 mit Hinweis auf OLDENBERG.

5. Die Berührung

§ 26. Ai. *hetú-* m. „Ursache, Antrieb“, von Wz. *ghei-* „antreiben“ bei W.-Pok. I 546, cf. den i-Stamm *hetí-h* „das Geschoß“ und dazu RENOU § 9 ; Gen. *hetóh* „um . . . willen“ (c. Gen.) RV X 34, 2 : *akshásyāhām . . . hetór ánuvratām ápa jāyām arodham* „wegen des Würfels . . . verstieß ich die mir treu ergebene Gattin“ (Gr.). Zu av. *pərətu-* „Furt“ cf. unten § 61.

6. Was über den Menschen kommt. Geister und Dämonen. Magie und Aberglaube

§ 27. — Ai. *yātú-* „Zauber, Spuk“, z. B. RV V 12, 2 : *nāhām yātúm sapāmi* „Nicht Zauber treib ich“ (Gr.), ohne sichere Etymologie, cf. RENOU p. 11 ; vielleicht identisch mit dem bei FICK II⁴ 222 genannten **jātu-* „Furt“, das dem air. *áth* „Furt“ zu Grunde liegt, da die Furten als Sitz von spukhaften Geistern galten.

³¹ Cf. auch unten § 28 über gr. *ἄστυ* sowie v. WINDEKENS, Archiv Orientalní 13. 1942. p. 154 über tochar. A *wašt* „Haus“, Plural *waštu*. Von hier aus versteht man auch den lat. *tu*-Stamm *incolātus*, -ūs m. = *domicilium*.

b) Das Griechische

Im Gegensatz zu den meist maskulinen *tu*-Stämmen der verwandten Sprachen haben wir im Griechischen³² überwiegend Bildungen auf *-τύς* mit femininem Geschlecht. Zu den Verbalabstrakta kommen einige Bezeichnungen für Konkreta und Zahlsubstantiva vom Typus *τριτύς*. In die für das lateinische Material aufgestellten sieben Kategorien lassen sich auch die griechischen Wörter einordnen, mit wenigen Ausnahmen, die entweder zweifelhafter Herkunft sind, oder als späte Analogiebildungen betrachtet werden müssen.

1. Die sakral-rechtliche Sphäre

a) § 28. **Kult-Ausdrücke.** — Ein *ἄγιστός* „feierliche Zeremonie“ ergibt sich aus Kallimachos Ait. I 1, 3: *ἐπέτειον ἄγιστόν*, cf. L. MALTEN, Hermes 53. 1918. p. 152. Der lokrische Monat *Ἀράτυος* = *ἀρότου ὥρη* weist auf ein vorauszusetzendes fem. Abstraktum **ἀρατύς* „Ackerbestellung“. Dazu der Festname *Ἀράτυ(ι)α* „Ackerfest“, cf. SCHWYZER, Gl. 12, 1. Auch das „Mähen“ ist in urtümlichen Verhältnissen eine heilige Handlung, daher *ἀμητός* = *ἄμητος* Hymn. Is. 85. Man beachte dazu die german. Parallele **slahtu-* (zu got. *slahan*), das nur in anorw. *sløtt* „das Mähen“ begegnet, J. GERCKEN a. a. O. p. 49. *Ἀπαστός* = *ἀπαστία* „Nüchternheit, Fasten“ bei Kallimachos frg. 427 und im Etym. Magn. 118, 50, cf. ARBESMANN, Das Fasten bei den Griechen und Römern. Gießen 1929. p. 13 über *ἄπαστος* „nüchtern“. *Βαλλητός* Hes. und Athen. IX 406 d: cf. EITREM, Opferritus p. 290 über rituelle Kämpfe mit Steinen, die kathartische Bedeutung hatten. „Als solche rituelle Reinigungsakte kennen wir die *Βαλλητός* zu Eleusis zu Ehren des Demophon.“ Über N 291 *μετὰ προμάχων ὁριστόν* „dorthin, wo die Vorkämpfer miteinander Zwiesprache halten“ cf. PORZIG, Namen p. 165: „das Gekose der Vorkämpfer“, eine Bezeichnung des Nahkampfes in den vordersten Reihen. Wir haben es hier wohl zu tun mit der „Säkularisierung“ eines ursprünglich der „Göttersprache“ angehörigen Wortes, cf. KEYSSNER, Hymnus p. 153 f.: „In der Hymnensprache wird die Freude gelegentlich durch *ἄροι* bezeichnet, wie sie die Götter genießen, Hom. h. 23, 2 f.; 3, 58; 4, 249; in 3, 170 erscheint das *ὁρίφειν* deutlich als Charakteristikum der göttlichen Glückseligkeit. Demgemäß richtet sich auch der Menschen Sehnsucht darauf: die *ἄροι* gehören Hes. Theog. 203 f. zur *τιμή* der Aphrodite und können von ihr den Menschen zuerteilt werden“; zur Etymologie cf. W.-POK. I 69. Das in φ 306 belegte *ἐπητός* hat die Bedeutung „Freundlichkeit, Entgegenkommen“. WACKER-NAGEL, Unters. p. 42 A. 2 stellt es überzeugend zu *ἐπω*, zu ai. *sapati* „hegen, pflegen“ und zu *saparyati* „ehren“: lat. *sepelire*. Die Erweiterung durch *η* vergleicht er mit der von *ἐδ-η-τός*. Wenn diese Etymologie stimmt, war *ἐπητός* von Haus aus ein Wort der Sakralsprache mit der Bedeutung „Götter-

³² Cf. SCHWYZER p. 506 f.; BENVENISTE a. a. O. pp. 65 ff.; M. LEUMANN, Homer. Wörter. 1950. p. 293 f. mit weiterer Literatur.

verehrung“. Griech. *ἄλεισον* „Weingefäß“ aus **ἄλειπτον* enthält wohl ein idg. **leitu-* wie got. *leiþu-* n. Obstwein etc., cf. PORZIG, Namen p. 338, und über den sakralen Charakter des idg. Trinkgelages SPECHT, KZ 64. 1937. pp. 14 ff. In α 369: *μηδὲ βοητὺς ἔστω* fordert Telemach die Freier auf, nicht mit ihrem Geschrei die Vorführungen des Aöden zu stören. Die Wendung entspricht wohl dem lat. *Favete linguis!* *βοητὺς* ist das verbotene, von Tabu-Bestimmungen betroffene Geschrei, es stört die heilige Handlung des Aöden. Wenn man die oben § 2 genannte Arbeit von HENZEN, *De ritu unguendi signa deorum* berücksichtigt, läßt sich auch *καταπλαστὺς* „das Salben“ hierherstellen, bei Hdt. IV 75, 3 ist es schon ins Profane abgesunken. Über gr. *ῥάστῳ*³³ = ai. *vāstu* n. „Haus, Hof, Siedlung“ sagt PORZIG, Namen p. 339, daß es sich hier (sc. bei „Siedlung“) wie auch bei **artus* „Gefüge“ um Begriffe handelt, „bei denen der Gedanke an höheren Schutz und höhere Hilfe immer vorhanden sind“; hierher dann auch *κτιστὺς* „die Gründung“ Hdt. IX 97. Im Hinblick auf die große religiöse Bedeutung der Dreizahl, cf. z. B. E. LINDHOLM, *Stilistische Studien* 1931 p. 218, möchte ich für die griech. Zahlsubstantiva auf -*τὺς*³⁴ den Typus *τριατὺς*, att. *τριτὺς*³⁵ „Dreiheit“ verantwortlich machen. Für das hohe Alter dieses Nomens cf. E. AREND, KZ 65. 1938. p. 244 A. 9.

b) § 29. **Religiöse Feste und Spiele.** — Hierhin³⁶ möchte ich stellen *ξίφιστὺς* = *μαχαιομαχία* Hes., cf. *ξιφίζω* „einen Schwerttanz tanzen“; *κρεμβαλίστὺς* H. H. Apoll. 162 „das Klappern mit Kastagnetten, Tanz“; *γελαστὺς* Kallim. IV 324, cf. oben § 5 über lat. *risus*, *derisus* usw.; *θατὺς* = *θεωρία* Hes., cf. SCHWYZER p. 506: aus **θεᾱ-*. **ἐντὺς* (in *ἐντὺ(ν)ω*) „Zurüstung“, cf. SCHWYZER, IF 30. 1912. 436 und das oben § 4 erwähnte lat. *ornātus*, *parātus* etc.

c) § 30. **Totenkult.** — Hier meldet sich das interessante *ἄπεστὺς* = *ἀποχώρεσις* Hes. zu *ἐστί*. Zu dem gleichbedeutenden *ἄπεστώ* „Abwesenheit“ cf. SCHWYZER⁵ p. 478, 6, 1 mit Hinweis auf E. FRAENKEL, KZ 53. 1925. p. 47. Daß dieses *ἄπεστὺς* mit der Totenklage zu verbinden ist, zeigen die Ausführungen bei EITREM, *Opferritus* p. 92: „Mit der Trauer um einen Toten fallen . . . die Abwesenheit, Krankheit und dgl. vielfach rituell zusammen. 2 Sam 19, 24 heißt es von Mefiboset, dem Sohne Sauls, daß er, wie er dem Könige entgegengeht, seine Füße nicht gewaschen, seinen Bart nicht geputzt, seine Kleider nicht gereinigt hätte, seitdem der König wegzog. In Zentralafrika darf die Frau nicht ihr Gesicht waschen, nicht ihren Kopf salben, so lange der Gemahl abwesend ist, und bei den alten Mexikanern durften die Verwandten eines Kaufmannes weder Kopf noch Füße waschen, so lange er sich in der Ferne aufhielt.“³⁷

³³ Zum α von *ῥάστῳ* statt eines zu erwartenden **wos-tu* cf. GEORGIEV, *Studia Linguistica* 2. 1948. p. 80.

³⁴ SCHWYZER⁵ pp. 596 f., 599.

³⁵ GUNNERSON a. a. O. p. 48 f.

³⁶ Cf. dazu L. v. SCHRÖDER, *Ar. Rel.* II pp. 193 und 354 ff.

³⁷ Zum Verhältnis von *ἄπεστὺς*: *ἄπεστώ* beachte man den u-Vokal in den bei E. REINER, *Die rituelle Totenklage* p. 29 A. 4 genannten Verben für „klagen“: *ὀτοτύρειν*, *ὀδύρεσθαι*, *ὀλοφύεσθαι*, *κωκύειν* und *μύρισθαι*.

d) § 31. **Die Sprache des Magistrates und der Justiz.** — Ἀρπακτὺς „Raub“, Kallimachos H. Apoll. 95 ; ληϊστὺς „Plündern“, Hdt. V 6, 2 ζῶειν ἀπὸ πολέμου καὶ ληϊστῶος. ῥυστακτὺς „Mißhandlung“, γραπτὺς „Ritzung, Verletzung der Haut“ ω 229. διωκτὺς „Verfolgung“ Kallim. III 194 ; μαστὺς „Suchen, Nachforschen“ Kallim. frg. 277 ; kret. τιτὺς, ἄ = τίσις „Strafe“ ; σωφρονιστὺς bei Plato Legg. XI 933 e : σωφρονιστῶος ἔνεκα cf. E. AREND, KZ 65. 1938. p. 244, 7 : Plato wird das Wort bewußt aus den Staatseinrichtungen Kretas übernommen haben ; ἀλωτὺς „Blendung“ ι 503 ; πλαγκτὺς „Herumschweifen“, Kallim. Aet. I 2, 7, cf. ἡ ἀλητὺς „das Herumirren“, Kallim. frg. 277 ; man denke an den aus der Sippe ausgestoßenen Verbrecher im „Elend“. Dem oben § 7 genannten fastus, -ūs „Überheblichkeit, ὕβρις“ kann man an die Seite stellen das griech. von Hes. genannte μάρπυς ὕβριστης, dem GUNNERSON a. a. O. p. 43 die Endbetonung geben möchte. Das gegenteilige soziale Verhalten kommt zum Ausdruck in ἀρτὺς φιλία Hes. (cf. lat. artus) und in ἀσπαστὺς „Begrüßung“, Kallim. frg. 427.

Die „Ehe“ als sakrale und staatsrechtliche Institution wird bezeugt durch kret. ὀπυστὺς „Heirat“ (zu ὀπύειν, cf. M. LEUMANN, Hom. Wörter p. 284), cf. auch das homer. μνηστὺς „das Freien, Werben“, das mit μνᾶσθαι zu γυνή gehört, cf. E. SCHWYZER, IF 30. 1912. p. 435, der an schweizd. *wība* „sich eine Frau nehmen“, und das Gegenstück *mannə* „einen Mann nehmen“, heiraten von der Frau, erinnert. Die „Adoption“ heißt kretisch ἀμπαντὺς (zu ἀναφαίνομαι). μάρτυρος μάρτυς, μάρτυρ „der Zeuge“ zu einem *μαρ-τυ- „Erinnerung“, idg. *smér-tu-s, Gen. *smrtéus (daraus -αρ-), cf. SCHWYZER⁵ pp. 342 und 506, 569, 8 sowie 458, 3. Hierher auch das bei W.-POK. I 71 genannte ἀρτύνας, ἄρτυνος und ἀρτῦτης Beamtentitel von Argos, Epidaurus und Thera zu aw. ratu- „Richter, Schiedsrichter, Richterspruch“. Berücksichtigt man den Lautwandel -τὺς > -σὺς (SCHWYZER⁵ p. 506 A. 3), so gehört auch αἰσυμνήτης „der Kampfrichter, Schiedsrichter“ hierher, ebenso αἴσολος „frevelhaft“ (W.-POK. I 2).

2. Naturvorgänge

§ 32. Φῑτῡ „Keim, Sproß“ = φῑτῡμα (daraus φῑτὺς m. „genitor“ Lycophr.) cf. SCHWYZER⁵ p. 506 und GUNNERSON p. 43 mit Hinweis auf BRUGMANN, Ber. Sächs. Ges. Wiss. 1901. p. 96 ; hom. κλιτὺς „Abhang, Hügel, Leite“, cf. WACKERNAGEL, Unters. p. 74 f.

3. Speise und Trank

§ 33. Ἐδητὺς „das Essen“ ; βρωτὺς „die Speise“ ; δαιτὺς „das Mahl“, δαιτυ-μὼν „der Gast“, aus δαιτῶμονες läßt sich für δαιτὺς eine ehemaliger kurzer tu-St. gewinnen, cf. SPECHT, KZ 59. 1932. p. 220 ; ποτητὺς „der Trank“ (GUNNERSON p. 48) ; δωτὺς = τροφή Suidas (GUNNERSON a. a. O.) als donum Dei ; cf. dazu THIELMANN, ALL 8. 1893. p. 528 über lat. datus, -ūs „Gabe“ neben datio und Neutrum datum.

4. Künste und Fertigkeiten

§ 34. Ἀγορητής „die Redegabe“, cf. θ 167 f. οὐ πάντεσσι θεοὶ ... διδοῖσιν / ἀνδράσιν ... ἀγορητὴν. Ἀντιμαχιστής „das Gegenkämpfen“ aus Eratosthenes notiert in Schol. zu T 233; ἀκοντιστής „das Speerwerfen“ Ψ 622, cf. PORZIG, Namen p. 170; κιθαριστής „das Citherspiel“ B 600; ὀϊστευτής „die Kunst des Pfeilschießens“ Kallim. H. in Apoll. 43; ὀρχηστής „die Tanzkunst“ α 152, 421, cf. BENVENISTE p. 69; τεχνιστής „die Spannung der Bogensehne“ φ 112. Man vergleiche zu diesen Ausdrücken für Kunstfertigkeit PORZIG, Namen pp. 180 ff., der betont, daß es zwar junge Bildungen sind, weil von einem denominativen Verb abgeleitet, daß sich aber doch hier noch die Erinnerung bewahrt hat an den alten Zustand, wonach hier ein sakrales Suffix vorlag. Cf. auch PORZIG, Namen p. 115 über διδόναι mit abstrakten Nomina als Objekt, während als Subjekt immer eine Gottheit genannt ist. Unter den Objekten finden wir auch φρένες und νόος, was uns eine Erklärung gibt für das bei Hes. überlieferte φραστής „Nachdenken, Überlegung“ mit dem Gegenstück ἀφραστής „Unverstand“ bei Kallim. Frg. anon. 9³⁸. Wie Hermes den Gebrauch der Sprache lehrte, die den Intellekt zur Voraussetzung hat, so galt Apollon als der Erfinder der Heilkunst. Ein ιατής. θεραπεία „ärztlicher Beistand“ überliefert uns Hes., und GUNNERSON p. 71, A. 1 notiert mit Vorbehalt ein ἀκαστής. Hierher lassen sich auch stellen ἀρτός „Verbindung“, cf. ἀρτός „ich passe an, füge geschickt zusammen“ (lat. artus „Gelenk, Glied“, arm. ard „Form“, z-ard „Schmuck“), δομητής κατασκευή Hes. „das Erbauen“, ιατής. εἰκὼν Cram. An. Ox. II 16, 2 (cf. GUNNERSON p. 70), ἵπτος (≈ E 724) „Radkranz, Schildrand, Schild“ = lat. vitus f. „Felge“, ζωτής, θώρηξ Hes. vielleicht für ζωστός, GUNNERSON pp. 48 und 71.

5. Was über den Menschen kommt

§ 35. Ὀργητής. ὀργή, Hes. „Zorn, Anfall“; ποθητής „Verlangen“, Opp. Cyn. 2, 609; ἔλεητής „Mitleid“, ρ 451 und ξ 82 = φειδῶ „Schonung“ (PORZIG, Namen p. 14), cf. Quint. inst. V 11, 38: misericordiam ... civitas Atheniensium non ... pro adfectu, sed pro numine accepit; πωρητής „Elend, Unglück, Drangsal“ Antimachos frg. 56 aus Schol. zu T 233; χαλεπός. χαλεπότης Hes. „närrisches Wesen“, nach SPECHT, KZ 62. 1935. p. 144 anders zu beurteilen; ὀτρυντής „Antrieb, Ermunterung“, Antimachos frg. 91 aus Schol. zu T 233 erinnert an die oben § 18 genannten lat. impetus, impulsus und an den deus impulsor; cf. auch PORZIG, Namen p. 183.

6. Magie

§ 36. Θελατής „Bezauberung“ Ap. Rhod. I 516, cf. GUNNERSON p. 45 (isolated and doubtful); ἀλαλητής³⁹ „der magisch-zwingende Schlachtruf“, var. lect. in Epigr. adesp. 174 (VI 51); Homer gebraucht dafür ἀλαλητός.

³⁸ Zur Bildung cf. FRISK, Subst. priv. p. 11.

³⁹ BOISACQ p. 40 und W.-POK. I 89; bei LOBECK, Paralipomena Grammaticae Graecae I (1837) p. 440 verworfen.

c) Das Germanische

GERCKENS notiert a. a. O. p. 64 die Tatsache, „daß die *tu*-Bildungen in den germanischen Sprachen allmählich aussterben“. Fast nur das Gotische und das Altnordische liefern uns Handhaben, *tu*-Stämme direkt zu beweisen. Daß wir aber indirekt mehr nachweisen können, hat G(ERCKENS)⁴⁰ pp. 39 ff. gezeigt in dem Abschnitt: „*tu*-Bildungen im Germanischen, die *ti*-Bildungen neben sich haben“. Die von ihm hier zusammengestellten Reste von alten *tu*-Bildungen lassen sich mit geringen Ausnahmen in unsere Kategorien einordnen, wobei wiederum die starke Frequenz der 1. Kategorie bemerkenswert ist.

1. Die sakral-rechtliche Sphäre

§ 37. Nachdem schon KRAHE, PBB 58. 1934. p. 285 darauf hingewiesen hatte, daß der Name der germanischen Göttin Nerthus grammatisch auf der Stufe des dem lat. Neptunus zu Grunde liegenden *neptus steht, hat R. MUCH, Die Germania des Tacitus p. 351 die Wortbildung von *Nerþus verglichen mit der von got. *fri-þus*, *wul-þus* etc.; bei der Vergleichung mit kelt. *nerto „Kraft“ scheint ihm der Name soviel zu bezeichnen wie „die personifizierte Lebenskraft“. „Jedenfalls aber ist Nerthus, *Nerþus genau die urgermanische und urnordische Form, die dem anord. *Njordr* entsprechen würde“. Der alte Göttername *Ullr* deckt sich mit got. *wulþus* „Glanz“ und lat. *voltus*, *vultus*, -us „Gesichtsausdruck“ (**vļ*-*tu*-); Wz. *uel-* „glänzen, sehen“; cf. unten § 51.

Der fem. *i*-St. **ansti-*, der von Wulfilä gebraucht wird, wenn es sich um die auf menschliche Mitwirkung rechnende Gnade (*gratia*) handelt⁴¹, muß nach den Feststellungen von G. p. 39 einen masc. *tu*-St. **anstu-* neben sich gehabt haben. „Durch Vermischung von **anstu-* und **ansti-* lassen sich alle Formen erklären“. Schon K. v. BAHDER⁴² hat p. 96 zu got. *þvahan* ein german. **þvahtu-* „Waschung“ postuliert = aisl. *þváttr*; man vergleiche dazu, was FR. SPECHT, Die Sprache (Wien) 1. 1949. p. 43 f. über die kultischen Reinigungsvorgänge der idg. Urzeit im Hinblick auf das sakrale *u* ausführt. Über got. *leiþu* „Obstwein“ und die kultische Bedeutung der Trinkgelage, cf. oben § 28 bei griech. *ἄλεισος*, *ἄλεισον* „Becher, Weingefäß“ aus **ἄλειττον*. Die lautgesetzliche fem. *ti*-Bildung in got. *slauhts* „Schlachten, Opfer“ hat nach G. p. 49 einen masc. *tu*-Stamm **slahtu* neben sich gehabt, cf. auch FALK-TORP II 1054 und 1073 über anord. *slátr*. Zum german. Brand- und Rauchopfer paßt das von G. p. 40 postulierte masc. **brandu-*, und im Hinblick auf die sakrale Circumambulatio — cf. z. B. ags. *bigeng* „Verehrung, Kultus“ — rechtfertigt sich ein **hwarftu-* bei v. BAHDER p. 97 und G. p. 44.

⁴⁰ Über die von ihm angewandte Methode cf. WALTER HENZEN, Deutsche Wortbildung. Halle 1947. p. 185 f.

⁴¹ Cf. R. GROEPER, Untersuchungen über gotische Synonyma. Diss. Berlin 1915. p. 64 f.

⁴² Die Verbalabstrakta in den germanischen Sprachen. Halle 1880.

Der germanische St. *friþu*- „Friede“ in aisl. *fríðr* m. Liebe, Friede, ags. *friþu*, as. *frithu*, ahd. *fridu*, eine Ableitung mit Suffix *-tu*-, von der idg. Wz. **prei-* „sorgen, lieben“ (FEIST³ p. 169) hat die sozialrechtliche Seite des völkischen Lebens zur Voraussetzung, insofern nach W. BAETKE⁴³, der diesem wichtigen Worte seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, *fríðr* die Gesamtheit jener rechtlich-sittlichen Ordnungen verkörpert, „die ein friedliches und fruchtbares Zusammenleben in der politischen Gemeinschaft gewährleisten“. Dieser „Friede“ ist aber für die Germanen nicht „eine menschliche Institution“ oder eine „natürliche“ Ordnung, „sondern eine göttliche Stiftung, ein *donum sacrum*, das mittels des Kultus immer wieder auf die Volksgemeinschaft herabgezogen werden muß“ (BAETKE p. 40). Man opferte also um den Frieden, und die häufig begegnende Formel *blóta til (árs ok) fríðar*, „Opfer für ein fruchtbares Jahr und Frieden“ ist über den großen Umbruch des Glaubens im Norden hinübergerettet worden und in die christlichen Gesetze eingegangen. „An Stelle der Götter ist es jetzt Christus, den man um *ar ok fríð* angeht.“

Got. *waírdus* „Hauswirt“ gehört wohl zu ahd. *gi-werēn* „Gewähr leisten“; urspr. Abstr. idg. **uertu-* „Gewähr“, dann der „Gewähr Leistende“, cf. FEIST³ p. 545 mit Hinweis auf O. SCHRADER; afries. *bōst* „eheliche Verbindung“ nach K. F. JOHANSSON, IF 19. 1906. p. 114 aus idg. **bhondh-s-tu* zu Wz. **bhendh-* „binden“; cf. auch FEIST³ p. 80 f. Ein m. **hlaufu-* „Lauf“ wird vermutet von G. p. 44; cf. dazu mndl. *brulocht* fem. „Hochzeit“ und ahd. *brütlouft*; german. **hroftu-* „Ruf“ bei v. BAHDER p. 97; man vgl. dazu den Satz bei W. SCHULZE, Kl. Schr. p. 164: „dat rüchte, röchte ist abgeleitet von dem alten mask. *-tu*-Stamm *ruoft*, *rocht*“.

§ 38. **Totenkult.** — Aisl. *grǫptr* „Begräbnis“ aus **graftus* (neben **graftiz* in anderen Dialekten), v. BAHDER p. 95, G. p. 42, BENVENISTE p. 108. Für den Ansatz eines **skurdu* -m. neben *skurði* zu *sceran* „scheren“ beruft sich G. p. 49 auf SIEVERS, PBB 5. 1878. p. 114. Über Haarscheren als Opfer für den Toten cf. oben § 5 (lat. *tonsus*). Mnd. *hurst*, *horst* m. f. „Gestrüpp, Reisighaube“ aus urgerm. **χurstu-z*, BRUGMANN, Grdr. II² 1 p. 446; diese entstanden an Stellen, wo Menschen durch Zufall, Selbstmord oder Totschlag umgekommen sind. Solche Plätze hießen „Toter Mann“, cf. HDA Nachträge Sp. 112.

⁴³ Ich bin ihm zu Dank verpflichtet für freundlichen Hinweis auf seinen Aufsatz „Der Begriff der Unheiligkeit im altnordischen Recht“, PBB 66. 1942. pp. 37 ff. Man cf. auch W. BAETKE, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. 1937. p. VIII A. 2. Der lebenswürdigen Hilfsbereitschaft von BAETKE und Frau Prof. KARG-GASTERSTÄDT verdanke ich auch den Hinweis auf folgende ahd. *-tu*-Stämme, die im Altdeutschen Wörterbuch in ihrer Bedeutung wenigstens okkasionell in die sakrale Sphäre hineinreichen oder sie berühren: *blāst* (für *sacro spiramine*, *flatus vitalis*), *braht* (anfeuernder Kampfruf, Siegesgeschrei), *tunst* (*nimbus*, *Höllendunst*), *anahruoft* (*invocatio Gottes*). Dazu bemerkt Frau Prof. KARG-GASTERSTÄDT brieflich (31. März 1950): „*blast* stellt v. BAHDER (S. 96) unter die sicheren, *braht* unter die wahrscheinlichen *-tu*-Stämme, die anderen beiden führt er nicht an. *-hruoft* ist mir nachträglich zweifelhaft geworden, da der Beleg spät ist und daneben einfaches *hruof* vorliegt“.

d) § 39. **Die Sprache des Magistrates und der Justiz.** - Germ. *rehtu- „Recht“, anord. rétt, alter tu-St., der sich neben dem ta-St. im Altnordischen erhielt (v. BAHDER p. 96), *wröhtu- neben fem. *wröhti bei G. p. 51, zu got. wröhs fem. Klage, Anklage, „der Terminus technicus des germ. Rechts für die Anklage-erhebung“ (FEIST³ p. 575 mit Lit.) — Got. laists masc. „Spur“ mit idg. ti- Suffix. „Weder Vokalstufe noch Geschlecht von *laisti- passen zu einer ti-Bildung. Was liegt näher, als in *laisti — eine in die i-Deklination übergetretene tu-Bildung *laistu- zu sehen?“ (G. p. 46 f.). Über Spurfolge und Haussuchung als vorhistorische Rechtsinstitute der Indogermanen cf. W. SCHULZE, Kl. Schr. p. 188 mit Lit. — An. váttr „Zeuge“ aus einer Grdf. *wah-tus zu idg. *uek- — „sprechen“ (KLUGE, Nom. Stammb.³ p. 17). Hier in § 133 = p. 70 auch kustus m. „Beweis“, zu kusan; im Kompositum fem. gakusts „Prüfung“ ein ti-Suffix. An. haft N. „Fessel, Gefangenschaft“ mit Ansatz eines m. *haftu- neben fem. *hafti bei G. p. 43. — Got. hlifstus „Dieb“ nach W. SCHULZE, KZ 49. 1920. p. 252 ursprüngliches Abstraktum mit idg. tu-Suffix⁴⁴. Ein *stuldu — m. neben *stuldi f. zu got. stilan setzt G. p. 49 mit SIEVERS, PBB 5. 1878. p. 114 an wegen anorw. stuldr m. i. „Diebstahl“ gegenüber aschwed. styld f. i. Mit s-Weiterbildung erscheint das Suffix -tu- in an. lqstr „Fehler“ aus *lahstu- (KLUGE, Nom. Stammb.³ § 133, v. BAHDER p. 96, G. p. 45). Da der Schild als Gerichtssymbol, und zwar als Symbol des Dingfriedens eine Rolle spielte (HOOPS, Real. Lex. III 476), kann auch got. skildus von einer Wz. *skel- „spalten“ hierher gestellt werden.

2. Naturvorgänge und Naturgegebenheiten

§ 40. Got. qiþus m. „Bauch, Mutterleib“; nach PEDERSEN, KG I p. 41 deckt es sich formell mit dem gall. bitu — in Bituriges, beides Ableitungen von der Wz. *gʷei- „leben“, cf. auch FEIST³ p. 390. *Burþu- m. „Geburt“ neben *burþi-: burði schon von SIEVERS angenommen, cf. G. p. 41. — Got. dauþus „Tod“ mit idg. Suffix -tu-; *sêþu m. „Saat“ neben fem. *sēdi bei G. p. 49. Got. wahstus, an. vqztr „Wachstum, Körpergröße“; cf. Wulfila Matth. VI 27: hvas ... mag anaaukan ana wahstu seinana aleina aina? — Got. liþus „Glieder“, an. liðr „Gelenk, Glied“, idg. *li-tu-s cf. W.-POK. I 158. Ahd. situ „habitus, indoles, naturale“, idg. *se-tú-s „Eigenart“ vom Pronominalstamm *sue/se-, cf. W.-POK. II 456 f. mit Hinweis auf SOLMSEN, Unters. p. 197. Got. grundu- waddjus „Grundmauer“ mit einem *grundus aus idg. *ghr̥n-tú- zur Wz. *ghren-, cf. FEIST³ p. 222 mit Hinweis auf A. HÜBNER, KZ 51. 1923. pp. 24 ff. Got. flōdus „Flut“ mit idg. Suffix -tu- zur Wz. idg. *plō- plē- (FEIST³ p. 156). Ahd. tunst im Altdutschen Wb. für nimbus und Höllendunst gebraucht (cf. oben Anm. 43) wohl aus einem wgerm. *dunstu- „Ausdünstung“, cf. KLUGE-GÖTZE s. v. got. haidus „Art und Weise“ (urspr. „lichte Erscheinung“) = ai. kētú-ḥ, W.-POK. II 537, cf. unten § 51.

⁴⁴ Cf. auch WACKERNAGEL, Album KERN p. 152 und H. KRAHE, PBB 71. 1949. p. 245. Anders SPECHT, Ursprung p. 388.

3. Künste und Fertigkeiten

§ 41. Dem lat. *instinctus divinitatis* kann man das ahd. *blâst* an die Seite stellen, das Gl. 2, 21, 39 für *sacro spiramine* und Gl. 2. 311. 33 für *flatus vitalis* steht; v. BAHDER p. 96 stellt dieses *blâst* zu den sicheren *tu*-Stämmen, ebenso G. p. 40. Wer eines solchen göttlichen „Anhauches“ gewürdigt wird, hat Glück und Erfolg im Leben, cf. G. p. 50 unter **spōđu* m. als wahrscheinliche Nebenform von *spōđi*, zu ahd. mhd. *spuot* „guter Fortgang, Erfolg“. Anord. *drâttr* „Fischzug“ aus germ. **drahtu-* „das Ziehen“ (engl. *draught*), cf. FALK-TORP p. 160. Ein solcher θεός ἀνὴρ verfügt über besondere Kraft und Macht, cf. anord. *máttr* aus **mahtuz* neben got. *mahts* aus **mahtiz*, ferner **kraftu-* m. „Kraft, geistige Fähigkeit, Kunst“ neben **krafti-* bei G. pp. 44 f. und an. *fróttr* „Kraft, Macht“ aus **fruhtu-* neben **fruhti-* bei G. p. 51. In die Klasse der Männer mit besonderem Berufs-Charisma gehört wohl der an. *vǫrðr* „Wächter“ aus **uar-đu-z*, cf. auch SPECHT, Ursprung p. 388 über an. *smiðr* „Schmied“ mit Hinweis auf KLUGE, Nom. Stammb. § 29, sowie aisl. *frāðr* „Draht, Faden“ aus **frēđu-z* eig. das Gedrehte (W.-POK. I 729). Anord. *þáttr* „Schnur in einem Seil, Teil von etwas“, aus germ. **þāhtu-*, zu nhd. „Docht“ (FALK-TORP p. 1276; W.-POK. I 716 f.). Ein germ. **hrustu-* „Schmuck, Rüstung“ hat SCHLATTER, ZfdW 13. 1911/12. p. 327 aus mlat. *crustus* = *ornatus* nachgewiesen. Auch jeder gute Gedanke kommt von oben: an. *þótttr* „Gedanke“ aus **þāhtu-* (G. p. 50) und got. *þuhtus* „Gewissen“ aus **þunhtuz* im Gegensatz zu (Ver)dacht aus **þanhtiz* (BENVENISTE p. 108).

4. Was über den Menschen kommt

§ 42. Got. *lustus* m. „Lust“ aus idg. **l̥stu-*. Zu dem in lat. *portus*, aisl. *fjörðr* „enger Meerbusen, Fjord“ etc. in die Erscheinung tretenden Glauben an Geister der Flußübergänge cf. § 61.

5. Magie und Aberglaube

§ 43. Bemerkenswert ist das ahd. *braht* „Kampfruf, Siegesgeschrei“ aus **brahtu-* (v. BAHDER p. 98) als Wiedergabe von *fremitus*, *strepitus* und *ululatus*. Wenn got. *wriþus* „Herde“ als Erweiterung der idg. Wz. **uer-* „einschließen“ aufzufassen ist, hat es wohl den Glauben an die schützende Kraft des Zaunes zur Voraussetzung (cf. W.-POK. I 280 ff., 266; POKORNY, KZ 45. 1913 p. 361 über ai. *vrajás* „Zaun“ und „Herde“). Zu got. *maíhstus* „Mist“ aus **meigh-s-tu*, also eigtl. „das Harnen“ cf. § 62.

d) Das Keltische

Es sind nur versprengte Reste altererbter idg. *tu*-Stämme, die sich aus der älteren literarischen Überlieferung besonders des Irischen zusammenstellen lassen. Sie können mit verschwindenden Ausnahmen in unsere Kategorien eingeordnet werden, wobei die große Frequenz der Kategorie 2 (Naturvorgänge und Naturgegebenheiten) zu beachten ist.

1. Die sakral-rechtliche Sphäre

§ 44. Ir. *criss*⁴⁵ „der Gürtel“, mit vielen verwandten Entsprechungen in anderen keltischen Sprachen, läßt sich nach PEDERSEN, KG I p. 43 aus **qrd(h)-tu-* oder **krd(h)-tu-* herleiten, wobei zu beachten ist, daß auch das mit dem Keltischen eng verwandte Lateinische in dem entsprechenden *cinc-tu-s* das *tu*-Suffix verwendet (cf. oben § 2). Das spricht entschieden gegen die Annahme eines Suffixes *-su*, wofür sich PEDERSEN im Anschluß an ROZWADOWSKI entscheidet. — Für *math.*, Gen. *matho* „Bär“ gibt HESSENS Irisches Wörterbuch II (1938) p. 102 nur einen Beleg aus *Fled Bricrend* cap. 52. Dieses *math* geht auf ein **matu-s* zurück, cf. HOLDER, *Altcelt. Sprachschatz* II (1904) Sp. 479 und besonders d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, RC 26. 1905. pp. 193 ff., der hier p. 198 auf gallische PN wie *Matu-genos* verweist: „*‘fils d'ours’ c'est à dire ‘du dieu ours’*“. Man versteht den *tu*-Stamm dieses keltischen Wortes für „Bär“, wenn man bedenkt, welch große Rolle der Bär im Glauben der Vorzeit gespielt hat, und wie er bei vielen Völkern als Gottheit verehrt wurde, cf. HDA I 881 ff. und Verf., *Sprachtabu* pp. 35 ff.

Man beachte hier aber auch die gehaltvollen Ausführungen von J. VENDRYES, *Teutomatos* p. 470 f., der betont, daß man in gall. *matugenos*, dem ein ir. *mathgen* entspricht (cf. STOKES, RC 12. 1891. p. 127), auch ein Kompositum erblicken kann von der Bedeutung „*bien né, né dans des conditions favorables et de bon augure*“, cf. PEDERSEN, KG I p. 272: air. *maith* „gut“ verliert in der Proklise die Mouillierung, daher *mad-genatar* „*bene nati sunt*“, „gesegnet sind“; ib. II p. 263: *MI. 90 b 12*: *mad-genater á thimthirthidi* „glücklich seine Diener“ (eig. „gut sind geboren seine Diener“), ib. II p. 277 cymrische Beispiele wie: *mab ny mat anet* „nicht gut ist ein Sohn geboren“. Weitere solche Beispiele mit Präfix *mad*, *mat* beim Verb „geboren werden“ bei VENDRYES p. 470. Vorbedingung für das Verständnis dieser Bildungen betreffs ihrer Zugehörigkeit zu den *tu*-Stämmen ist, was VENDRYES p. 470 und sonst verschiedentlich betont, daß nämlich dem **matu-* „gut“ „une valeur religieuse“ zukam⁴⁶: so dient es z. B. zur Bezeichnung der dies fasti. MARSTRANDER, RC 36. 1915-16. pp. 353 ff. will eine weitere Ableitung vom St. **matu-* sehen im Worte *mathous* (Thes. Pal. Hib. II 265), „*qui semble le nom propre d'un sorcier, devin ou druide*“ und in dem irischen Eigennamen *matho moccu móir* „*porté par un druide*“ (Brehon Laws, III, 28). Derselbe Gelehrte erinnert daran, daß der Stamm **matu-* oder **mato-* auch german. ist, cf. den Namen einer gotischen Prinzessin *Maþuswinþô* (oder *Maþaswinþô*), p. 356.

⁴⁵ Cf. das in der *Grammatica celtica* 2. Aufl. 1871. p. 954 abgedruckte Gedicht aus Klosterneuburg bei Wien, das mit *cris finndin* „*Cingulum Finnani*“ beginnt. Der Herausgeber bemerkt dazu in der Anmerkung: „*Poeta videtur monachus hibernus, celebrans cingulum suum monachi.*“

⁴⁶ Man beachte besonders auch, was p. 466 gesagt ist über die zwei Bestandteile von *Teutomatos*: „*deux termes importants du vocabulaire religieux de l'indo-européen occidental.*“

Die Mehrzahl der *tu*-Stämme gehört zur Sprache des Rechts, so das ir. recht „Gesetz, Recht“, gall. *Rectugenus*. Aus dem lat. *rectum* kann man nicht mit PEDERSEN, KG II p. 90 f. schließen, daß das Wort ursprünglich o-Stamm war, das Irische dürfte vielmehr hier das Alte bewahrt haben. Air. *mes(s)* „Urteil“: St. *messu-* aus **med-tu-* zur Wz. **med-* „ermessen, geistig abmessen, ersinnen“, cf. osk. *meddis* „iudex“ (W.-HOFM. II 56). Hierher auch wohl kymr. *bryd* „Gedanke“, d. h. „rechtliche Entscheidung“, „Urteil“ aus einer Grdf. **bhrtu-*, cf. W.-POK. II 155; ferner air. *brāth* „Gericht“, gall. *βρατου-δε* „ex iudicio“, ON *Bratu-spantium*, PEDERSEN, KG I p. 52: idg. **bhrā-tu*; ir. *écht* „Totschlag aus Rache“, Grdf. **anktu-* cf. W.-POK. I 60; air. *sliucht* „das Folgen“, mir. *slicht* „Spur, Geleise“ aus **słk-tu* (FEIST³ p. 437), cf. oben § 39 über die german. Spurfolge. Hierher auch wohl air. *bēs(s)* „Sitte, Gewohnheit“ = soziale Bindung, Grdf. etwa **bhendh-tu* zur Wz. **bhendh-* „binden“ (THURNEYSSEN, Hdb. p. 126; K. F. JOHANSSON, IF 19. 1906. p. 114 f.).

2. Naturvorgänge, Werden, Wachsen und Vergehen alles Lebens

§ 45. Air. *suth* „Leibesfrucht“ aus **sūtu-s*, cf. ai. *sūtu-h* „Schwangerschaft“ (W.-POK. II 469); ir. *ucht*, Gen. *ochta* „Brust“, wohl aus **puptu-s*, cf. FICK II⁴ p. 55 und W.-POK. II 81; ir. *uth* „Euter“ aus einer Grdf. **putu-s*, cf. BEZZENBERGER bei FICK II⁴ p. 54 und W.-POK. II 80. Gall. *Cintus*, *Cintu-gnātus* (*Primigenitus*), air. *cētnē*, *cēt-* „erster“ zu der Wz. **ken-* „frisch hervor- kommen (vielleicht eigentlich: sprießen, hervorstechen)“, cf. W.-POK. I 397 f. Ir. *drucht* „Tau, Tautropfen“ aus einer Grdf. **druptu-* zu ahd. *triofan* „tropfen“, FICK II⁴ p. 157. Ir. *sruth* „Fluß“ aus einem **sru-tu-*, cf. zuletzt A. HEIERMEIER, *The Journal of Celtic Studies* 1. 1949. 55 A. 8. Ir. *lés* „Licht“: THURNEYSSEN, Hdb. p. 137 setzt eine Form **lampstu-*? mit Fragezeichen an. Nach W.-POK. II 679 = **lanssu-* aus einer Grdf. idg. **plənd-tu-* „Licht“ zu lat. *splendēre*, cf. auch FICK II⁴ 239. Ir. *tes(s)* „Hitze“, Gen. *tesa*, cymr. corn. *tes* „Hitze“, zu lat. *tepor* und ai. *tapas-*, urkelt. etwa **tepstu-s*, cf. W.-POK. I 719; mit demselben Suffixe ist das lat. *aestus* „Hitze“ sowie das ai. Adj. *tapyatú-* „heiß“ gebildet. Ir. *bith*, Gen. *betho* „Welt“, gall. *Bitu-riges* „Weltkönige“, eine Ableitung von der Wz. **gʷei-* „leben“, formell identisch mit an. *kuiþus* „Bauch, Mutterleib“ (PEDERSEN, KG I p. 44). Mir. *trācht*, cymr. *traeth* „Strand“ ist Lehnwort aus lat. *tractus* „Landstrich“ (oben § 12) cf. W.-POK. I 752 mit Hinweis auf VENDRYES, *De hib. voc.* 183. Ir. *cruth*, gen. *crotha* „die Gestalt“, cymr. *pryd* von einer Grdf. **qʷrtu-* zu Wz. *qʷer* „machen, gestalten“, cf. ai. *kṛtá-* „gemacht“; *kṛti-* „Werk“ *kṛtvan-* „tätig“ W.-POK. I 517 mit Hinweis auf ZUPITZA, KZ 35. 1899. p. 254. Mir. *richt* „Gestalt, Form“, air. *Dativ riucht*, cymr. *rhith* „species“: Grdf. **pr̥ptu-*, cf. gr. *πρέπω* „zeichne mich aus“ (PEDERSEN, KG I p. 93 = § 55, W.-POK. II 89). Ir. *cucht* „Farbe, äußere Erscheinung“, aisl. *hátrr* „Art und Weise“, Grdf. **koktu-*, cf. H. PEDERSEN⁴⁷, *Le groupement des dialectes*

⁴⁷ Cf. auch VAN WINDEKENS, *Lexique étymologique des dialectes tokhariens*. Louvain 1941. p. 36.

indo-européens. Kopenhagen 1925. § 19 (p. 29), W.-Pok. I 456, 333; ir. guth „die Stimme“ aus *gu-tu-s oder *ǵhu-tu-s, cf. W.-Pok. I 635 und OSTHOFF, IF 4. 286. Zu EHRLICHs Verbindung mit lat. argutus cf. VENDRYES, RC 33. 1912. p. 488; ablehnend W.-Pok. I 83.

3. Speise und Trank

§ 46. Air. ith, cymr. yd, bret. ed „Korn, Getreide“, urkelt. *(p)itus zu ai. pitú-§ m. av. pitu-§ m. „Nahrung, Speise“, abulg. pitati „ernähren“, PEDERSEN, KG I pp. 41. 367, FEIST³ p. 157 mit weiterer Literatur⁴⁸.

4. Künste und Fertigkeiten

§ 47. Nach keltischer Auffassung ist der θεός ἀνὴρ ein il-dánach (illá-nach)⁴⁹, ein Vielbegabter, einer, der über ein besonderes Berufs-Charisma verfügt. Er ist gekennzeichnet durch air. gus „Tüchtigkeit, Kraft“, gebildet mit Suffix -tu- von der idg. Wz. *ǵeu(s)-, auch im PN Oin-gus, cymr. Un-gust „Einkraft“, cf. FEIST³ p. 318, W.-Pok. I 569. Er verfügt auch über ir. fíus(s) „Wissen“, ncymr. gwys aus *uid-tu-s (THURNEYSSEN, Hdb. pp. 54, 92, W.-Pok. I 237).

5. Was über den Menschen kommt. Geister und Dämonen

§ 48. Air. hét, ét „Eifer, Eifersucht“ gall. PN Jantu-marus, PEDERSEN I 64 f., W.-Pok. I 197. Zweifelhaft ist cymr. llid „Zorn“ aus *litu-, cf. gall. PN Litu-genus (W.-Pok. II 394 und PEDERSEN, KG I. 1908. p. 133 mit Literatur). THURNEYSSEN⁵⁰ stellt cymr. llid zu air. lúth „Eifer“. Air. áth „Furt“ wohl aus *ǵā-tu-s. (W.-Pok. I 104, FEIST³ p. 289). Über gall. ritu- etc. cf. § 61.

6. Aberglaube

§ 49. Cymr. corn. nos, bret. noz „Nacht“ wohl aus einem *noqt-stu-herzuleiten (PEDERSEN, KG I. 1908. p. 123, W.-Pok. II 338); cf. Goethes „Die Nacht schuf tausend Ungeheuer“.

III. Erläuterungen und Folgerungen

§ 50. Die im vorhergehenden gegebene Übersicht läßt deutlich erkennen, daß die idg. tu-Bildungen besonders in den Kategorien 1, 2 und 4 zu Hause sind. Die zahlreichen Belege der Kategorie 1 lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß es im Idg. ein sakrales tu-Suffix gegeben hat. In zähem Kon-

⁴⁸ Cf. auch HUBSCHMIED, RC 50. 1933. p. 269 und Anm. über ON in Graubünden vom Typus Ilanz.

⁴⁹ Cf. HESSENS Irisches Lexikon II (1936) p. 10 s. v.

⁵⁰ Cf. L. WEISGERBER, Die Sprache der Festlandkelten. XX. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1931. p. 203, unter lutu- in gall. PN Lutumarus, Lutullus.

servatismus hat die Sprache des Kultus, des Rechts und der staatlichen Ordnung an diesem aus alter Zeit überkommenen Wortbildungselement festgehalten. Man kann es nicht trennen von dem *tu*-Element der Ausdrücke in Kategorie 2, d. h. die sog. „Natur-Vorgänge“ und „Natur-Gegebenheiten“ waren für die Indogermanen einmal Wirkungen eines Schöpfergottes. Der Mensch sieht sich einer geheimnisvollen, heiligen Ordnung gegenüber, die sowohl den Lauf der Natur wie das Leben des Menschen beherrscht, und die Kosmogonien der Naturvölker zeigen, daß der Mensch der Vorzeit hier nicht ohne die Vorstellung eines schaffenden Wesens ausgekommen ist ⁵¹. In seinem ausgezeichnet orientierenden Artikel „Weltschöpfung“ Sp. 439 schreibt SEELIGER: „In der idg. Religion, soweit wir die zu erschließen vermögen, tritt in den Vordergrund der Himmels-gott *Djēus*, der Erzeuger der Götter und Menschen und Schöpfer alles Lebens.“ ⁵² Das kann man mit gutem Gewissen unterschreiben. Im RV X 81 und 82 wird ein Schöpfergott *Viśvakarman* angerufen ⁵³ („der Allesmacher“), der auch im Epos eine Rolle spielt und an die Stelle *Tvaṣṭar*s tritt. In X, 81, 2 heißt es z. B. in grübelnder Fragestellung an den Gott *Ka* (RV X 121):

„Was war der Standort, was der feste Halt-punkt,
an welchem Orte war's, auf welche Weise,
von wo die Erde schuf der Allvoll-bringer,
der alles schaut, mit Macht den Himmel aufthat?“ (GR.)

Auch im griechischen Hymnenstil wird der Schöpfungsgedanke gern geäußert: Der Gott hat alles geschaffen, alle Götter, alle Menschen, alles was auf der Erde ist, cf. KEYSSNER a. a. O. p. 30 und besonders p. 14 gegen v. WILAMOWITZ, der dieses „Weltprinzip“ der archaischen Zeit absprechen will.

§ 51. Die geographischen Gegebenheiten in der Natur wie Meer ⁵⁴, Flußlauf, Gebirgszug, Abhang etc. gelten als vom Schöpfer gesetzt, sie sind nach indischer Denkweise *devá-hita* oder *devá-kṛta*, cf. die oben p. 204 zitierte Stelle RV VII 47, 4: „denen *Indra* das Bett und die Strömung gefurcht hat“ (ähnlich ib. III 33, 4 und 6), und von der Sonne heißt es RV VII 66, 16: *tác cáksur devá-hitaṃ çukráṃ uccárat* „dieses gottgesetzte glänzende Auge ist aufgegangen“. Die Gestirne mit ihren Bahnen, ihrem Auf- und Untergang, ihrer Verfinsterung etc. müssen besonders im religiösen Denken der Italier eine Rolle gespielt haben, daher die zahlreichen *tu*-Stämme wie *ortus*, *exortus*, *cāsus*, *occāsus*, *occubitus*, *meātus*, *motus*, *cursus*, *gyratus*, *anfractus*, *conversus*, *defectus*, *concentus* etc.

⁵¹ Über diesen „zentralen Glauben der archaischen Kulturen“ cf. besonders DAWSON, Die w. Einh. p. 102; PEUCKERT in HDA, Nachtr. Sp. 269.

⁵² Von mir gesperrt.

⁵³ Die hier und in den nächsten Paragraphen folgenden Bemerkungen über den *ai*. Schöpfergott verdanke ich einem freundlichen Hinweis von Herrn Kollegen Dr. AMMER. Cf. auch C. A. SCHARBAU, Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Stuttgart 1932.

⁵⁴ DIEPHUIS a. a. O. p. 67 notiert die Stelle Cic. Nat. Deor. III 20, 51: *Nostri quidem duces mare ingredientis immolare hostiam fluctibus consueverunt.*

Dem ai. *devá-hita* oder *devá-kṛta* entspricht das griech. *διόσδοτος*, ein Lieblingswort Pindars, vor allem in der Verbindung *αἴγλα διόσδοτος*, „gott-geschenkter Glanz“. In einem dankenswerten Aufsatz „Zu Pindars Religion“ (Eranos [Uppsala] 43, 1945. p. 319) hat GUNNAR RUDBERG ausgeführt, wie der religiös betonte Glaube dieses Dichters eine göttliche Kraft spürte „hinter dem Hohen und Wertvollen im menschlichen Leben“. Vor allem ist es der „Lebensglanz“, dem wir immer wieder in seinen Gedichten begegnen, und den er ausdrückt durch Nomina wie Gold, Licht, Klarheit, Glanz, Pracht etc., „alles Gaben der Götter und Wirkungen ihrer Kraft“. Glanz und Licht sind so allbeherrschende Faktoren in der Religion der Indogermanen, daß wir hier auch im Germanischen und Lateinischen auf Verwandtes stoßen. Der oben § 37 erwähnte Ullr war von Haus aus Gott einer Lichterscheinung, und der Name entspricht genau dem got. *wulþus*, das zu Unrecht in den Wörterbüchern meist mit „Herrlichkeit“ statt mit „Glanz“ wiedergegeben wird⁵⁵. „Glanz“ ist wohl auch die Grundbedeutung des lat. *vultus*, und die Bedeutung „Gesichtsausdruck“ hat sich hier erst später eingestellt⁵⁶. Den germanischen Wörtern und dem lat. *vultus* liegt zu Grunde die Schwundstufe der Wz. **uel-* mit Antritt des Suffixes *-tu-*. Bei diesem **uel-* hat sich aus der Bedeutung „glänzen, leuchten“ die Bedeutung „sehen“ entwickelt, weil das „Sehen“ als „eine nach außen hin ausstrahlende Lichtwirkung des Auges“ aufgefaßt wurde (cf. HDA I Sp. 679). Weitere Beispiele für die Entwicklung der Bedeutung „sehen“ aus „glänzen, leuchten“ bei PERSSON, Beitr. 369 f., BOISACQ p. 574, W.-POK. II 411; man beachte auch die lehrreichen Ausführungen von SNELL⁵⁷ über *δέρεσθαι*, das bei Homer das Strahlen des Auges, das ein anderer wahrnimmt, bezeichnet, wobei er an den wütenden Eber erinnert, der „Feuer“ blickt (*πῦρ ὀφθαλμοῖσι δεδορκώς*). Die Hauptsache ist, daß in dem idg. **u_l-tú-* „das Glänzen“ das *tu*-Suffix so recht an seinem Platze war. Nach PALMER a. a. O. p. 290 f. bezeichnet got. *wulþus* einen kosmischen Glanz, der gleichzeitig als göttlich aufgefaßt werden kann⁵⁸, cf. die von F. BERZ genannte Stelle Luk. IX 32 (Verklärung Christi): *εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ* *gasehvun wulþu is*. Auch lat. *vultus* hat ein von Haus aus auf eine *αἴγλα διόσδοτος* im Sinne Pindars hinweisendes *-tu-* Suffix. Man spricht von einem „strahlenden Lächeln“, und gr. *γλήνη* „Augapfel“ ist verwandt mit *γέλας* in der alten Bedeutung „Glanz“ (cf. PORZIG, Namen p. 347): hier offenbart sich die vom Schöpfergott geschaffene Seele. Die Pangwe sagen⁵⁹:

⁵⁵ Cf. besonders J. PALMÉR, *Acta Philologica Scandinavica* 5. 1930/31. p. 290 f. Seine Resultate wurden bestätigt durch eine Seminararbeit von c. phil. FABIAN BERZ im Sommer-Sem. 1950, Wien.

⁵⁶ So war SCHWEIZER schon im Jahre 1852 auf dem richtigen Wege, als er KZ 1. 1852. p. 154 schrieb: „vom ‚Leuchten und Abschein‘, vom ‚Sehen‘ des Auges ist im Lateinischen die Miene genannt.“

⁵⁷ Neue Jahrbücher f. Antike und deutsche Bildung 2. 1939. p. 393 f.

⁵⁸ en kosmik glans, som samtidigt kunde fattas som gudomlig.

⁵⁹ H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. 1936. p. 238. Auf den sog. primären Machtglauben läßt sich zurückführen, was OLDENBERG, *Rel. d. Veda*² p. 428 f. vom Lächeln sagt, das ähnlich wie das Scheren des Haares als Kraftverlust betrachtet wurde: „Die Vorstellung war, daß der Lächelnde

„Nzame gab dem Menschen ‚gnul‘, den Körper, als auch ‚nsissim‘, die Schatten-(Traum-)Seele, die im Blinken des Auges sitzt.“

§ 52. Zum Verständnis der oben § 11 genannten Bezeichnungen für die fünf Sinne vergleiche man die Ausführungen von F. SOMMER, Hethiter p. 14 über -ss- Element mit Hinweis auf eine Reihe von Gottheiten auf -assa-, z. B. Istamanassa zu istamana- „Ohr“, Sakuvasa zu sakuva- „Augen“. „Die Endung mag hier eine Zugehörigkeit ausdrücken (die zum Ohr gehörige Gotttheit' = deifizierter Gehörsinn?), cf. auch HDA I Sp. 679, VI Sp. 1205: „Beim Erwachen des Kausalitätsbedürfnisses erklärt sich der Mensch den Vorgang des Hörens aus der unmittelbaren Tätigkeit eines Dämons“, cf. R. KARUTZ, Globus 72. 1897. p. 214 f. Auch der umfangreiche Hymnus des Atharva-Veda X, 2, der sich mit der Erschaffung des Menschen beschäftigt, mit dem Bau seines Körpers und der Funktion seines Organismus⁶⁰, kann an dem Problem der fünf Sinne nicht vorübergehen. AV X, 2, 6 heißt es nach der Übersetzung bei WHITNEY-LANMAN II (1905) p. 568: „Who bored out the seven apertures in his head — these ears, the nostrils, the eyes, the mouth?“ AV X, 2, 12 fragt der Dichter: „Wer hat ihm (sc. dem Menschen) Gestalt verliehen, wer Größe ihm, wer Namen? Wer den Gang?“ (L.), ib. v. 17: „Wer hat 'den Samen (retas) in ihn gelegt ... Wer hat Verstand (mēdha-) ihm zugeschoben, wer Stimme (Ton, Gesang) und Gebärden (Tänze) ihm verliehen?“ (L.) Man wird hier unwillkürlich an die entsprechenden tu-Stämme des Lateinischen erinnert, an habitus, itus, intellectus, cantus, gestus, actus, saltus, cf. auch Homer über φύή, φρένες und αἰοιδή als Gaben der Gottheit in θ 64, 168, 498. Die Stelle AV X 2, 17: kó asmin réto nyádadhāt „Who put in him seed“? (WHITNEY-LANMAN) ist von besonderer Wichtigkeit, weil sie uns zeigt, daß die Ehe nicht als etwas rein Animalisches aufgefaßt wurde, sie war auch nicht „eine rein weltliche Angelegenheit der Familie und Sippe“ (O. SCHRADER, Real-Lex. 1. Aufl. 1901 p. 361), sondern tief im Religiösen verwurzelt. Wenn schon von alters her kein wichtiger Akt des täglichen Lebens ohne Opfer und Gebet vollzogen wurde, so konnte die Eheschließung am allerwenigsten hier eine Ausnahme machen⁶¹. Aber die bei L. v. SCHRÖDER, Ar. Rel. II pp. 317 ff., 324 ff., und 437 erwähnte rituelle Begattung, Generationsriten und Brautlager auf dem Ackerfelde werden frühzeitig zu einer Profanierung und Säkularisierung alles dessen, was mit der Kohabitation zusammenhängt, beigetragen haben, was sich sprachlich darin äußern mußte, daß z. B. die im Lateinischen zahlreichen tu-Stämme vom Typus concubitus, complexus, compressus etc. nicht viel von ihrer ursprünglichen sittlichen Reinheit bewahrten. Nicht nur die Entstehung des Lebens, auch sein Vergehen hängt von der Gottheit ab, cf. KEYSSNER a. a. O. p. 103 und RV I 89, 8:

gewissermaßen ein Etwas von Lichtkraft von sich ausstrahle. Daher wurde für den Dikṣita, den Empfänger der Somaweihe, die Regel aufgestellt, beim Lächeln die Hand vorzuhalten ‚zum Festhalten des Glanzes‘“ (cf. pp. 429 ff.).

⁶⁰ Cf. auch P. DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 (1894) pp. 265 ff.

⁶¹ Cf. besonders M. WINTERNITZ, Beilage z. Allgem. Ztg. (München) 1903. Nr. 258. p. 293; Id., Hochzeitsritual pp. 91 f., 94 f. über Gebete vor dem ehelichen Beilager.

deváhitam yad áyuh „die von der Gottheit bestimmte Lebensdauer“. Dazu P. W. SCHMIDT, UdG VI p. 117 über den Glauben des arktischen Kulturkreises, daß das Höchste Wesen von vornherein die Dauer des irdischen Lebens jeder Seele festgestellt hat und im gegebenen Augenblick sie zurückruft.

§ 53. Zum Schöpfungsbegriff gehört die Vorstellung, daß die Gottheit alles nährt und erhält, wachsen und gedeihen läßt, cf. KEYSSNER a. a. O. p. 31. Speise, Trank und Kleidung sind Geschenke (cf. den lat. tu-Stamm *datus*, -ūs „das Geben, die Gabe“) ⁶² des Höchsten Wesens. „Wenn etwas in den Magen fällt, kommt die Erinnerung an Gott“ lautet ein Sprichwort der Bhil bei KOPPERS a. a. O. p. 126, und in demselben Werke bringt KOPPERS p. 123 ein Gebet der heidnischen Bhil an den „Korngeber“, wo es am Schluß heißt: „und halte uns nicht ferne von Korn und Kleidung“. Auch der griechische Hymnus kennt die Bitte um das tägliche Brot, cf. KEYSSNER p. 147, und wie bei den Griechen ⁶³ ein Tischgebet üblich war, so auch bei den Römern ⁶⁴. W. BAETKE, PBB 66. 1942. p. 44 bringt eine Stelle aus einem Gesetzbuch: *aller eigo ars at nióta innan lands ef guð* gefr, „Alle haben die Jahresernte zu genießen im Lande, wenn Gott sie gibt“ (NGL I 182). Die Ernte ist daher ein Geschenk der Götter. Der Schöpfergott ist also auch ein Vatergott. *Kó asmai vásaḥ páryadadhāt* „Wer war's, der ihm verlieh Kleidung?“ heißt es AV X 2, 15, und RV X 81, 1 wird der Schöpfergott als *pitā nah* „unser Vater“ bezeichnet, ebenso X 82, 3: *yó nah pitā janitā yó vidhātā* „Der unser Vater ist, Erzeuger, Schöpfer“. Auf ihn kann man sein Vertrauen setzen; cf. den lat. tu-Stamm *fretus*, -ūs „Zutrauen, Vertrauen“, das man als Bestandteil der Sakralsprache bezeichnen kann wegen seiner wahrscheinlichen Verwandtschaft mit dem umbr. *frite* und der etymologischen Zugehörigkeit zu *θη-σκειω* „beobachte religiöse Gebräuche, verehere“, cf. W.-HOFM. I 505 f. und Pl. Aul. 586: *Ibo ad te fretus tua, Fides, fiducia*. Zu meiner Freude sehe ich übrigens, daß auch für PORZIG, Namen p. 339 die „sakrale Bedeutung“ des tu-Suffixes bei **pitus* „Nahrung“ „ohne weiteres klar“ ist.

§ 54. Künste und Fertigkeiten gelten auch als Geschenke Gottes, cf. das air. *dán* „Kunst“, das als „Begabung“ dasselbe Wort ist wie *dán* „Gabe“ = *donum* (W.-POK. I 793 mit Hinweis auf PEDERSEN, KG I. 1908. pp. 48. 177). An verschiedenen Stellen seines großen Werkes bringt P. W. SCHMIDT die Notiz, daß der Schöpfer eine Zeitlang mit den Menschen auf Erden lebte und sie in allen Künsten und Fertigkeiten unterrichtete; er gilt als der erste Verfertiger der wichtigsten Geräte, die dadurch mit einem besonderen Nimbus versehen sind, was sich gelegentlich auch sprachlich äußern kann. Auch der Gebrauch des geistigen Werkzeuges der Sprache wird vielfach direkt auf das Höchste Wesen oder auf einen von diesem beauftragten Kulturheros zurückgeführt, cf. GUSINDE, Feuerland-Indianer I p. 575, II pp. 1158 ff., 1184. So hatten auch die Griechen ihre Kulturbringer. Hephaistos hat die Menschen

⁶² PH. THIELMANN, ALL 1. 1884. p. 74.

⁶³ HORST, Proskyn. p. 79; NÄGELSBACH, Hom. Theologie. 1840. p. 181 f.

⁶⁴ J. MARQUARDT, Römische Privataltertümer. Leipzig 1864. p. 337.

Künste und Fertigkeiten gelehrt, Athene führte den Bau des Wagens ein, Apollo gilt als Erfinder der Heilkunst, und Hermes lehrte den Gebrauch der Sprache, cf. KEYSSNER a. a. O. p. 161, 17 f. und Apul. Flor. p. 177, 19 (VAN D. VLIET 1900): homini vox ⁶⁵ divinitus data. In θ 167 f. der Odyssee ist es deutlich ausgesprochen, daß die Beredsamkeit ein Geschenk der Gottheit ist, das nicht allen zuteil wird: οὐ πάντεσσι θεοὶ ... διδοῦσιν / οὔτ' ἄρ' φρένας οὔτ' ἀγορητῶν ⁶⁶.

§ 55. Die Voraussetzung für den Gebrauch der Sprache sind die φρένες, der intellectus, cogitatus, memoratus etc. Daß es im Lateinischen suusus „der Rat“, persuasus „die Überredung“ heißt, wird letzten Endes erst klar durch die Gegenüberstellung mit griech. Πειθώ, das von Haus aus eine „divinità particolare“ bezeichnete und später erst ins Abstraktum übergegangen ist ⁶⁷. W. KRAUSE, Die Kelten. 1936. p. 43 f. erinnert an den kelt. Ogmios, den Gott der Überredung und der Beredsamkeit nach der Erzählung Lukians (Herc. 1): „Von seiner Zungenspitze gehen zarte Bernsteinfäden aus, an denen der Gott viele Menschen nach sich zieht, die ihm eilend und freudig folgen“, cf. auch THURNEYSSEN, PBB 61. 1937. p. 192 f. Die Wirkung oder der Erfolg der Beredsamkeit heißt bei Cicero ⁶⁸ effectus eloquentiae. Dieser effectus wird eigentlich nur demjenigen zuteil, der eines göttlichen Anhauches gewürdigt wird, cf. Cic. Nat. deor. II 167: nemo ... vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit. Verwandt sind die tu-Stämme aspiratus, illāpsus = inspiratio oder infusio, instinctus, das wie afflatus gerne mit dem Adj. divinus verbunden wird. Zu influxus = influxus divinus beim hl. Thomas von Aquin cf. LERCH, Lb. f. germ. und rom. Phil. 1943. Sp. 276. Man vgl. auch außer MERINGER WS 7. 1921. p. 63 PORZIG, Namen pp. 199 f., 215 über griech. ἐννεσίαι „Eingebungen, die von einer Gottheit kommen“. Auf p. 339 sagt übrigens auch PORZIG, daß *uastu „Siedlung“ und *artus „Gefüge“ Begriffe sind, „bei denen der Gedanke an höheren Schutz und höhere Hilfe immer vorhanden ist“.

Zum ganzen Paragraphen cf. L. BIELER, Θεῶς ἀνὴρ, Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum. 2 Bde. Wien 1935/36. Diese Bezeichnung umfaßt m. E. nicht nur die Personen, auf deren Schaffen und Wirken ein besonderer Segen ruht (cf. das islam. *barakah*), sie kann auch ausgedehnt werden auf alle Respektpersonen, d. h. auf Leute, die infolge ihres Berufes mit besonderer Vorsicht zu behandeln sind, cf. Verf., Sprachtabu p. 153. Dazu gehört in erster Linie der Beamte, der „Träger göttlicher Machtfülle“ ist ⁶⁹. So erklärt sich z. B. der lat. Typus magistratus, senatus etc. (oben § 7).

⁶⁵ Das ai. vāc „Stimme, Rede, heilige Rede“ bezeichnet nicht die Sprache des Menschen allgemein, cf. A. HILLEBRANDT, Lieder des R̥gveda p. 141 f.

⁶⁶ Nach PORZIG, Namen p. 115 ist zu διδόναι in diesem Sinne Subjekt stets eine Gottheit.

⁶⁷ V. PISANI, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. 77 (1943/44) fasc. II. p. 558 f.; SCHÖNBERGER, Gl. 29, 88; USENER, Götternamen p. 369.

⁶⁸ Cic. T II, 3: effectus eloquentiae est audientium adprobatio.

⁶⁹ V. WILAMOWITZ, Her. II² p. 156.

An das oben § 15 genannte *ductus* konnte sich der *tu*-Stamm *comitatus* für die „Gefolgschaft“ des Führers anschließen. Man beachte aber, daß nach Tacitus Germ. XIV, 4 die Gefolgsleute an den Fürsten durch ein *principium sacramentum*, eine „heilige Verpflichtung“, wie R. MUCH, Tac. Germ. p. 163 übersetzt, gebunden waren. Was JAN DE VRIES a. a. O. p. 102 f. von dem Verhältnis zwischen Herr und Gefolgschaft bei den Germanen ausführt, daß dieses nämlich nicht ausschließlich sozial-juristischer Art war, sondern daß es auch einen religiösen Charakter hatte, wie schon bewiesen wird durch die Rolle, die der Gott Odin im Kult der Gefolgschaft gespielt hat, das gilt auch für die Latiner. DE VRIES hat auch p. 96 darauf hingewiesen, daß im Heliand die landläufige Anschauung vom *comitatus* auf Christus und seine Apostel übertragen ist. Dazu vergleiche man die bei HANS SIEGERT, Griechisches in der Kirchensprache. Heidelberg 1950. p. 103 genannte Arbeit von BOEHMER, Theol. Studien und Kritiken 86. 1913. p. 184 f.

§ 56. Der Begriff der „Berührung“ hat im Lat.⁷⁰ ein außerordentlich reiches Wortfeld entwickelt: *tactus*, *contactus*, *attactus*, *attrectatus*, *contagio*, *contages*, *contagium*, *contamen*, *contaminatio*, **tastare*, *tractatrix*, *palpatio* etc. Wie sich diese einzelnen Ausdrücke gegeneinander abgrenzen lassen, und welche Rolle hierbei von Haus aus den *tu*-Bildungen zukam, ist leider noch nicht untersucht worden⁷¹. Berührung ist das gewöhnlichste Mittel für Kraftübertragung, die meist durch die Hand erfolgt, und zwar ist es eine übernatürliche Kraftquelle, aus der eine Kraftsubstanz durch Berührung übertragen wird. Schon im RV II 33, 7 haben wir eine bemerkenswerte Stelle, in der die Heilkraft von Rudras Hand hervorgehoben wird: „Wo ist, Rudra, deine gnadenvolle Hand, die ein linderndes Heilmittel ist?“ (HILLEBRANDT, Lieder des Rgveda p. 96)⁷². Hier ist die Bezeichnung „*tactus divinus*“, „Berührung durch Gottes Hand“ am Platze, die sich m. W. in der latein. Literatur nur an einer Stelle findet. Der römische Arzt Scribonius Largus, der gegen 50 n. Chr. *Compositiones medicamentorum* verfaßte (ed. G. HELMREICH, Leipzig 1887) zitiert hier zu Beginn der *Präfatio* den Ausspruch des Arztes Herophilus: *medicamenta divinas manus esse*. Scribonius Largus bestätigt das mit der Begründung: *prorsus enim quod tactus divinus efficere potest, id praestant medicamenta usu experientisque probata*, „durch Gebrauch und Erfahrung erprobte Arzneimittel haben dieselbe Wirkung wie eine Berührung durch Gottes Hand“.

§ 57. Die heilende Handauflegung muß auch in Rom seit ältester Zeit bekannt gewesen sein. Das folgt aus der Bezeichnung der Gelbsucht als *morbus*

⁷⁰ In den anderen idg. Sprachen sind mir hierfür keine *tu*-Stämme begegnet.

⁷¹ WAGENVOORTS Unterscheidung von *contactus* = „Berührung im guten Sinne“, *contagio* = „B. in unheilvollem Sinne“ kann sich nicht auf einen überlieferten Sprachgebrauch stützen. GELLIUS 12, 9, 2 wird nach WAGENVOORT p. 129 im Recht sein, wenn er sagt, daß das Wort *contagio* früher nicht ausschließlich in *malam partem* gebraucht wurde.

⁷² DR. AMMER, dem für freundliche Hilfe auch hier gedankt sei, möchte übersetzen: „Wo ist deine gnädige Hand, welche das Heilmittel *jalāṣa* ist.“

⁷³ Scheitelnarbensitte, Anschwellungsglaube und Kulturkreislehre. 1932. pp. 116 ff.

regius (z. B. Horaz A. P. 453). Nach F. PAUDLER⁷³ erklärt sich das „als ein Überlebsel von einem Handauflegen des Häuptlings, das einst auch in Latium geübt und hier aus irgend einem Grunde hauptsächlich gegen die Gelbsucht angewandt worden sein muß“ (p. 117). Das Handauflegen durch den Häuptling wurde von den idg. Herrschern übernommen und bis zum Sturz des Königums fortgesetzt, wie aus dem Adj. regius doch wohl zu schließen ist. Es gibt aber nicht nur eine heilende, sondern auch eine segnende und weihe Handauflegung bzw. Berührung. Contingere „berühren“ hat in den Acta Fratrum Arvalium die Bedeutung „weihen“, d. h. mit göttlicher Kraft erfüllen, und es wird mit Objekten verbunden wie aras, fruges aridas et virides, etc., cf. über diese caerimonia contigendi HENZEN a. a. O. p. 34. Dafür, daß die Berührung auch in malam partem wirken kann, gibt WEINREICH, Ant. Heil. W. pp. 55 ff. ein reiches Material, aus dem man ersieht, daß es besonders der Schlag der Gespenster und Dämonen ist, der schadet. Petron erzählt cap. 63 von dem Kappadocier, der „corpus totum lividum habebat ... quia scilicet illum tetigerat mala manus“, d. h. er war ein Opfer der Strigae oder Nocturnae, der Hexen und Nachtunholdinnen geworden. Über die Sitte der heilenden Königsberührung im Mittelalter unterrichtet das Werk von E. HOLLÄNDER⁷⁴, das p. 449 bei Schilderungen von Heilungen in Frankreich das wichtige Prinzip der Stellvertretung erwähnt: Der König schlug ein Kreuz oder berührte auch die erkrankte Stelle mit den Worten: „Le Roy te touche et Dieu te guairit“. Das gilt auch für die ältere Zeit, cf. Liv. I 18, 8 f. über die Inauguration des Königs Numa: (augur) lituo in laevam manum translato dextra in caput Numae imposita precatus ita est: „Juppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quos feci.“ Bei dieser Königsweihe kann der Sinn der Handauflegung nach L. DEUBNER, Die Devotion der Decier, ARW 8. 1905. Beiheft p. 71 offenbar nur der gewesen sein, daß „das göttliche Numen, die Gotteskraft, durch Vermittlung des Priesters auf den Menschen übergeleitet werden“ soll, „damit sie von ihm Besitz ergreife“. Man vergleiche damit den Bericht von SCHEBESTA, Urwaldzw. p. 220f.

Für den antiken Menschen gibt es nicht nur ein ἄλκτον, sondern auch ein ἄβατον, wo man mit Cic. rep. VI 15 sagen kann: huc tibi aditus patere non potest. Der tu-Stamm aditus wird nach Ausweis des Thes. I 693, 37 mit Vorliebe gebraucht, wenn die Rede ist von einem templum, sacrarium, sacellum, tabernaculum, von einem Zugang zu den Göttern, ihren simulacra, zum Capitolium, ad caelum und zu loca arcana. Cic. dom. 110: cum in templum Castoris aditus esset apertus nemini; ib. p. 54: homines audaces ab eius templi aditu atque ascensu repulisti; Cic. p. red. 1, 32: aditus templorum erant ... sublatis; Cic. Pis. 23: cum ... templum, sublato aditu, revolsis gradibus, a coniuratorum reliquis ... armis teneretur. Tac. Hist. V 8: ad foras (templi) tantum Judaeo aditus. Ov. Pont. III 3, 91: dum praebet faciles aditus venerabile templum; Vit. III 3, 6; Cic. Verr. IV 99:

⁷⁴ Die Medizin in der klassischen Malerei, 2. Aufl. Stuttgart 1913; cf. auch MARC BLOCH, Les rois thaumaturges. Straßburg 1924.

aditus enim in id sacrarium non est viris; Tert. nat. I 10: pro aditu sacri; Sulp. Sev. Chron. I 19, 10: ita tabernaculum obumbravit, ut ipsum Moysen aditu excluderet. Cic. leg. 2, 25 cur eam (sc. paupertatem) ... deorum aditu arceamus? Ovid. Fast. I 173: Ut possis aditum ... / ad quoscumque voles, inquit, habere deos; Vitruv. IV 3, 4: sine impeditionibus aditus accedentibus erit ad deorum simulacra; Cic. Phil. III 23: non templo solum, verum etiam aditu prohibere Capitolii; Sulp. Sev. Chron. II 31, 4: quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret; Val. Max. I 7, 2: aditum sibi ad caelum instruxerat; ib. VI 9, 15: aditum ... in caelum struxerunt; Tert. pudic. 21: reseravit aditum caelestis regni; Cic. rep. VI 26: si quidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet; Cic. Att. XIV 14, 3: divinis viris aditum ad caelum dederunt; cf. noch Thes. I Sp. 696, 45 und 50 f. Demgegenüber finde ich für die „sakrale“ Verwendung von aditio nur eine späte Stelle, Thes. I 693, 19: Jul. Val. 3, 25: Doctus ... uti mundus et ab omni inreligioso contagio impollutus accederem (sc. ad nemus), comites mihi eius aditionis adscisco amicos. Dieses Verhältnis von aditus: aditio läßt sich vergleichen mit demjenigen von ascensus: ascensio, cf. oben § 2. Die Artikel ascensus und ascensio im Thes. I 759, 18 f. und 82 ff. enthalten beide auch Stellen mit „in caelum“, z. B. 29 ff., 34 ff. Aber die älteren Belege sprechen hier für ascensus, z. B. Sp. 760, 34 ff. Cic. frg. philos. V 97 M. animis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore; leg. 2, 19: propter quae datur homini ascensus in caelum etc. Später auch Iren. 1, 10, 1: in carne in caelos ascensionem (ἀνάληψιν) Jesu Christi. Filastr. 29, 1 etc. Von dem Synonymum zu aditus, nämlich accessus, heißt es im Thes. I 288, 66 daß im Sinne von facultas, occasio accedendi nur der tu-Stamm accessus gebraucht wird (non sic accessio) cf. auch Sp. 284, 67; z. B. CIL VI 110, 27: quem (Hermetem) veto ... aditum ambitum ne ullum accessum habeat in hoc monumento; Vict. Vit. 1, 50: interdicatur ei prodeundi accessus.

§ 58. Die im kurz vorhergehenden genannten tu-Stämme erklären sich alle vom Religiösen her, sei es daß es sich um Zugang zu templa, sacraria etc. handelt, sei es daß Tabu vorliegt. Dementsprechend werden auch die anfangs genannten tu-Stämme vom Typus tactus contactus etc. vielfach durch Tabu diktiert gewesen sein, cf. Sen. Med. 188: arcete ... tactu et arcessu procul Medeam. Für die Wörter vom Typus aditus, introitus berücksichtige man auch, was RIESS, Aberglaube p. 47 f. beim Hinweis auf die Heiligkeit und Zauberkraft der Grenze sagt: „An einer Stelle nur ist der Schutz, den die Grenze bietet, unterbrochen, das ist am Eingang, bei dem man daher ganz besonders Schutzmittel anzubringen hat ..., wie er ja bekanntlich vor allem unter religiösem Schutz stand.“ Es scheint, als ob die Sprache diesen Schutz noch verstärkt durch die Wahl des „religiösen“ Suffixes -tu-.

§ 59. Der „jenseitige“ Charakter des tu-Suffixes ist deutlich erkennbar bei den Ausdrücken der Kateg. 6, wo eben etwas aus einer anderen Welt „über“ den Menschen kommt⁷⁵. H. DIELS a. a. O. p. 11 spricht hier von alten

⁷⁵ Cf. GRIMM, Dt. Wb. V (1873) Sp. 1674 nr. 33: Was „von oben“ kommt, kommt über, auf einen, segnen, gnade, strafe, fluch, einsicht u. dgl.; Rh. Wb. IV (1938)

animistischen Vorstellungen, „die in jedem unwillkürlichen Zeichen, das sich im Körper bekundet, die Einwirkung eines Dämons erblicken und apotropäische Gegenmittel für nötig halten“, und CARL HABERLAND ⁷⁶ meint, die vielfach übliche Begleitung des Niesens mit einem Segenswunsch wie „Gesundheit! Helf Gott!“ könnten wohl darauf hinweisen, „daß man allgemein dem Niesen in ursprünglicher Auffassung eine böse Bedeutung zuschrieb, wahrscheinlich es als Manifestation eines dem Menschen übelwollenden Geistes, vielleicht auch als Zeichen der Besitznahme durch einen solchen auffaßte und durch Formeln wie die angeführten derartige üble Einwirkungen abzuwenden suchte“ ⁷⁷. Im Altind. wird nach WINTERNITZ, Hochzeitsritual p. 95 neben dem Niesen auch das Gähnen als ein Omen erwähnt; die Perser schrieben Gähnen und Niesen dämonischen Einflüssen zu, den Zulus gelten Gähnen und Niesen als Zeichen des Besessenseins etc. Es gibt auch eine Personifikation des Zitterns, cf. über diesen „Zitterer“ HDA IX Sp. 944 mit Hinweis auf SCHMELLER, Bayr. Wb. II 1164. Auch das Schnarchen wird dämonischen Einwirkungen zugeschrieben. „Wenn jemand schnarcht, so schnarcht ein Dämon aus ihm heraus“, sagt der Abt Richalm von Schönthal in seinen „Revelationes“, cf. HDA Nachtr. Sp. 267.

§ 60. Um die tu-Stämme bei Ausdrücken für heftige Gemütsbewegungen zu verstehen, z. B. lat. impulsus „der Antrieb“, beachte man die von SCHWERING, IF 34. 1914/15. p. 27 genannte Stelle Pl. Aul. 737, wo sich ein Jüngling wegen einer im Rausch begangenen leichtsinnigen Tat mit den Worten entschuldigt: deus impulsor mihi fuit, is me ad illam inlexit, wobei kein konkret vorgestellter Einzelgott (z. B. Amor oder Liber) vorschwebt. Verwandt ist der impetus divinus oder sacer, z. B. Ovid Pont. III 4, 21: impetus ille sacer, qui vaturn pectora nutrit . . . , abest. Eine Parallele aus dem Altind. ist der bei OLDENBERG, Rel. d. Veda² p. 63 erwähnte Gott „Erreger“ oder „Antreiber“, Savitar, „dessen Name sein Wesen ausspricht“. Als Gegenstück zum griech. Φόβος als „Scheucher“ vgl. man die personifizierte Metus bei DEUBNER in ROSCHERS Lex. III Sp. 2108 mit der Bemerkung von FR. ALTHEIM ⁷⁸, daß die sich hier und in anderen Fällen manifestierende Gemütsbewegung „als göttliches Wirken, als Äußerung eines numen“ gefaßt wurde.

§ 61. Lat. portus „Hafen“ ist ein Bestandteil des großen Wortfeldes „Weg, Brücke, Steg“. Idg. *p_ṛ-tu- „Durchgang, Furt“: aw. pəṛətu-š m. f. (urar. *p_ṛtú-š) und pəšu-s m. (urar. *p_ṛtú-š) „Durchgang, Furt, Brücke“; gall. ritu- „Furt“ in Ritumagus ⁷⁹, Augustoritum, ir. rith in Humar-rith

Sp. 1498, 51 ff.: *jet över sich kriegen* „vor Schreck und Aufregung krank werden, eine heftige Gemütsregung erleiden“; ib. V (1941) Sp. 16, Z. 36 ff. s. v. lachen: Lach m. und f., aber nur in bestimmten Wendungen, z. B. *do krait öm der Lach* = er bekam das Lachen. *do wuærd mich der Lach mester* etc.

⁷⁶ Die Vorbedeutungen am eigenen Körper. Globus 35. 1879. p. 60.

⁷⁷ Die Griechen sahen aber im Niesen etwas Göttliches (παρμὸν θεὸν ἡγοῦμεθα Aristot. probl. XXXIII 7 p. 962 a 21). Es galt daher als vorbedeutend (ολωνιστικόν Arist. h. a. I 48), cf. RIESS, Abergl. Sp. 87.

⁷⁸ Römische Religionsgeschichte II (1932) p. 125.

⁷⁹ MEILLET, Introd.² p. 274: qui signifie (champ du) gué; aujourd'hui Radepont.

(K. MEYER, RC 16. 1895. p. 89 f.), acymr. rit, ncymr. rhyd, corn. rit „Furt“; ahd. furt, ags. ford „Furt“ (hochstufig aisl. fjörðr „enger Meerbusen“ aus *per-tu-s); lat. portus, -ūs „Hafen“, angiportus „enge Passage, Nebengäßchen“ (W.-Pok. II 40). Zum illyrischen ON Nau-portus in Pannonien und Sapri-portem in Kalabrien cf. jetzt H. KRAHE, Das Venetische. Heidelberg 1950. p. 26 mit Literatur. Für den Heiligkeitscharakter der Wege einschließlich der Furten und Brücken bringt FOHRER a. a. O. viel Material, cf. z. B. p. 16 f. über die Masai, für die alle Wege heilig sind und „die an allen Pfaden einen Dämon lauern glauben, der sie töten will — eine Vorstellung, die heute nur noch ein Schreckmittel für Kinder ist, von der aber angenommen werden muß, daß sie einst durchaus lebendig war und ernst genommen wurde. Den gleichen Glauben an die Heiligkeit aller Pfade finden wir vor allem dort, wo sich ein Glaube an Wegegötter gebildet und durchgesetzt hat; so etwa in Japan ... ebenso in Griechenland (Hermes und Hekate) und in Rom (Laren)“; cf. auch HDA IX Sp. 215, E. SCHRÖDER in HOOPS, RL I 332: Die Vorstellung von einer gewissen Heiligkeit der Furten und Brücken läßt sich auch in Deutschland bis ins Mittelalter nachweisen. Besonders ist zu verweisen auf RENATA VON SCHELIHA⁸⁰, die ein reiches Material zusammengestellt hat, aus dem hervorgeht, daß das Überschreiten eines Flusses als eine Verletzung des Flußgottes betrachtet wurde, der daher mit Opfern versöhnt werden mußte. Wem der „numinose“ Charakter von *prtus „Furt“ noch zweifelhaft sein sollte, den erinnert PORZIG, Namen p. 339 an die Furt des Jabbok und an Viśvamitras Übergang über Vipāś und Śutudrī (RV III 33). In Übereinstimmung mit der Ableitung des idg. *pr-tu- „Durchgang, Furt“ von der idg. Wz. *per-* „hinüberführen, durchdringen“ (W.-HOFM. II 344) finden wir den tu-St. mit Vorliebe auch in Komposita mit per- und trans-, wie permeātus „Durchgang“, transitus „Übergang, Durchgang“, transmissus „Überfahrt“, traiectus, traductus etc.

Das Wort *hiātus* „Spalte, Kluft“ wird in den Glossen erklärt mit *fissūra*, *vorago*, cf. Thes. VI Sp. 2681, 69. Nun ist aber *vorago* „Schlund, Abgrund“ soviel wie „der Verschlinger, der Fresser“, also gleich *vorator*, cf. besonders ERNOUT, Philologica 1946. p. 188. Man wird also auch wohl in den gähnenden Schlund eines in der Natur gegebenen *hiātus* ein verschlingendes, dämonisches Wesen phantasievoll hineingeschaut haben.

Die tu-Stämme bei Wörtern für Speise und Trank, cf. lat. *ēsus* und *pōtus*, wurden oben § 13 vom Vaterglauben her erklärt. Eine andere Erklärung finde ich angedeutet bei R. THURNWALD, Anthropos 14/15. 1919/20. p. 502, der hier darauf hinweist, daß der Akt der Nahrungsaufnahme mit ganz besonderer Scheu betrachtet wurde, weil dämonische Mächte hierbei eine schädigende Wirkung ausüben können, cf. dazu ARBESMANN, Fasten p. 22. Von diesem Standpunkt aus würde sich das tu-Suffix erklären lassen als ein Suffix der Vorsicht und der Scheu, wie es uns bereits oben in dem Abschnitt über die „Berührung“ begegnete.

⁸⁰ Die Wassergrenze im Altertum. Histor. Unters., hrsg. von E. KORNEMANN, H. 8. Breslau 1931.

§ 62. Die zuletzt angeführten Beispiele lassen erkennen, daß die Kategorien 6 und 7 nicht immer scharf gegeneinander abzugrenzen sind. Der bekannte⁸¹ „Heidenlärm“ bei Mond- und Sonnenfinsternis hat es auch mit Dämonen zu tun. Der *crepitus aeris* bei Liv. XXVI 5 soll diese Dämonen, die den ordnungsgemäßen Lauf der Gestirne bedrohen, verscheuchen. Dem Kriegsgeschrei pflegte man eine magische Wirkung auf den Feind wie auch auf die eigenen Truppen zuzuschreiben, cf. Caes. b. c. III 92: *institutum est, ut signa undique concinerent clamoremque universi tollerent: quibus rebus et hostes terreri, et suos incitari existimaverunt*. Daher die gerade hier allenthalben so beliebten *tu*-Stämme. Zur „magischen Bindung“ (*vincitus, nexus, connexus*) cf. außer SCHEFTELOWITZ a. a. O. p. 17 f., E. NORDEN, *Priesterbücher* pp. 263, 292. Zur Vorstellung von der vermeintlichen Zaubervirkung des Harnes (*minctus, mictus*) cf. den Artikel von BARGHEER in HDA III Sp. 1476, WEINREICH, *Ant. Heil. W.* p. 189 und EITREM, *Opferr.* p. 44 A. 2, 491. Zum „Anfangszauber“ (*coeptus, inceptus, initus*) cf. HDA I Sp. 403 f. Der *u*-St. *reseratus* „das Aufschließen“ darf wohl in Verbindung gebracht werden mit der großen Bedeutung des Schlüssels im Volksglauben, cf. OTTO, *Philologus* N. F. 18. 1905. p. 212, EITREM, *Opferr.* p. 164 und KEYSSNER a. a. O. p. 81 mit weiterer Literatur. Das Melkgeschäft nimmt allenthalben im Volksaberglauben einen so wichtigen Platz ein, daß es im HDA VI 129 heißt, es sei „mit einer ganzen Mauer apotropäischer Maßnahmen umgeben“; es erübrigt sich also hier, näher auf den „magischen“ Charakter des *tu*-Suffixes von lat. *mulctus* einzugehen. Für *saeptus* sei verwiesen auf DEUBNER, *Att. Feste* p. 22 und vor allem auf die Arbeiten von JOST TRIER über Zaun und Mannring. Cf. auch oben § 43 und J. DE VRIES a. a. O. über den germ. *u*-St. **hagu-*. Schließlich kann auch das Substantiv *casus* hierhergestellt werden, es ist „der Fall“, speziell „der Un-fall“, der als durch einen bösen Dämon verursacht aufgefaßt wurde.

§ 63. Was folgt nun aus dem bisherigen für die Bestimmung des Bedeutungsgehaltes des idg. *tu*-Suffixes? Die sieben Kategorien, in die das Material der idg. *tu*-Bildungen eingeordnet wurde, beziehen sich alle letzten Endes auf das Überweltliche und Übersinnliche. Man kann daher dem *tu*-Suffix die Funktion zuerkennen, eben diese Zugehörigkeit der damit gebildeten Nomina zum Überweltlichen und Übersinnlichen zum Ausdruck zu bringen. Diese Wortbildungsvorgänge müssen sich — abgesehen von späteren analogischen Neubildungen der idg. Einzelsprachen — in der Periode der idg. Urgemeinschaft abgespielt haben, also in einer weit zurückliegenden Zeit. Damit bekommen wir die Möglichkeit, einen Blick werfen zu können auf die Religion der Urindogermanen. Diese waren bestimmt keine Materialisten, und es wäre für sie, wie MARY KINGSLEY bei DAWSON a. a. O. p. 71 sagt, geradezu eine Anstrengung gewesen, nur rein materiell zu denken. Was ERNST JOHANSEN⁸² von den kulturarmen Völkern sagt, gilt in gewissem Sinne auch

⁸¹ Cf. bes. SAMTER, *NJb.* 19. 1907. p. 139 f., und W. KOPPERS, *Die Bhil* p. 346 unter „Lärm“.

⁸² *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*. München 1931. p. 234.

für die Urindogermanen der Frühzeit: Die Wirklichkeit bestand bei ihnen nicht nur aus der Welt des Sichtbaren, „sondern in und hinter dem, was mit den Sinnen wahrgenommen wird, ist eine unsichtbare Welt geheimnisvoller Mächte verborgen“, und der Indogermane fühlte das Bedürfnis, sich der Gunst und der Hilfe dieser Mächte zu versichern, ohne die er ja nicht einmal die allereinfachsten materiellen Bedürfnisse hätte befriedigen können ⁸³.

§ 64. Wenn in unserer Kategorie 7 von Magie und Aberglaube die Rede ist, so gehört das schon einer religiösen Abwärts-Bewegung an. Cicero's Satz Tusc. I 12: *antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat* — cf. auch Leg. II 11, 27 und Plato Philebos 16 c — ist von der völkerkundlichen Religionswissenschaft ⁸⁴ weitgehend bestätigt worden: je weiter zurück zum Anfang hin, desto lebhafter gegenwärtig ist die Gestalt eines göttlichen Urhebers. Später verblaßt dann der Eingott- und Urberglaube, und die Grenzen zwischen Natur- und Gottesmacht, die auf den Anfangs- und Frühstufen als der Natur überlegen aufgefaßt wird, verwischen sich ⁸⁵.

§ 65. Die große Frequenz der tu-Bildungen innerhalb der sakral-rechtlichen Sphäre könnte die Annahme rechtfertigen, daß diese Nomina ursprünglich nur hier bodenständig waren. Die allen Ausdrücken der Sakralsprache

⁸³ Cf. besonders DAWSON a. a. O. p. 83. Dieses treffliche Werk, das sich u. a. auch mit der Mentalität des primitiven Menschen beschäftigt, enthält auch sonst eine Reihe von Bemerkungen, die sich ohne weiteres auf die alte Religion der Indogermanen anwenden lassen.

⁸⁴ Herr Kollege KOPPERS verweist noch auf P. TUXEN, in STEN KONOW and P. TUXEN, *Religions of India*. Copenhagen 1949. p. 34: „Like other deities, he (i. e. Dyampita) shows that we have not in the Rigveda, as often has been assumed, a mythology in growth, but a mythology in decay.“

⁸⁵ Cf. K. PRÜMM, Hdb. pp. 822 u. 38. Im Anschluß daran hier nur ein Hinweis auf das interessante Thema: „Paradies und Sündenfall“ als „Eigenbericht der Menschheit über ersten Anfang und älteste Schicksale“, cf. W. KOPPERS, *Wissenschaft und Weltbild* 2. 1949. pp. 82 ff. — Es lohnt sich, in diesem Zusammenhange an FR. SCHLEGEL zu erinnern, der in seinem Buche „Über die Sprache und Weisheit der Indier“. Heidelberg 1808. p. 90 schreibt: „Auch ohne die mosaische Urkunde ... zeigen die meisten und ältesten anderen asiatischen Denkmale und geschichtlichen Thatsachen einstimmig darauf hin, daß der Mensch seine irdische Laufbahn nicht ohne Gott angefangen habe“, cf. auch ib. p. 89: „Es ist eine fast allgemein angenommene Meinung, daß der Mensch von einem Zustand ganz thierischer Dumpfheit angefangen, durch Noth von einer Anstrengung zur anderen weiter getrieben, unter mancherlei äußeren Veranlassungen und Anregungen, sich erst ganz allmählig zu einiger Vernunft empor gearbeitet habe. Wenn man aber auch keine Rücksicht darauf nimmt, wie sehr diese Ansicht aller gesunden Philosophie widerstreitet, so muß man doch gestehen, daß sie durch die älteste Geschichte durchaus nicht bestätigt, sondern vielmehr von derselben als eine willkürlich erdichtete Meinung erfunden wird, und verschwindet.“

Auch bei F. SPIEGEL, *Die Arische Periode und ihre Zustände*. Leipzig 1887. p. 305 liest man: „Die Ansicht, daß die Welt ursprünglich gut geschaffen war, die Menschen aber nach und nach immer verderbter wurden, darf man als eine indokeltische (= indogermanische) bezeichnen“. Für das Germanische cf. BAETKES Bericht über den sog. Frodi-Frieden (PBB 66. 1942. 37), ein goldenes Zeitalter, in dem Reichtum und Überfluß herrschten, Laster und Leidenschaften verbannt waren.

eigene „Expressivität“ hätte dann eine Ausdehnung des *tu*-Suffixes auf andere gefühlsbetonte Vorstellungsgebiete zur Folge gehabt. Aber es ist eine erwiesene Tatsache, daß besonders in den weit zurückliegenden Zeiten menschlicher Kulturentwicklung ein religiöses Moment in alle Vorkommnisse des Lebens hineinspielt, wofür wiederum auf das Werk von DAWSON verwiesen sei. Für die Hindu liegt der interessante Bericht von J. A. DUBOIS bei H. v. GLASENAPP a. a. O. p. IX vor: „Während der langen Jahre, die ich die Gebräuche der Hindus studiert habe, muß ich feststellen, nie einen Gebrauch und sei er auch noch so unbedeutend und, wie ich hinzufügen muß, selbst noch so unflätig und widerlich, gefunden zu haben, der sich nicht auf dieses oder jenes religiöse Prinzip gründete.“ Man vergleiche damit die Notiz bei SIRTIL, Gebärden p. 99 über die ägyptische „Verehrung“ des *flatus* oder *crepitus ventris*. Ich kann mich daher nicht entschließen, die Kategorie 1 aus ihrem Zusammenhange mit den übrigen Kategorien zu lösen; in allen genannten Fällen hatte das *tu*-Suffix einmal die gleiche Funktion, und man kann es als eine Variation des sog. sakralen *u*-Elementes betrachten, dem der der Wissenschaft leider so früh entrissene FR. SPECHT eine dankenswerte Untersuchung gewidmet hat (Die Sprache [Wien] 1. 1949. pp. 43 ff.)⁸⁶

§ 66. Neben den *tu*-Stämmen lagen in ältester Zeit auch *ti*-Stämme. Die ai. Form *mṛtyu-* „Tod“ setzt ein **mṛti-* neben **mṛtu-* voraus (cf. oben § 23), und neben ai. *gūrti-* „Loblied“ halte man den „verbauten“ *tu*-St. in lat. *gratuitus* (cf. PORZIG, Namen p. 328 und W.-HOFM. I s. v. *fortuitus*). Von den vielen Problemen, die sich durch dieses Nebeneinander der beiden Stämme ergeben, können hier nur einige angedeutet werden. Was WÖLFFLIN seinerzeit ALL 13. 1904. p. 460 A. 1. für das Lateinische bemerkt hat, daß es nämlich hier noch „an zuverlässigen und ins Einzelne gehenden Vorarbeiten“ fehlt, gilt auch für die meisten anderen Sprachen.

§ 67. Wenn dem *tu*-Suffix von Haus aus die Funktion zukam, auf das Übersinnliche hinzuweisen, liegt es wohl am nächsten, in den *ti*-Bildungen ein profanes Gegenstück zu den entsprechenden *tu*-Nomina zu erblicken. Zum vedischen *gātú-* „voie“ (*voie menant au ciel*) — cf. oben § 21 — bemerkt RENOU a. a. O. p. 7: „Terme important de la pensée védique ... type de mot appartenant à la zone hiératique du vocabulaire. Le mot *gāti-* au contraire désigne, à date ancienne du moins, plutôt la démarche que le chemin et, deformation banale, sera aisément accepté dans la langue profane.“ Ähn-

⁸⁶ Das von GORDON M. MESSING, Language 26. 1950. p. 148 geäußerte Bedenken müßte, um überzeugen zu können, auf eine breitere Basis gestellt werden. Die Annahme von J. OTREBSKI, Lingua Posnaniensis (Poznań) 1949. p. 256, daß sich ein *u*-Element zufällig (*par hasard*) in einem oder zwei Kult-Ausdrücken vorgefunden habe und von hier aus weitergewuchert wäre, bedarf wohl keiner besonderen Widerlegung. Demgegenüber sei hier mit Nachdruck betont, daß J. DE VRIES, der ausgezeichnete Kenner der altgermanischen Religionsgeschichte, in seinem Aufsatz über HagustaldaR p. 101 f. in Übereinstimmung mit W. SCHULZES und SPECHTS Theorie weitere wertvolle germ. Belege für sakrale *u*-Stämme mit Begründung ihres sakralen Charakters beibringt, z. B. **medu* „Met“, **alu-* „Bier“, **haþu-* „Kampf“, **heru-* „Schwert“, **lagu-* „Meer, See“ (auch Runenname).

lich urteilt RENOU über *pitú-*: *pítí-* p. 7 f.: „Un autre terme, purement poétique, est *pitú-* nourriture et breuvage, plus spécialement breuvage du Soma ... comparer le terme analogue *pítí-*, plus profane“, cf. auch RENOU § 9 = p. 8 über *hetú-* in seinem Verhältnis zu *hetí-*, und p. 9 über *tantu*: *tánti*.

§ 68. Dem Formans *-ti-* der übrigen idg. Sprachen steht im Lat. gegenüber ein *-tiōn-*, d. h. eine *n*-Erweiterung von *-ti-*, cf. ai. *mátih*, *matih* „Gedanke“ gegenüber lat. *mentio*, *mentiónis*. Es läßt sich nun beobachten, daß die lat. Nomina auf *-tio* im Gegensatz zu den *tu*-Bildungen vielfach Beziehung zeigen zu der vulgärerem Sprache der Unterschicht. *captus*, *-ūs* bewahrt durchweg seine Zugehörigkeit zu Kategorie 4: in der Bedeutung „Fassungskraft, geistige Fähigkeit“ — cf. Ter. Ad. 480 *ut captus est servorum* — berührt es sich mit *intellectus*, in der Bedeutung „Fang“, cf. *piscatus* „Fischfang“ weist es auf den jenseitigen Jagdherren, der Fischern und Jägern ihre Beute zuweist. Im Gegensatz dazu führt *captio*⁸⁷ „Täuschung, Betrug, Fangschluß, Trugschluß, Schaden, Nachteil“ hinunter in die Sprache der menschlichen Niederungen. Charakteristisch sind auch die im Thes. III 365, 16 f. genannten Epitheta zu *captio*: *anceps*, *dolosa*, *dialectica*, *futilis*, *inanis*, *insidiosa* etc.

§ 69. Bei den Versuchen von BENVENISTE p. 97 und MAROUZEAU, Notes pp. 149 f., 153, Aspects p. 48, *cantus* und *cantio* gegeneinander abzugrenzen, hat man die Bedeutung der Stelle Pl. Cas. 799 übersehen: *Age, tibicen, dum illam educunt huc novam nuptam foras / Suavi cantu concelebra omnem hanc plateam hymenaeo*. Hier ist also *cantus* die Bezeichnung für ein Kultlied. Aber auch die von Gott verliehene Gabe des Gesanges, die manchmal Wunder wirken kann, heißt *cantus*, cf. Phaedr. 3 prol. 58: *qui (Orpheus) saxa cantu movit*. Sen. Med. 229: *Orpheus saxa cantu mulcet*. Demgegenüber ist es bemerkenswert, daß der Thes. III 287, 14 für *cantio* notiert: *fere i. q. cantilena*, und daß dieses ib. 285, 59 sq. gleichgestellt wird mit *cantus pusillus*, *despectus*, *molestus*, *inde fabula decantata*, *nugae*, *futilia*, cf. Pl. Stich. 760 *lepidam et suavem cantionem aliquam occupito, cinaedicam*. Arnob. nat. 2, 42: *cantionibus ... praeirent obscenis*, 7, 33 *obscenas compingere cantiones*; *cantio* heißt auch der „Zauberspruch“, cf. Cato agr. 160: *luxum siquod est, hac cantione sanum fiet*; Mart. Cap. 9, 926: *febrem curabant vulneraque veteres cantione*. Ein solches Absinken ins Gebiet der Magie und des Zaubers zeigt auch *potio*. *Potus* ist der Trank als Gottesgabe, cf. oben § 14 Kat. 3, *potio* dagegen ist der von Menschenhand hergestellte Gifttrank. Man darf vermuten, daß auch *abortus* von Haus aus den natürlichen Vorgang der Fehlgeburt bezeichnete, während *abortio* gebraucht wurde für den menschlichen Eingriff in die natürliche Gegebenheit. Korrekt sind daher Stellen wie Thes. I 126, 12: Cic. Cluent. 34: *merces abortionis*, ib. 125: *pecuniam pro abortione dederit*. Eine Stelle wie Quint. inst. 8, 4, 11: *pro abortu pecuniam accepisse* zeigt dagegen eine Verwischung des ursprünglichen Bedeutungsunterschiedes. Man denke auch an den Gegensatz von *ductus* und *circumductio*. Für den feierlichen Klang des *tu*-Stammes sind charakteristisch

⁸⁷ Das seltene *dēceptus* = *dēceptio* ist offenbar späte analogische Neubildung.

die zahlreichen Verbindungen vom Typus ductu auspicio Thes. V 2171, 8 ff., sowie die Rubrik de dis, deo ib. 33 ff., z. B. Liv. V 21, 2: tuo ductu . . ., Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo. Das vulgäre circumductio führt in ein anderes Milieu, cf. Thes. III 1135, 30: fere i. q. deceptio, Pl. Capt. 1031 argenti.

§ 70. Oft behandelt ⁸⁸ ist der plautinische Typus Poen. 1308: Quid tibi hanc digito tactiost? d. h. die Verbindung eines Verbalsubstantivs auf -tio mit dem Kasus seines Stammverbums (LANDGRAF). Man hat auch mit Recht betont, daß es sich bei diesen halb verwunderten, halb unwilligen Fragen nach dem Grunde um eine Erscheinung der Volkssprache handelt. Aber merkwürdigerweise wird m. W. von keinem die Frage aufgeworfen, weshalb denn gerade die Verbalsubstantiva auf -tio hier üblich sind: accessio, receptio, reditio, auscultatio, tactio, quaestio, exitio, aditio, abitio, mutatio etc. hatten alle auch den entsprechenden tu-Stamm neben sich; mit Pl. Truc. 622: quid tibi hanc aditio est? vgl. man die Stelle Cist. 33: eas si adeas, abitum quam aditum malis, und neben clamitatio lag ein clamātus ⁸⁹. Im Rahmen unserer Ausführungen ist hier alles klar: für die Affektsprache der erregten Frage paßten nur die vulgären tio-Bildungen, nicht die gravitas der Nomina auf -tus.

§ 71. Unter den lateinischen Prosa-Schriftstellern, die eine besondere Vorliebe für die Bildungen auf -tus zeigen, wird neben Livius, Plinius maior, Quintilian und Seneca auch Tacitus genannt ⁹⁰. An Hand von GERBER-GREEF, Lexicon Taciteum 1903 läßt sich feststellen, daß Tacitus an vielen Stellen den tu-Bildungen den Vorzug gibt gegenüber gleichbedeutenden und zu seiner Zeit bereits existierenden Nomina auf -tio. Hier nur eine kleine Auswahl solcher Nomina: abscessus, apparatus, cantus, concursus, congressus, coniectus, convictus, complexus, decursus, digressus, excursus, hortatus, inrisus, interitus, impulsus, lapsus, lusus, provisus, questus, pastus. Zu allen finden sich bei Cicero die entsprechenden tio-Bildungen. Die oben § 6 angedeutete anfängliche Unterscheidung zwischen monitus und monitio ist bei Tacitus zu Gunsten des tu-Stammes aufgehoben, cf. z. B. Hist. III 81: admonitu modestissimi cuiusque und Ann. IV 22, 9. Tacitus macht sodann auch reichlichen Gebrauch von tu-Stämmen, die keine tio-Bildung neben sich haben, cf. das bei ihm beliebte luctus „Trauer“, wofür auch maeror zur Verfügung gestanden hätte, aber luctus ist wie tumultus ein sog. „sprechendes Wort“, cf. unten § 73. Zu contextus „Zusammenhang“ (Hist. II 8, 4) existiert zwar ein contextio, aber der Thes. bemerkt dazu: legitur non ante saeculum p. Chr. IV. Ähnlich verhält es sich mit aspectus: aspectio, intellectus: intellectio, cruciatus: cruciatio etc. Wo bereits zu Tacitus' Zeit tu- und tio-Stämme nebeneinanderlagen, überwiegt bei ihnen oft numerisch der tu-Stamm. Neben einer Stelle mit consensio Ann. III 43, 12 finden sich viele Belege mit consensus, man

⁸⁸ Cf. LORENZ zu Pl. Mostell. v. 6, BRIX zu Trin. v. 709, LANDGRAF, ALL 10. 1898. p. 400 f., BENNET II p. 252.

⁸⁹ Nur in wenigen Fällen, wie bei curatio, interpellatio etc. war kein tu-St. vorhanden.

⁹⁰ Cf. z. B. GOELZER a. a. O. p. 87 und COLLIN, ALL 13. 1904. p. 459.

vgl. auch das Verhältnis von *affectus* : *affectio*, *transitus* : *transitio*, *venatus* : *venatio* etc. Wie bei *conventus* „Zusammenkunft“ und *conventio* „Vertrag“ mit dem Wechsel der Stämme ein Bedeutungsunterschied verbunden ist, so z. B. auch bei *potus* : *potio* (cf. oben § 69) und sonst. Schon WÖLFFLIN, *Philol.* 25. 1867. p. 106 f. bemerkt, daß *aemulatus* bei Tacitus sicher nur Ann. 13, 46 vorkommt, *aemulatio* dagegen einige 30 mal. Daraus folgt, daß *aemulatus* eine Neubildung⁹¹ des Tacitus ist, die sich bei ihm einstellte als Reaktion gegen die *tio*-Bildungen. Dasselbe gilt von *subvectus* „Zufuhr“ Ann. 15, 4, 8 gegenüber *subvectio* Ann. 13, 51, 10. Gewisse Merkwürdigkeiten im Gebrauch der *tio*-Bildungen bei Tacitus erklären sich durch das Vorbild des Sallust. So gebraucht Tacitus durchgehends *dominatio*, das bei Cicero und Caesar belegte *dominatus* steht nur Ann. VI 34. Nach der Tabelle im *Thes.* V, 1 Sp. 1878 kommt *dominatio* am häufigsten vor bei Sallust⁹² (21 mal) und bei Tacitus (35 mal). Sallust hat keinen Beleg für den *tu*-Stamm *dominatus*, Tacitus nur die eine Stelle Ann. VI 34. Man beachte dann die zahlreichen Belege für *defectio* bei Tacitus, während sich kein Beleg für *defectus* findet, obwohl dieses schon von Cicero von der Verfinsterung der Sonne gebraucht wird. Das Rätsel löst sich wohl durch die Notiz im *Thes.* V, 1 Sp. 291, 5, daß *defectus* von Cicero an gebräuchlich ist, sich aber u. a. bei Sallust und Tacitus nicht findet. Auch hier war also für Tacitus bestimmend das Vorbild des Sallust, den er Ann. III 30 als *rerum Romanarum florentissimum auctorem* bezeichnet, cf. LÖFSTEDT, *Per.* p. 253 und WÖLFFLIN a. a. O.

§ 72. Damit dürfte die Frage, ob das Suffix *-tu-* recht volkstümlich war, negativ beantwortet sein. Es hat nämlich nicht an Versuchen gefehlt, nachzuweisen, daß die lateinischen Verbalnomina auf *-tus* in der Volkssprache recht lebenskräftig und beliebt waren, während die Bildungen auf *-tio* mehr Bestandteile der gelehrten Sprache gewesen wären, cf. die näheren Angaben bei COLLIN, *ALL* 13. 1904. p. 459 f. und bei MAROUZEAU, *Notes* p. 156. Das ist von MAROUZEAU⁹³ mit Recht zurückgewiesen worden; er weist u. a. darauf hin, daß die Nomina auf *-tus* in den romanischen Sprachen fast keine Fortsetzung haben, cf. auch GERCKENS p. 60 f.; nur das Rumänische macht hier eine Ausnahme. Nach NORDEN, *Ant. Kunstprosa* I 329 f. kann man den Stil des Tacitus mit einem Worte bezeichnen: „*σεμνότης* ist der Ton, auf den er alles gestimmt hat“. Mit diesem Streben nach *sanctitas* und *gravitas*

⁹¹ Solche gibt es auch bei anderen Schriftstellern, cf. z. B. für Lukrez die Liste bei R. HEINZE, *T. Lucretius Carus „De rerum natura“* Buch III. Leipzig 1897. p. 108, für Tertullian H. HOPPE, *De sermone Tertulliano quaestiones selectae*. Diss. Marburg 1897. pp. 59 ff.; Id., *Syntax und Stil des Tertullian*. Leipzig 1903. p. 124 A. 1. In der Fachsprache der Juristen scheinen sie besonders beliebt gewesen zu sein, cf. *Thes.* I 240, 1 über *abusus* (neben *abusio*), ib. III 715, 37 über *cautus* (neben *cautio*).

⁹² Nach LÖFSTEDT, *Per.* p. 253 ist dieses *dominatio* bei Sallust wohl als Bestandteil des „vulgären Demokratenlateins“ zu betrachten.

⁹³ Cf. auch E. LÖFSTEDT, *Verm. St.* p. 128, wo er eine Aufzählung von seltenen *tu*-Stämmen gibt, wie *adoratus* „Anbetung“ und dazu bemerkt: „Der ganze *epus* galt als vornehm und gewählt (vgl. MAROUZEAU, *Traité* 181).“

vertrug sich das vulgäre -tio nicht, und die Distanz gegenüber der gewöhnlichen Sprache, die er immer mehr anstrebte, ließ ihn die Nomina auf -tus für seinen gehobenen Stil bevorzugen.

§ 73. Man hat auch verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die Dichter für die Nomina auf -tus eine Vorliebe gehabt zu haben scheinen, cf. COLLIN, ALL 13. 1904. p. 459. Es geht aber nicht an, mit COLLIN hierfür ausschließlich metrische Gründe⁹⁴ verantwortlich zu machen. Wie bei Tacitus wird auch der pathetische Stil der hohen Dichtung eine Abneigung gegen die vulgären tio-Nomina gehabt haben. Dazu kommt, daß die Nomina auf -tus eine zurückweichende Altertümlichkeit sind. Archaismen sind der Dichtung aber immer willkommen zwecks Erreichung einer gewissen Feierlichkeit. SCHUBERT⁹⁵ sagt treffend, daß der Endung -us der 4. Decl. „quidam antiquum et ponderosum“ zukomme. Wie dieses „ponderosum“ zu verstehen ist, zeigt BR. CHRISTIANSEN⁹⁶ p. 215: „Die Stimmung des u und o erinnert an die Stimmungen tiefer Töne, an Trauerfarben, an schwer Lastendes, Dumpfes, breit Wuchtendes ...“ Zugleich erkennen wir hier den Grund dafür, daß Tacitus dem Worte luctus „Trauer“ den Vorzug gibt vor maeror. Es ist eben möglich, in Lauten zu malen, in das u hüllt sich nach CHRISTIANSEN „der Feierton der Klage, das Reich des Dunkeln und seine Ahnungen und seine hoffnungsfernen dumpfen Bedrückungen“. Es gibt auch ein u der maiestas⁹⁷, das bei der Geburt des tu-Suffixes Pate gestanden und die damit gebildeten Nomina befähigt hat, auf das Übersinnliche hinzuweisen.

§ 74. Es ist schon verschiedentlich betont worden, besonders von MAROUZEAU, Notes p. 150 f., cf. auch BENVENISTE p. 97, daß die Nomina auf -tus vielfach zu reflexiv-intransitiv-medialen Verben gehören, sie bezeichnen einen Vorgang oder Zustand im Gegensatz zu den tio-Bildungen, die zu transitiven Verben zählen und eine Handlung ausdrücken. Das ist der bekannte Gegensatz von Vorgang, Zustand einerseits und Handlung andererseits, wie ihn z. B. DELBRÜCK, Vgl. Synt. II (1897) p. 420 lichtvoll geschildert hat, cf. motus „das Sich-Bewegen“: moveri, motio „die Bewegung“: movere; pastus „Nahrung“; pastio „Fütterung“; tinctus⁹⁸ „das Untertauchen, Untergehen“ im Gegensatz zu emersus „das Emportauchen“, aber tinctio „die Taufe“. Dieser Gegensatz von Vorgang und Handlung ist besonders gut zu

⁹⁴ Die sollen natürlich nicht geleugnet werden, cf. z. B. BOEGEL a. a. O. p. 156, Thes. I 637, 81 über Lucr. III 381 und besonders J. R. KÖNE, Über die Sprache der römischen Epiker. 1840. p. 98: für exercitus und exercitum müssen die Casus von agmen eintreten. „Daher kommt es, daß wir bei Virgil unter mehr als 100 Beispielen nur 9 für exercitus, alle übrigen für agmen finden.“

⁹⁵ De Lucretii verborum formatione. 1865, zitiert bei CAREWOLFF, De Lucretii vocabulis singularibus. Diss. Halle 1878. p. 23 f.

⁹⁶ Die Kunst des Schreibens, 11. Aufl., Leipzig 1939.

⁹⁷ Österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Anzeiger Jg. 84. 1947. pp. 151 ff.

⁹⁸ Nach COLLIN, ALL 13. 1904. p. 460 sind die Nomina auf -tus im Spätlatein ins neutrale Geschlecht übergegangen und uns jetzt als Feminina erhalten, cf. besonders p. 469 f. Daher span. tinta „Tinte“; ascensa (= ascensio), „in ascensa domini“; ascensus und Neutr. ascensum. Anders USENER, Götternamen pp. 373 ff.

beobachten bei den Nomina unserer Kategorie 2, wo es sich ja z. B. um naturhaft gegebene Entwicklungsvorgänge handelt: *auctus* „die Vermehrung, das Wachsen“; *augēri*, aber *auctio* „die Auktion“; *abortus* „der natürliche Vorgang der Fehlgeburt“, aber *abortio* „der menschliche Eingriff in diesen natürlichen Vorgang, die Abtreibung“⁹⁹. Der Wechsel der beiden Suffixe darf wohl in eine Zeit zurückdatiert werden, wo der Glaube an den Schöpfergott noch lebendig war und die Grenzen zwischen Natur und Gottesmacht noch nicht verwischt waren (cf. oben § 50), so daß die Gottesmacht als der Natur überlegen aufgefaßt wurde. Alles „naturhaft“ Gegebene ist daher letzten Endes ein *donum dei* im Gegensatz zu dem von Menschenhand Hergestellten, und das war wohl der Mutterboden, in dem die beiden Suffixe ursprünglich verwurzelt waren.

§ 75. Kasus von *tu*-Stämmen sind im Idg. auch vielfach als Infinitive etc. dem Verbsystem angegliedert worden, cf. für das Ai. *BENVENISTE* pp. 90 ff., für das Keltische *VENDRYES*, *BSL* 42. 1946. p. 81, und für das lateinische *Supinum ERNOUT*, *Philologica* pp. 213 ff., sowie *BENVENISTE* p. 100 f. Die von *BENVENISTE* p. 91 f. angeführten Beispiele aus dem Ai. zeigen, daß der Ausgangspunkt dieser Verbalkonstruktionen bei denjenigen Nomina auf *-tus* zu suchen ist, die gemäß ihrer Bedeutung zu einer unserer Kategorien gehören, cf. p. 92; *AV. XVIII* 4, 63: *á yāta no ghrān havír áttum* „revez dans nos maisons pour manger l'oblation“. Hier sowie in *RV V* 36, 1 *índro yó vásūnām ciketaḍ dātum* — „Indra qui s'entend à donner des biens“ haben

⁹⁹ Das war wohl die ursprüngliche Verteilung, cf. noch *rēptātus* „das Kriechen“ (z. B. der Schnecke) mit der im *GEORGES* genannten Stelle: *illa (infantium) per manus et genua reptatio Quint. I* 12, 10; *repulsus*, *-ūs* „Zurückprallen“ (des Lichtes), Wiederhall von den Felsen; aber *repulsio* „Abwehr, Widerlegung“. Die oben berührte „religiöse Abwärtsbewegung“ wird wohl auch unser *tu*-Suffix in ihren Strudel hineingerissen haben, d. h. die dem Suffix von Haus aus zukommende transzendente Funktion wird im Laufe der Zeit vielfach verblaßt sein, so daß *ti*-Formationen an seine Stelle rücken konnten. Hängt damit die Beobachtung von *PORZIG*, *Namen* p. 362 zusammen, daß sich die Bildungsweise auf *-ti* besonders im Gebiet der feierlich geformten Rede ausbreitet? Im Lat. werden *-tio* und *-tus* vielfach promiscue gebraucht, z. B. bei *Cicero hortatio* und *hortatus*, *compressio* und *compressus*, *progressio* und *progressus*, *venatio* und *venatus*, ebenso bei *Caesar interitio* und *interitus*, *excursio* und *excursus*, *transitio* und *transitus*, *dominatio* und *dominatus*, bei *Livius comploratio* und *comploratus*, cf. dazu z. B. *COLLIN*, *ALL* 13. 1904. p. 458 f. mit Lit. in A. 2. Eine weitere Verschiebung der ursprünglichen Verhältnisse vollzog sich folgendermaßen. Man hat für die *ti*-Stämme eine Vorliebe für die Komposition beobachtet (cf. besonders *BENVENISTE* pp. 109 ff.), daher der got. *tu*-St. *wahstus* „Wachstum“ neben dem komp. *ti*-St. *us-wahts*. So stand auch im Latein. ursprünglich neben *casus* ein *occasio*, neben *actus* ein *circumactio*, *iactus* neben *coniectio* etc. Auf dem Wege der Analogie stellte sich nun neben *occasio* auch ein *occasus*, neben *circumactio* auch ein *circumactus*, neben *coniectio* ein *coniectus* etc. Auf diese Weise ist die lat. Sprache um eine sehr große Anzahl sekundärer komponierter *tu*-Stämme bereichert worden, wie denn auch sonst reichlich Gelegenheit gegeben war zur analogischen Neubildung von *tu*-Stämmen, cf. z. B. *agitatus* bei *Macrobius somn. I* 20, 7: *natura ignis semper in motu perpetuaque agitata est*; an *despectus* konnte sich ein *contemptus* anschließen, *ictus*, *tactus*, *flictus*, *morsus* gehören eng zusammen, brauchen aber nicht von Anfang an nebeneinander gestanden zu haben.

wir es mit einem zu Kategorie 3 (Nahrung, Vatergott) gehörigen Substantiv zu tun. Man vgl. auch aus dem Lat. Pl. Persa 318 : sine ire pastum, wo man von einem „quasi-supinum“ sprechen kann, insofern kaum zu entscheiden ist, ob der Schriftsteller wirklich das Supinum, d. h. eine dem Verbsystem angehörige Form brauchen wollte, oder einfach ein abstraktes Substantiv auf -tus, cf. ERNOUT, *Philologica* p. 215. Wichtig ist der Aufsatz von G. LANDGRAF, *Der Accus. des Zieles nach vocare und hortari*, ALL 11. 1900. p. 103 f., wo er zeigt, daß diese Art des Supinums besonders in der juristischen Sprache zu Hause war, cf. Hor. Ep. II 2, 67 : hic sponsum vocat, hic auditum scripta. So findet sich auch *ciere* mit dem Supinum in der alten Formel *herctum ciere* = *divisum provocare*, zur Erbteilung auffordern, Cic. or. 1 § 237. Das sind ebenso wie Sall. hist. 3, 48, 17 M. *neque ego vos ultum iniurias hortor* alles Ausdrücke der Rechtssprache, die in unsere Kategorie 1 gehören. Als Musterbeispiele vergleiche man noch Pl. Men. 458 : *Essum neque vocantur neque vocant*, ib. 836 : *me in silvam venatum vocas*. Ter. Phorm. 311 : *Ego deos penatis hinc salutatum domum devortar*. Caes. b. g. I 30, 1 : *Totius fere Galliae legati ad Caesarem gratulatum convenerunt*. Häufig ist auch die Wendung *aliquam nuptum dare*, cf. KÜHNER-STEGMANN II, 1. 1912. p. 722. Das Umbrische liefert den in unsere Kategorie 1 gehörigen Ausdruck der Sakralsprache : *avif aseriato etu* = *aves observatum ito*. Solche und ähnliche Fälle konnten als Muster dienen für mancherlei Neubildungen. Im großen und ganzen macht aber das lateinische Supinum den Eindruck einer bereits erstarrten Bildung, und diese Erstarrung gilt für die *tu*-Stämme des Indogermanischen überhaupt. Was E. F. BRUCK¹⁰⁰ vom Fehlen eines einheitlichen Kultur- und Rechtszustandes in den homerischen Epen sagt : „Die Zustände der Urzeit sind bereits überwunden, aber die ältere Schicht leuchtet wie bei einem Palimpsest noch durch“, das gilt in gewissem Sinne auch von den mit dem idg. Suffix -*tu*- gebildeten Nomina.

¹⁰⁰ Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. 1926. p. 74.

Religion and Magic among the Isneg

Part III : Public Sacrifices

By MORICE VANOVERBERGH C. I. C. M.

Contents :

I. The Săy-ám

II. The Pildáp

I. The Săy-ám

The *săy-ám* is by far the most important act of the Isneg cult *, not only because it lasts so long is attended by such large crowds and accompanied by so much singing, but even more because it is the only one that includes the *tontón* rite. Around this rite all other ceremonies, both those that precede and those that follow, converge as around their center. The *tontón* is regarded by the Isneg as the nucleus of the *săy-ám* and its most distinctive rite. This was forcibly brought home to me by a remark made by some of my young christians, when I taught them what they were allowed to do and from what they had to abstain in the matter of native ceremonies. Supposing the sacrifices of the Isneg to be similar to those of the Kankanay and other pagans, in which the slaughtering and offering of animals is the most important part, I was inclined to consider the *tontón* rite as something of little or no consequence. To this, however, they strongly objected, asserting that it was their most characteristically pagan observance, and that if anything was to be abandoned from among their former practices, the *tontón* should certainly be the first, as it was their most solemn act of veneration for the *anito* and the most sacred rite, not only of the *săy-ám*, but of the whole Isneg cult.

Normally, a *săy-ám* should be performed : after taking an enemy's head ; when entering (*maguné-*) a new *binúron* (a house with walls made entirely of timber), lest one or more of the children die ; at the time of the doffing of one's mourning apparel ; and on sundry other occasions, mostly

* MORICE VANOVERBERGH, Religion and Magic among the Isneg, Part I : The Spirits, see *Anthropos* 48. 1953. pp. 71-104 ; Part II : The Shaman, see *ibid.* pp. 557-568.

left to the discretion of the well-to-do. But the *săy-ám* is by no means held at all these occasions, and the reason is not far to seek, for the feeding of great crowds of people for several days in succession depends more on the contents of a person's granary than on his good intentions. The enormous expenses incurred by the family in whose house it would be offered prevent its being held often, even on occasions when it would be considered obligatory under more favorable circumstances. To give one example, coconuts that have become tabooed (*lapát*) at the time of the death of one of their owners, become *inúkas* (loosened, — which means that living beings are again allowed to partake of them), at the *săy-ám* that accompanies the *abóbāt* ceremony (doffing of one's mourning apparel). Now it very often happens that these coconuts remain *lapát* and are allowed to rot, simply because the relatives of the deceased perform the *abóbāt* ceremony without offering a *săy-ám*. In fact, I assisted at one *abóbāt* where no *săy-ám* took place. The sacrifice was a mere *pildáp*, very short, with few attendants, and without either singing or *tontón* rite.

On the other hand, rich men offer a *săy-ám* once or twice a year and even more often (*aragsăy-ám*), for no other apparent reason than that they possess sufficient means and desire to show off before their countrymen.

Sometimes, to lighten the burden, two or more persons who inhabit the same settlement *manlannás*, i. e., they celebrate a *săy-ám* together — not simultaneously, but one by one or two by two in immediate succession. Such an arrangement allows them not only to be of assistance to one another in bearing some of the expenses, but also to shorten the duration of each particular *săy-ám*. It also affords one other not inconsiderable advantage, viz., as the guests eat and drink for several days in succession without having to move around very much, their appetites are apt to become surfeited, and once a man is quite drunk, sleep is of more interest to him than continued eating and drinking. Should the inhabitants of a village agree among themselves to offer a *săy-ám* in this fashion, nobody may refuse to do his share lest he be *pánis* (which in Iloko means "odd, out-of-step") and one or more members of his household become sick (*napánis*).

Usually the *săy-ám* lasts from one to five days, and continues night and day without interruption. The shortest possible *săy-ám* lasts one night and one day; the longest might be five days, though that is comparatively rare. Some of my informants told me that it might be prolonged one or more days beyond the fifth day, but I do not believe that any of them ever witnessed such a long *săy-ám*. Even the ordinary ones are not very common. They were probably referring to the joint *săy-ám* celebrated successively by several persons in the same village.

The attendance is always very large, as invitations are sent (*maxapát*, *apatán* : to invite) not only to the neighboring settlements but also to distant villages whose inhabitants are not at enmity with the people who perform the ceremony.

The most important guests are, of course, the shamans. A certain number are always invited (*managnáwa* : the man who invites a shaman

to come and exercise her function), although only one of them plays the role of chief shaman at a *šăy-âm*. These shamans (*dorarâkit*) prepare themselves for the occasion by selecting the necessary amulets, as has been stated in a previous article (see *Anthropos* 48, 1953, p. 564). Nor do the other invited guests fail to look for the most useful amulets, although their chief concern seems to be to appear in all their finery (*pagsu-suât*, *araruwât*). They don their best clothes and cover themselves with all the ornaments possible, all of which will be fully described in another paper (*Annali Lateranensi*, in print). Here I merely mention the following as of special importance:

A crown of flowers of the *saxapâw* threaded on a string. The *saxapâw* is a vine with large, blue, papilionaceous flowers which are shaped somewhat like the bill of a bird of prey.

An *aximpaximpâw*, or crown of purple flowers, known as *batónit* (from the Spanish *botones*: buttons, *Gomphrena globosa* L., the globe amaranth).

A large quantity of *alimpúnăy*, or false hair.

Flowers of the *lumlumâni* (*Leea* sp.), a vitaceous bush with red fruit; a *pagsu-suât* which is tucked into the headband by old men, but especially by the *ménal* (braves who have killed enemies).

We might mention here an Isneg custom connected with the above objects, viz., loading a child born at the time of a *šăy-âm* with all possible *araruwât*, lest it die a premature death.

The following are the amulets especially coveted by the people who attend a *šăy-âm*:

The *amanyá* (*Hyptis capitata*, Jacq.), a labiate herb which, if placed on the head, prevents people from getting drunk.

The *sialút*, a very small herb that grows in forests. It keeps people from getting wounded in a scuffle — an occasional fight being not at all uncommon among a crowd of drunken Isneg. When a man gets out of control and wants to attack people he is said to *nagnasá*.

The *anlo-găy*, a creeping herb with small leaves growing in forests. It keeps other people from fighting with its possessor.

A piece of the root of the *aplát*, a tree with very rough leaves (*Ficus* sp.). When mixed with the ingredients used for chewing betel, which the Isneg always carry with them, it preserves them from all harm.

The *rótob*, a small herb that grows in forests and is useful to people who have an adversary attending the same feast.

The *masélăy*: a small herb that grows in forests and keeps people awake during the entire night. By preventing them from getting drowsy it enables them to follow all the rites and ceremonies with a clear mind.

A piece of *tartár*: reeds or branches of trees that are caught among the boulders in the rapids of a stream and are held there, bobbing and dancing in the running water. The Isneg wrap this in a piece of cloth and take it along in order to be kept awake during the *šăy-âm*.

Guests on their way to where the *šăy-âm* is held pick up *măgit* herbs, which they find along the road, and tuck them into their headband. On their arrival at the house of their host, they put these at the place of the *toutón*.

Sometimes one or several of the guests select special amulets in a spirit of mischief or for the purpose of playing a practical joke on the others. In my opinion, mishaps that occur at the time of a *săy-ám* are due to natural causes, but no Isneg would be inclined to agree with this. When people come to grief at a *săy-ám*, the Isneg looks for a supernatural explanation. To him this is the rule. A natural cause would be the exception. However that may be, these are the amulets used for the purpose:

The *taxarantát*, *anrantát* or *rantát*: a rather small herb with small white flowers, that grows in forests and causes the floor of the house to collapse.

The *pugláy*: a common herb, some ten inches high, that is placed on a girl's head to cause her to become *napugláyān* ("with headband loosened"), which is done in fun.

It may happen that among the invited guests there is one who has refused for many years to enter the village of the host, because one of his friends once died there. To overcome his reluctance, such a person must be persuaded by the gift of a jar, in remembrance of his deceased friend. This is called *magbaliwān* by the Isneg.

Something similar takes place in the case of an invited guest who was an enemy of the host in bygone times. On arriving he *managdān* (stays at the foot of the ladder) and refuses to enter the house, perhaps for several nights in succession — my informants said, for as many as ten nights — until he is given a precious jar in token of reconciliation. When one who has not been invited comes along and decides to join in the celebration, he is said to be *maranaān*. Such conduct is not considered an intrusion, because on such a festive occasion all friendly guests are welcome.

I might mention here what happened to a certain *Madúmăy*, long since dead, who dreamed one night that a *săy-ám* was being celebrated not far away. He started out in the dead of night, but became demented along the way. Arriving at the village where he supposed the *săy-ám* was being held, he began at once to burn down the houses. The people of the place put a stop to this nonsense, however, by killing him on the spot.

The only spirit known to celebrate the *săy-ám* is *Padagsá-*, who is said to offer them continually. Other spirits are content to attend those celebrated by human beings. Among these may be mentioned:

Matu-nálān, who is always the first to arrive.

The *Talám*, who dwell in dense forests. All of them attend, but as soon as one starts home the rest go with him.

The *Warăyyá*, who are favorably disposed toward the Isneg. They come only when they hear the sound of the *xansá* (timbrels), and will not stir unless they hear the beating of these instruments.

Umun-unúd, who wants to kill everyone in the house while the shaman performs her *maxanito*.

Tánad and his sister *Taguttút*. *Tánad*, who is mute, waits outside for his share while his sister enters the house.

The *Umáraw*, who stay near the house waiting to receive their share from the hands of the *dorarákit*.

Inalí, a young girl, who expects beads from the *dorarákit*, and breaks out laughing when she gets them.

Básin, who wants nothing for his share but a chicken, i. e., the *kadu-duwá* (soul ?) of a chicken.

Sakkád, who lives at Parpariyá, on the other side of the Cordillera Mountains, towards the province of Ilocos Norte. If he receives nothing he throws stones at the people.

Karábi, who causes the men to quarrel all the time if he is not given an offering of *inapúxān* (betel for chewing) at the beginning of a *săy-ám*.

Linád, who causes those *dorarákit* to go mad who fail to give him his share of the meat, even if his own shaman is performing the *maxanito* at the time.

Simbagán, who kills one of the inhabitants of the house if he receives nothing.

When the people of Awan, west of Bayag, celebrate a *săy-ám*, they must give the first share to the spirit *Sināt* who lives there, otherwise many of the guests may die.

Besides the above, a few female spirits accompany the shamans and possess them at the time of a *săy-ám*:

Padamá.

Kulinaw, a frequent attendant.

Si-lúbān, who causes her shaman to dance as soon as the *maxanito* begins.

Agipáw, who brings sickness to her shaman if she does not receive her share.

Meanwhile, the owner of the house where the *săy-ám* will be held must provide himself with everything necessary for the occasion. A good many things were on hand, of course, even before the invitations were sent out, e. g., sufficient rice to feed the guests for the entire duration of the *săy-ám*, a plentiful supply of jars filled with *bási* (an alcoholic beverage obtained from the juice of the sugar cane), the necessary animals, etc. But if anything is still lacking this is the time to provide it, for once the guests have arrived there is no further opportunity for such tardy arrangements. To gather all the articles needed for a *săy-ám*, including the animals for slaughter, is called *manalisubná*.

Let us now have a look at the house where the *săy-ám* is to take place. In order to render the subsequent description of the various rites less involved and to avoid numerous and lengthy digressions, I shall try to present a picture of the house as it appears when the celebration has reached its climax, although in so doing I shall occasionally have to anticipate since not everything is set in place at the same time.

Even at a glance and from afar, the casual visitor can note that something important is about to take place. This is evident especially from the *rassó*- (sometimes called *maringát* in this connection) or streamerlike deco-

rations seen dangling from every part of the floor. They are quite conspicuous as all Isneg houses are raised on posts. Each *rassó-* consists of two pinnae of a young coco leaf, knotted at the tips and stuck through the floor in such a way that it straddles one of the laths, the knotted tips protruding above the floor and the rest dangling below. *Inapúxān* (betel for chewing) is always inserted between the knot of the *rassó-* and the floor lath. These *rassó-*, though distributed all over the floor, do not greatly interfere with the movements of the participants as very little of them protrudes above.

Near the ladder we have the *binalbaláy*. This is a flimsy structure built on the ground in the shape of a triangular prism standing on its apex. It consists of three stalks of bamboo, split at the top, which serve as posts, and an equal number of bamboo stalks which rest in the clefts and connect the three upright members together. *Inapúxān* is placed on top of each post.

Then there are the *adás* sedges (*Scleria* sp.), attached somewhere to the ladder of the house. These sedges, whose leaves have very sharp cutting edges, are always used for the purpose of hurting and driving away all evil-minded spirits that might venture to interfere with the activities of the Isneg or cause them harm. It is easy for human beings to avoid contact with these sedges, but the spirits are assumed to be less keen-eyed (i. e., the evil-minded ones, of course ; no Isneg would ever dream of hurting any of the good *anito*).

The interior of the house presents an even more festive appearance. Besides the aforementioned *rassó-* knots, which are not especially conspicuous, we find a few other *rassó-* hung on either side of the door. We also notice two *sasabláyān* or long tusks of a wild boar attached to the wall somewhere in the middle of the house, and used by visitors for hanging up their pouches, hats and other belongings.

The gaudiest decoration of all is the *lapdáy*, i. e., pieces of clothing, blankets, tapises, etc., intermingled with *gampír* or ribbons, about three feet long and some two inches broad. These are hung all about the house, leaving no doubt as to the solemnity of the occasion. The *lapdáy* are set in place as soon as the *tontón* rite has been performed.

Then there is the *waldáy*, seat of the spirit *Gororónān*, which plays a very important role in the *tontón* ceremony and calls for a more detailed description. Though the *rassó-* hanging through the floor are considered to belong to the *waldáy*, the main body of it is gathered into one mass and hangs -- whenever it is not actually in use -- from one of the tie beams, to the left of the door as one enters the house. At the time of the *tontón*, however, the *waldáy* is suspended in front of the door, from the tie beam that crosses near the center of the house, where it serves as a kind of canopy immediately above the *anontónān* stone, about which more presently.

The bulk of the *waldáy* is made up of the following articles :

An assortment of clothing -- as many articles as practically possible, but rarely exceeding ten. The more clothing used for this purpose, the richer the host is assumed to be, and that is of prime importance in the eyes of an Isneg. At least one of these pieces of clothing must be new, and either

this one or one of the others must be of some other color than plain white or blue. Among these we find *binakúl* blankets (white ones ornamented with figures of red and yellow birds), *dinaxét* blankets (with brick-red and other ornaments, at the edges and the seams), *săysăya* (called *asăysăya* at Bolo) or the highly prized men's coats (black, profusely ornamented along the borders), G-strings with varicolored patches at both ends, not otherwise used, etc. Some or all of these may be removed at the end of the *săy-ám*, but that is not the case with the other articles, which are allowed to remain at their customary place in the house indefinitely.

Pinnae of young coco leaves (*palátān*), some plain and others plaited into various shapes. These are used for decorating the *waldăy* as well as the *anontōnān* stone and the *páxa* or platform that is suspended from the ceiling over every Isneg hearth. Some of these plaited pinnae are made to resemble a dog (*sinan-áto*) or a cat; others a blanket or a bag; others again an iguana (*sinansilăy*), though these are rare as their manufacture is the secret of only a few shamans; and so on.

Several bamboo tubes from four to five joints in length, similar to the *tontón* (to be described presently).

The *sinolsolpannān*, a strip of bark about three feet long and some four inches broad. It may be taken: from the *pépăy*, a shrub with small ovate leaves that grows in forests; from the *kampón*, a common tree with large lanceolate leaves and round fruits; from the *ribnuwānan* (or *aribnuwānan*), a tall tree of the forest with small leaves; or from the *axámid*, a large tree with red fruit and many protruding roots and downward-pointing branches. To gather this bark is known as *maxalallá*. It is pounded into shape in the same way as a woman's G-string (to be described in Annali Lateranensi, in print), and colored red by rubbing it (*maxosó*) repeatedly with a mixture of lime and crushed roots from the *asumbá* herb. At either end are painted twelve round spots, three rows of four spots each. These spots are of different colors, some a brighter red than the background, others blue, others yellow (using the juice from the bulb of the *kúnig* or zedoary, *Curcuma zedoaria* [Berg.] Rosc.), etc. Each spot has a black dot in the center. The strip of bark itself, while as yet uncolored, is called *inarosó* or *arinosó*; in this form it is used as a part of the mourning apparel. When colored, but before spots are added, it is called *inaransó*, its most common name.

Short single joints of thin bamboo, cut on top so as to leave a tonguelike projection at one side. There are usually three, of which one remains empty, one is filled with dog's blood, and the third is filled with *bási* (an alcoholic beverage). These tubes are called *sinampatangó*, and are tied to a leafy stalk of bamboo grass with shreds (*rixí*) of very red cloth (*xarána*), which are passed through a perforation in the tonguelike appendage.

One or two halves of a coconut, which has been cut at one of the ceremonies that will be described in due time.

The *waldăy* is very sacred to the Isneg and may not be touched by anyone who does not belong to the village where it is kept, under penalty of having one hand greatly shrunken (*parián*).

At the time of a *săy-ám* the following objects are added to the *waldăy* and allowed to remain there indefinitely:

A *si-lóbo*, the round thick leaf of a vine (probably one of the Asclepiadaceae) that adheres to tree trunks.

A *lísig*, the fruit of some kind of tree.

A cluster of the *alimbolobólo* flower (*Saccharum spontaneum*. L.). It is added to the *waldăy* only at the first *săy-ám* that takes place in that particular house.

When the *waldăy* is not in use, a *ximranăn* (or *xumranăn*) is suspended next to it. This is a new red *bána* jar (earthenware) containing *maxadilo* beads, and one of the places where the spirit *Anlabbán* is supposed to reside. The *ximranăn* never leaves the house, except when the owners move. In that case they offer a *pildáp* sacrifice and take the *ximranăn* with them to their new abode, so that *Anlabbán* will accompany them there. This jar is used in time of sickness, as has been stated in a former paper (see *Annali Lateranensi* 14. 1950. p. 278). It is also placed down near the *anontónân* stone when the *tontón* rite is being performed.

The *aggarobónân*, the abode of the spirit *Gárit*, is placed under the *waldăy* when the latter is not in use. It consists merely of a short joint of bamboo from which protrudes a long spear. It is used as a prophylactic, as has been explained in a former paper (see *ibid.* p. 277).

The *susuwé*, the sharp sliver of bolo bamboo that has been used to kill one of the hogs sacrificed at the time of the *săy-ám*, is stuck in the roof above the *waldăy* where it is allowed to remain indefinitely.

The *tontón*, sections of a bolo bamboo (*Schizotachyum mucronatum*. Mack.) four or five joints in length (or about the height of a man), open at the top and closed at the bottom. To knock out the nodes on the inside, the Isneg use an *ursúd*, which may be a spear without barbs or sometimes a very strong stalk of bamboo grass. One of my informants said that in his village they use a *balábag* spear, whose detachable head has two barbs, one longer than the other. The spirits *Sákit* and *Inulnáy*, together with the female spirit *Xabáwân*, have their seat among the *tontón*. *Inulnáy* may stay elsewhere in the house, but he is never absent from an Isneg home and he claims his share whenever some dainty morsel has been obtained by the people of the house. After the *tontón* and the *ursúd* have been used at the *săy-ám*, they also are hung up in a horizontal position somewhere near the *waldăy*.

Other objects placed near the *waldăy* will be mentioned in due time.

The *anontónân* stone (called *balikaldág* in one Isneg story) is a large, flat, hard boulder, occasionally speckled, that has been taken from the river bed. It always rests on the floor near the wall, to the left of the door as one enters the house and immediately under the *waldăy*. It accompanies the *ximranăn* jar wherever it goes. When the family moves to a new abode it goes with them. At the time of the *tontón* rite it is moved to the center of the floor and placed down on a mat immediately under the *waldăy*. Anyone who dares to sit down on the *anontónân* stone becomes *mabárut* (very thin).

Before describing the different rites of the *săy-ám* in detail, I shall say a few words about the *amadínān* tree and about the singing.

The *amadínān* or *pinádin* is a large tree that stands in the immediate neighborhood of every Isneg settlement, and in which the tutelary spirit of the settlement is supposed to reside. The tree has large, protruding roots (probably *Ficus* sp.) and the ground at its base is littered with earthenware offerings made by the ancestors of the Kumaw people. At various times offerings are made at its base (*anugnadán*), e. g., blood, *bási*, the liver of a dog, heads of dogs, etc. All such offerings are known under the name of *sugnád*. One or more *danlá* (*Cordyline terminalis*, Willd.) are usually planted at or near the *anugnadán*. Everything around the *amadínān* is sacred, and a person who takes anything from there becomes thin (*mabárut*), as in the case of the desecrator of the *anontónān* stone. Anyone who throws stones at either the *amadínān* or the *anugnadán* is certain to become sick (*mabal-siān*). It is said that a daring individual once shot at this *amadínān* and that it appeared like a burning field, without however emitting any smoke. In some places, e. g., in Musimut, the *amadínān* itself is called *anugnadán*, and the place at the base where the offerings are set down is called *panugnadán*.

Here are a few names of tutelary spirits who dwell in the *amadínān* : *Da-nág*, *Ginadúlān* and *Sadáw*, whose abode is unknown to me.

Bumétān, who probably has his tree somewhere along the Baliwanan River.

Gusúgus, at Bayag.

Pamgatán, a female spirit, at Sabangan near Bayag.

Dámaso (the Spanish form of a Christian name), at Tanglagan, northwest of Bayag.

Nagrurunáwān, at Banan, north of Bayag. He formerly had many companions but is now alone.

Mani-dám, a female spirit, at Natbáng, on the other side of the river from Bayag.

Magabúna, at Darras, east of Bayag.

The famous *Paluggatán*, *Xanlăyában* or *Xonlăyában*, at Kumaw, north of Kabugaw. He is a very powerful spirit who drives away smallpox.

When sweets are offered to spirits connected with the *amadínān*, one of the following prayers (texts obtained from Umila, an Abbil man) is recited :

Ne ma- uwámo abulbulón pinádin dīnaami ad-adanniyān.

Here, this is yours, companion of the *pinádin*, do not approach us.

Ne ma- uwámo maggiyán ka póton amadínān ta

Here, this is yours, (you) who stay on top of the *amadínān*, so that *umánnakami ya al-alakkán*.
you come to have pity on us.

At the time of a *săy-ám*, the youngsters present indulge in singing (*magdėwas*) at intervals throughout the whole ceremony, sometimes inside, sometimes outside the house. The strophes are sung alternately by boys and girls, one of them intoning the melody (*magbuyát*), the others continuing

in chorus (*magábăy*). The singers sit or stand in groups. Sometimes a row of girls stands facing a corresponding row of boys (among the Kankanay they all face in the same direction), and all place their arms across the shoulders and around the necks of their companions to either side of them.

Experienced singers are called *daldallán*. These are found more often among the boys than among the girls, though the reverse is true among the Kankanay.

Texts of Isneg songs will be published in another paper.

After all the inhabitants of the house have provided themselves with the customary amulet, the *taxalinád*, a herb with small, red, beadlike fruit and small roots, the *săy-âm* begins. It is strictly required that each member of the family be present, lest the absentee be made sick by the spirit *Battó*. There would be no remedy for that other than to offer another public sacrifice. The ceremonies may begin at any time, but preferably in the afternoon; they always end on the afternoon of the last day. They may be arranged, roughly, into five groups: on the first day, the *maxanito* and the sacrifice of the first dog; on the last day, the splitting of the coconuts, the *tontón* rite, the dances and the sacrifice of the second dog, which concludes the *săy-âm*.

The *dorarakit* are the first to get busy. One of them stands up and the spirit *Gatán*, speaking through her mouth, expresses his desire that nothing necessary for the fitting celebration of the *săy-âm* be lacking, so that all *anito* (spirits) may attend. By this time the shamans will have finished preparing the *rassó*- and plaiting other pinnae of young coco leaves into the shapes of dogs, etc., as has been explained before (above p. 239).

Then the chief *dorarakit* prepares herself for the *maxanito*. She spreads her mat near the door, as close under the *waldăy* as possible. Then, with the assistance of other shamans, she puts everything in place:

On the corner of the mat next to the *waldăy*, a small *xúsi* jar containing the *tammád* or *bási* which is under the care of the spirit *Maglimát* and is reserved for the shamans, for the *anugnadán* at the *amadínán* tree, etc. No men are allowed to taste it except those who must take part in some special rite where *bási* must be drunk. This jar may be a *pudúpud*, a *bumtán*, a *taxoyán*, a *xăyán* or any other kind of small *xúsi*. It will be opened after the first *maxanito*, for the ceremony called *ramanán*, i. e., the shaman who performed the rite drops *inápúxăn* (betel for chewing) into it, draws some of its contents, spills a few drops as a libation, tastes it and then offers a drink to the other *dorarakit*. But at the time of which we are speaking the jar is still closed. One of the *dorarakit* anoints it on the outside with a mixture of oil and *dípas*, a small herb that grows along brooks, and places *inápúxăn* on one of the handles.

Next to the jar of *tammád*, a coconut shell containing *tagawtăw*, a mixture of *bási* and coconut meat, as an offering to the spirits. After the *săy-âm* this shell will be placed at a spot along the road leading to the place where the inhabitants of the village get their drinking water.

On another corner of the mat, an *aligmamán* basket containing several herb amulets, betel nuts, betel leaves, an *agapúxăn* (receptacle of lime), some

beads, some *ambusáw* (strings of beads), and the usual assortment of shells (*pallín*). During a *săy-ám* the spirit *Binināl* occupies these shells and strikes deaf any guest who fails to hold them up to his ears.

Next to the basket, a plate and a jar. The plate contains a whole assortment of beads of all kinds, called *bassón* in this connection. The jar must be red and unused, either a *bána* (for cooking, at Bayag) or an *amotó* (for storing drinking water, in other districts). It contains a small amount of water, an *ikó* (woman's knife) and one bead (of any kind), and is covered with a red cloth. In Bayag, however, there is no bead and instead of being covered with a red cloth, a string of red beads strung on *agús* or fibers of the *manlino* vine is tied around the neck of the jar. (The *bána* used at Bayag has its own earthenware cover, while the *amotó* used elsewhere has none.) The spirit *Maranán* sees to it that this jar is in position; if it were not he would bring sickness to the *dorarákit* in charge. If someone gets exceedingly drunk during the celebration, one of the shamans performs the *pasăyáw* ceremony for him, i. e., she picks up the jar and passes it around the body of the stricken man in the same way that she handles her *sinísín* plate at the *maxanito*.

To the other objects on the mat is added a small pig, securely tied (hence its name, *binálud*). The *binálud* will be killed (*isusuwé-*) inside the house with a *susuwé-* (sliver of bamboo) after the *săy-ám*, and the meat distributed to the shamans. The singeing necessary to clear away the hair is done under the house, immediately beneath the spot where it was tied. This is called *manarsít*. Everything else is done inside. Next to the pig the shamans fix the *aldig* by its four corners; this is an *ísín* (four small bundles tied into one large one) of palay, which becomes the property of the *dorarákit* at the end of the *săy-ám*. They also place there a *buráyo*- or cluster of flowers of the coco palm. The next morning they will tear this *buráyo* to pieces and throw the shreds against the wall of the house at the gable end. Then they will gather them up again and each participant will take a shred and tuck it into his or her lower garment (the men into their G-string, the women into their tapis), in front about the waist.

In other places the small pig is called *sinanán*. It is kept tied directly under the *waldăy*, and the meat is consumed not only by the shamans but by all the members of the family and their relatives, after the other guests have left.

In certain villages this *sinanán* has been kept tied for some time before the *săy-ám*, and it is slaughtered and consumed on the evening before the guests arrive, i. e., on the day before the *săy-ám* begins, the *dorarákit* having come early for the purpose. In this case a large hog is slaughtered the next morning after the guests arrive and the meat is eaten by all before the *săy-ám* proper begins. I assume that this is done only at a very solemn *săy-ám*, because at more modest celebrations only one large hog is killed, after the dancing that follows the *tontón* ceremony and before the offering of the second dog.

While everything necessary is being placed on the mat, one of the *dorarákit* puts *binurikān* (a piece of betel leaf), a whole betel nut and some lime at the foot of the ladder and also at the corner of the hearth.

Another shaman plants a *saróxan* in the ground, somewhere along the edge of the yard (near the fence if there is any). This *saróxan* is a section of a stem of bamboo that has been split at the top into many narrow strips. These have then been spread apart and plaited into the shape of a funnel. The *saróxan* holds a *bána* jar, covered with a red cloth and containing a quantity of water and a whole string of beads (*ambusáw*). Around the neck of the *bána* are wound three strips of cloth, black, white and red, all twisted together. A pinna from a young coco leaf is tied to each strip of bamboo in the funnel. The *saróxan* must never be omitted lest the owner of the house become crazy. After the *săy-ám* it is removed and the red cloth and strips become the property of the *dorarákit*.

Inside the house an *anónān* is suspended by four strings of *inaransó* (similar to the bark strip used for the *waldăy*; colored red but without spots) from the center of the tie beam that crosses the house. The *anónān* is a small plate or *sibsibá* (smaller than a shaman's *sinisin*) containing *bási* and *inapúxān*. The *anónān* is not removed from its place until the next *săy-ám*, when it is taken down, provided with fresh *bási* and *inapúxān*, and hung up again.

When everything is ready, the shamans *magdadló-* (from the stem *dalló-*), i. e., they dance in silence around the mat. Each holds a small bundle of palay in one hand, while in the other some carry a *xinalăyxăy* spear (small and with a fixed head, provided with three barbs on either side), others carry a shield (*kalátag*) and still others a headax. In some districts each *dorarákit* holds a spear, a headax and an assortment of shells (*phallin*).

After the procession the chief *dorarákit* takes her place upon the mat and prepares for her trance. The men immediately start beating the drum (*lúdăg*) and timbrels (*xansá*) in unison, slowly at first but at a gradually accelerating pace. The men (in some districts either men or women) beat the drum with the flat palm of the left hand and with a *pitó-* (a wooden stick, or sometimes one of the larger bones of the arm or leg of a slain enemy) held in the right hand. The women beat the *xansá* with the flat palms of both hands, or when their hands are sore, with one or two pieces of cloth twisted into a knot. The drum and timbrels are always played together (*magábăy*, a term used for any combination of musical instruments), and whenever one stops they all stop. The timbrels, however, give the signal; they are the first to begin and the first to stop. These instruments are played almost continuously during the *săy-ám*, except of course while the shaman is reciting her piece, and at the time of the *phakkăw* (shouting), when the men are shouting about their brave deeds and splitting coconuts. The people in the audience (*amaráw*) take turns at beating the instruments, but an occasional pause is observed when the players are tired.

The following is a prayer that was recited by a *dorarákit* at Bolo, at the beginning of the first *maxanító* of a *săy-ám*, as she held a cup of *bási* drawn from the jar of *tammád* and poured it out of the window of the house. The text was given me by Uwil, a Bolo man:

Némān *o din Dererémān* *o anóxān* *a* *baró yuxán*
Give me, please, Derereman (a spirit), a drinking cup which is new ?

na ilanítān isagaddán.
the heavenly people.

She repeated this three times, stopped pouring *bási*, then continued :

Némo o din Dererémān o anóxān a baró yuxán na ilanítān isagaddán.
Give me, etc.

This was also repeated three times. Afterwards she started dancing on her mat, went into a trance and began wiping her face with her hands : the *kadudawá* (soul) of her late brother Balansí, who was possessing her, was weeping because he was separated from them all. Then one of the other *dorarákit* asked her :

Ta anná turánka sumánit ?
Why do you weep ?

She replied (speaking for Balansí) :

O ta naisínanā- kadaăyó alakkánko ya ababbínko
Yes because I am separated from you ; I have pity upon the child of mine
wa kukuwaán dăyá tólăy napaannă ya biyăg năyá an-ană-ko se dăyá
whom fool the men ; how is the life of the child of mine and of the
wawáxiko ?
brothers of mine ?

The other *dorarákit* replied :

Maggaldiddin ya an-ană-mo.
She is happy now (?) the child of you (a girl called Damaya).

Then the first shaman (speaking for Balansí) said :

Ală-ko yān ta alakkánko ya an-anuwă dăyá tólăy
I take that one because I am sorry on account of the practising of the men
kagína.
upon her. (This meant that the child would die.)

It may happen, though very rarely according to my informants, that a *dorarákit* in her trance *magtanăyaw*, i. e., she grasps a headax and would use it to kill everyone around her if the people did not wrest it from her. Such a shaman dies within one hour.

While the *dorarákit* is busy with her *maxanito*, a woman (either married or single ; not a widow, nor necessarily a shaman) takes a plate filled with *bási* in which a betel leaf and a betel nut (without lime) are floating, descends the ladder and places it on the ground under the house so as to have the tip of the betel leaf pointing upstream (with reference to the stream that flows near the settlement). While going down she talks, as if dictating, to some imaginary companion (*kabulbulón*).

About this time one of the shamans places *inapúxān* on one handle of each jar of *bási* in the house. Some of these jars are large *dordori* containing *takán* or old *bási*, which may have been kept for years (*nadadaxúnān*) because it could not be drunk under pain of sickness (*mabalsiān*), before either a death occurred or a *săy-ám* was celebrated in the family. To the *inapúxān* she often adds either *limbuwán* (a rather tall herb that grows in the forests) or leaves of the *abábin* (a herbaceous vine that climbs up coconut palms), in order to prevent the men from quarreling during the festivities. Sometimes she also tosses *tagáwid* herbs into one of the jars for the same purpose.

Other activities of the shamans at this time include :

The anointing with coconut oil (*maxipu*) of the head, little fingers and little toes of all the inhabitants of the house, both men and women, and of all old women and children present.

One of the *dorarákit* goes around with a little plate full of small beads, giving two or three to each little girl present. Cheap beads of one kind or another are also thrown, one through each window of the house. No one may pick them up. These beads are called *lappá*.

About the middle of the *maxanito* some of the young girls go to fetch young coco leaves (*magkípat*) and present them to one of the shamans, who selects one and leaves the others. She holds it while the girl who brought it fits it into a crown called *xiniráy* or *inagriyán*. This is done by slightly indenting the leaf all along its stem to make it supple and then bending it into a circlet. When the *xiniráy* is finished it is placed on the head of the *dorarákit* who performs the *maxanito*, and is later on added to the *waldáy*.

The following are a few prayers recited by one of the many *dorarákit* at the *maxanito* of a *săy-ám*. All texts were obtained from Lampa, a Dangla man :

Diyā- maxan-anito no dīnu iddé to ólo.

I do not *maxanito* if you do not give a head.

Diyā- magpalpaliwān no dīnu iddé to tulán.

I do not let (the spirits) pass if you do not give a bone.

Diyā- a magba-ba-nán no dīnu iddé to appát ta dapán.

I do not talk if you do not give four legs (i. e., a hog).

Xikká táyo- xikká bannóg xikká anú- xikká balúd.

? flying high ? bannóg ? chicken ? Balud (name of a person). (The *bannóg* is supposed to be a spirit who takes the form of a large bird and flies away with anybody he wants to kill.)

Diyā- magpalpaliwān no dīnu iddé awitán.

I do not let (the spirits) pass if you do not give a rooster.

Diyā- magmotomóton no dīnu patáyán to xoón.

I do not speak if you do not kill a sow.

Día dumandandán iáw wa dalaxétān lu-sáw-o wa xi-xi-nán

Do not approach, you, Dalaxétān (spirit), I am loath to hear of

maranlimát buma-lán.

(people) always drowning (when they) cross wading.

At the time of this first *maxanito* the most important rite is, of course, the sacrifice of the first dog (*áto*; *áso* at Bayag). A man cuts its neck (*magkaddág*) with a headax, inside the house near the shaman's mat (*nagkaddaxán*, i. e., the place where they *magkaddág*), and the blood is gathered in a coconut shell. If there is a sick person in the house, the blood-smeared headax is taken by a shaman and rubbed over the body of the patient. The *susuwé* (sliver of bamboo) with which the small pig is killed will be used in the same way.

If the *săy-ám* takes place on the occasion of an *abóbāt* (doffing of the mourning apparel), some blood is smeared on the trunk (*kabán*, not genuine Isneg; or *lakása* — in Spanish *la casa* = the house, but probably from the Spanish *caja* = box) containing the best clothes of the deceased, which have had to remain unused up to now.

When the blood of the dog has been gathered up, two men proceed to the *amadínān* tree to offer (*manugnád*) the *sugnád* (gift). One wears a blanket over his head and holds a coconut shell partially filled with blood from the dog and a large earthenware cup of *bási* from the shaman's jar. The other carries a headax and a set of *sinampatangó*- (described above p. 239), one of whose three tubes is filled with blood, the others being empty. When they reach the *anugnadán* at the base of the *amadínān*, the man with the blanket puts down the coconut shell containing the blood and presses the stalk of the *sinampatangó*- into the ground so as to leave the three tubes hang down into the blood of the shell. Then he fills the two empty tubes with *bási*, spilling some of it into the blood, adds *inapúxān*, and recites the following prayer, the text of which was given me by Pulog, a Dangla man:

(U)mánnā- pē	padpadalénān	ka adú wa amómān
I come	now to introduce (literally: bring on the way)	much speech
bannán	ka Nagkarradán	(u)mánko ipanapánal
(prayer ?) of the natives of Nagkarradan	(name of a town), I come	to place
ballán	kan láwat daddalánān.	
the stick across	the road (of their speech ?).	

I suppose this means that the prayers receive increased power of impetration from these offerings through which they pass. The Kankanay have a somewhat similar method of rendering a thing sacred: when a mother takes her first bath after the birth of a child, she lets the water wet an object that has been dedicated to the spirits before it reaches her body.

After this the two men drink the rest of the *bási* and *maxaroróy* (shout), as is done at the *tontón* rite.

In some districts one of the men carries a headax and a coconut shell containing blood of the dog mixed with *bási*, while the other carries some sort of receptacle filled with *bási* and the *sinampatangó*-. In other districts this ceremony is performed only after the dog has been cut to pieces, and three small pieces of the lung (*baxá*) are added to the blood mixed with *bási*. In this case the receptacle is a small earthenware plate instead of a coconut shell.

Meanwhile, those who remain in the house hang a set of *sinampatangó*- with the *waldáy* (as explained above on p. 239), and one of the shamans takes a *xupán* (coconut shell plate), fills it with a mixture of blood and *bási*, adds an *inapúxān* and places it on the ground under the center of the house.

At Darras, near Bayag, there is a spirit called *Limpăyăn*, to whom some blood of the dog and some *bási* must be offered, lest he lead the hogs intended for killing into the bush and make it impossible for the men to catch them.

Before cooking the meat of the dog, they cut off three small pieces, the *sárab*, spit them on a sliver of bamboo or something similar, roast them over the fire and fasten them into the wall or at some other place outside the house. This is known as *manárab*.

To women dog meat is taboo.

Later, the head of the dog is brought to the *anugnadăn*, as an offering to *Xanlăyăban*, together with a young leaf of the coco palm and half a coconut. These three items are the *inaráran*. This is done by men, sometimes by many of them. They hang everything on the tree except the head of the dog which is laid on an earthenware plate and set down on the ground. Afterwards they *magpakkáw* (shout, publishing their brave deeds) if they are old men; or they *maxaroróy* (shout as is done in the *tontón* rite) if they are young men.

In case an enemy has been killed, they bring his head instead of the dog's to the *amadinăn*. It is likewise laid on a plate, but this is placed into a funnel-shaped device on top of a bamboo some nine feet long (plaited and shaped as explained above on p. 244), and the base of the bamboo is stuck into the ground. The whole thing is known as the *agbăyúxān* (place of the *băyug*).

Sometimes, instead of cutting up the body of the dog and eating it, they bring the whole body, not merely the head, to the *amadinăn* and hang it (*isab-it*) up in the tree by means of a hook with a double crook, one of which is caught to a branch of the tree while the other holds the body of the dog. The dog, called *băyug*, is left there till it decomposes.

In some villages the head of the dog is claimed by the *Ibăygán* spirits, under penalty of death. In this case it is placed on the ground together with a small coconut shell containing a little *bási*, somewhere between the yard and the adjoining forest.

When this first *maxanito* is finished, two *si-ráxon* or coconut shells containing red *sinali* (very small beads) and *ballón* (bark similar to the *inaransó* of the *waldáy*, but uncolored and cut into small pieces) are fixed to the outside of the house at the height of the tie beams, one at the gable end and the other at the opposite end. Then the chief *dorarákit* takes the plate of *bassón* from her mat and gives each of the other shamans from one to three beads, keeping the rest for herself. In other places these beads are distributed to the *dorarákit* at the end of the *săy-ám*.

Where the *săy-ám* lasts only one day and there is only one large hog, the animal is slaughtered after the dancing ceremony and after the jars of *bási* have been opened for consumption. Meanwhile the guests must be

satisfied with chicken and dog meat (wherever the latter is eaten; in any case only by men). Usually however, the *săy-ám* lasts longer, and as the Isneg eat two or three, sometimes even four times a day during a *săy-ám*, hogs are slaughtered and *bási* is distributed much earlier. Therefore, before proceeding with the description of the other rites of the *săy-ám*, I shall here say a few words about drinking, the slaughter of animals for food and the cooking of the food at the *săy-ám*. To avoid needless repetitions I shall either take as typical example, or at least include, the ceremonial drinking, the slaughter of the large hog and the cooking that immediately follow, in that order, the dancing on the last day.

While the first jar of *bási* is being opened (*mampút*), the following prayer, the text of which was obtained from Uwil, a Bolo man, is recited:

Umad-adăyyókăyo na maggiyăn kiyá lawaxăn ta dīnu pē
 Go away (you) who stay in the world so that you do not
uwaán ka magkaabóăn dăyá ibannan ta mansinta ma- pē na
 cause to quarrel (when drunk) the natives because we fear to
masibănor no uráda ya magkaabóăn ta dīta na magbásol
 be clubbed when they begin to quarrel so that we do not commit a fault
kadăyá ibannán mansintada na magkaattăyăn kiyá
 against the natives, we fear that they kill one another, they and (literally :
xakkántada na paiyăn
 with) those that are not our relatives.

Then somebody pours a little *bási* into a coconut shell, adds *inapúxăn*, and sets it on the ground under the center of the house. This is known as the *talimbátug*¹. In the meanwhile one of the men draws some *bási*, spills a portion of it and recites the following prayer, the text of which I obtained from Uwil, a Bolo man:

Ippăyko yo inalabsăn séno xakkánkăyo na magbabáwi no middănkăyo
 I hand the inalabsăn jar so that you do not be sorry if you are given
na ilanităn kiyó inunágna na ba-bási dăyá ibannán.
 (you) heavenly ones of what it contained (namely :) *bási* of the natives.

Then they drink the *bási*.

Sometimes one of the shamans *manaxalomá*-, i. e., she sprinkles coconut oil mixed with *taxalomá*- herbs, which she has pulverized beforehand, so that the men will not become drunk and quarrel. According to my informants these herbs are known only to the shaman and she mixes them with the oil surreptitiously. This is probably an open secret.

If the men make too much noise with their shouting during the celebration of a *săy-ám*, one of the shamans pounds *tarapítap*, a low-growing herb found in forests, and sprinkles it over the people so as to insure quiet.

¹ At Musimut, a row of stones in the yard, called *balatád* at Dangla, goes by the name of *balđtug* or *talimbátug*.

If not only one here and there, but all the men feel sleepy even in the daytime, they are said to be *nasóyap*, i. e., asleep during the *săy-âm*. (The usual Isneg term for "sleeping" is *matúdog*, while in Bontok Igorot and in Kankanay the ordinary term is *masóyep*.)

It may happen that one of the out-of-town guests, as the Isneg put it, "dies" for three hours (swoons?) and then revives again. Such a man is said to be *masáin*. An ordinary sickness would be called *mabalsiân* (sick through the machinations of a spirit) or *magadggân* (fever).

As soon as the *tontón* rite is over, a few of the men cut three or more short tubes from a large bamboo, fashioning them much like the aforementioned *sinampatangó*-, except that they perforate not only the tonguelike projection but one of the sides as well, exactly as is done with the *patangô*-(a musical instrument, to be described in another paper; Annali Lateranensi, in print). These tubes are tied with just any sort of string to an *ambusáw* (string of beads) which contains at least one large bead and is attached at the other end to a stalk of bamboo grass about two feet long. The entire combination is known as *arúyog* or *anúyug*. In Bayag however, where the bamboo tubes are from five to eight in number, more slender and about eight inches long, it is called *dallúyon*.

When the dancing is finished, a man known as the *manóg* goes around filling the tubes with *bási*, up to the small hole in the side. All present must drink once, and only once, by sucking the *bási* through the small hole at the side of one of the tubes. When everyone has drunk, the *arúyog* is added to the *waldáy*. It must be renewed at the next *săy-âm*.

Whenever a large hog is to be killed, it is let loose a little before the men, who are armed with spears, start in pursuit. The wilder the hog, the larger the number of men. The man who first throws his spear at any hog is called the *mamúkaw*. If the *mamúkaw* misses his aim, the others, called the *manalbát*, try their luck. They keep on until the animal is brought down. They singe the hog over a fire that has been built in the yard and scrape the body until it is completely clean. Then they carry the whole carcass into the house. At this point everyone except the men in charge must leave.

The chief butcher wears on his left arm a kind of bracelet, consisting of a string with either one *búnót* bead (a precious bead), or in some places, two or three large *maxadilo* beads. The first cut, which may be no more than a mere dent, must be given with the left hand (*asixídan*). After that he may proceed as usual. The so-called *sillá*- must be separated from the animal first. This is a broad strip of hide and fat, consisting of a ring around the neck (the *kaltáy*) extending in a wide strip the entire length of the back to the tail, and divided lengthwise into three parts by two parallel slits.

Let us first see what is done with the *sillá*-. It is put with the *waldáy* as soon as it is cut out, and there it remains until the end of the *săy-âm*. Then a shaman takes it down and places it in a timbrel (*xansá*) that rests on a mat. After walking around it three times, she cuts it up into small pieces which she returns to the timbrel. If there is a sick child in the house, the *kaltáy* is cut up over the child's neck. Some of these pieces, the *apág*,

are about as large as one joint of a man's finger; each man receives three of these. The others, the *púpug*, are a little larger; the women, who receive their share last, are given a somewhat greater quantity of these.

Now we return to the butcher. He opens up the hog (*maglúyan*) and takes out the intestines, which will be cleaned by one of the men after the *sáy-ám*, then cooked and eaten after all the other meat has been disposed of. The liver (called *ábig* in this connection) is placed on the shelf above the hearth, whence it will be removed at the end of the *sáy-ám*. After taking out the intestines, the butcher cuts the carcass into two parts across the waist (*manga-bón*). After this the other people are permitted to reenter the house.

When he begins to cut the animal up into small pieces (*magtupá-*, also said of cutting up dogs and chickens into bits), he mixes an entire section of the stem of the *palanípān* (a kind of rattan) with the pieces of meat. This *palanípān* is later thrown away without further use. The shamans' share is put aside on a mat where it remains until the *sáy-ám* is over, then it is placed in a basket and all the *dorarákit* form a circle and walk around the basket. After that one of them distributes (*magimúlǎy*) the raw meat to her companions.

It may happen that after the distribution of the *púpug*, the women's share of the *sillá-*, a large quantity of meat and *bási* still remain. In this case the owner of the house does not permit his guests to depart but keeps them until the bulk of the provisions has disappeared and one of the men has prepared the intestines. After these have been consumed everyone except the nearest relatives takes his leave. The latter stay until the last morsel is gone. If the owner of the house has a married sister she is given a thigh of the hog, *talinabáw*, to take home to her husband. Presents of meat may also be given to the other relatives.

The rice which must be cooked and eaten with the pork is kept in large *xúsi* jars. If there is an abundance of this cereal, some of it is put aside (the *lásin*) and stored in a *bakóba-* or dried calabash, to be cooked and given to those guests who for one reason or another may not eat pork. In this case some other kind of meat, e. g., fowl, is prepared for them. Rice may not be taken from any of these jars until *inapúxān* has been placed inside. Furthermore, it must always be withdrawn (*mani-dúl*) by a shaman.

The first portion of rice extracted from one of the jars must be cooked by a *dorarákit* in a small *bánaa* jar on the cover of which she has placed *alólaw* herbs. While this is being done she recites the following prayer (text obtained from Pokol, a Bayag man):

To di ibinǎymi daǎyó ta akkánkǎyo rumibaribu- kadaxami
 That which we distribute to you so that you do not trouble us,
 (u)madǎyyóǎyo maggiyán ki sirát akkánnu patagónon ya nadakás
 go away you who stay in the bush; do not feed those (that have) a
 an-ánatna.
 bad face.

After the rice has been cooked, the *dorarákit* shifts the small jar to a corner of the hearth. The contents remain untouched until the *sáy-ám* is over.

When the cooks have finished their work, everything is brought to the *pad-ón* of the house (the part of the floor which is raised above the rest) where it is made ready for distribution. The portions (*sugnád*) of rice and meat are wrapped in large leaves (*taxidón*), e. g., of the *táma-* (*Macaranga tanarius* [L.] Muell.-Arg.), the *intatakón* (an acaulescent plant), etc., and distributed, one *sugnád* to each person present (*nasugnadán*, served). This may be repeated several times. At Bayag, however, these portions are called *tagtág*, and they are distributed but once, namely, after the ceremonial drinking. At the end of the *săy-ám* the departing guests are given from one to three *sugnád* to take home to the members of the family who could not be present.

A number of small portions of rice and brains of the hog are wrapped in pinnae of young coco leaves which have been plaited into small four-cornered receptacles. These squares, called *pinatúpāt*, are cooked and then some are placed on the *waldăy* as an offering to the spirit *Anlabbân*, others on the *páxa* shelf, over the hearth, for the *Pilăy* spirits. They are never consumed by men.

At some time during the *săy-ám* each *dorarákit* throws (*magwarsí-*) a small piece of cooked meat and three grains of rice through one of the windows of the house as an offering to the spirits. While doing so they pronounce the usual formula: *Ne uwámo . . .* (Here, this is yours . . .). All the shamans present must take turns performing this ceremony one after another.

Besides rice and meat, *linaxókog*, a kind of doughnuts, are also prepared for those who participate in a *săy-ám*.

The next important ceremony, the splitting of coconuts, takes place on the morning of the last day of the *săy-ám*. This is where the *ménal*, i. e., braves who have killed one or more enemies, come into their own. One of them will already have caused a sensation, upon his arrival at the start of the *săy-ám*, by his extraordinary and very conspicuous headgear. He has an *ambusáw*, a string of beads — including some large white beads made of bone — wound around his headband. (Under ordinary circumstances the *ambusáw* is worn by women as a necklace.) This is called *magpudúl*, and only one man, the most renowned among the braves, is allowed to appear in this headgear at the time of a *săy-ám*.

A certain quantity of ripe, dry coconuts (*aráy*) are brought in to serve as *labbân*, i. e., coconuts to be split during the *săy-ám*, and the braves, sometimes up to twenty in number, prepare themselves for this ceremony. It is performed in honor of *Anlabbân*, the tutelary spirit of headhunters. The handling of these coconuts, as well as the redistribution of the *rassó-* (cf. above p. 238) around the house, is the privilege of the *ménal* alone.

Now the braves stick their *dúlaw* (a bunch of feathers, to be fully described later) into their headband and take their headax in hand. Each in turn must show his skill by cutting an *aráy*, still enveloped in its outer husk, into two parts at a single stroke. This needs much practice and no little strength, but they always succeed, according to my informants.

But before proceeding to split the *aráy*, the *ménal* must first *magpakkáw* (literally: to shout), i. e., in a loud voice he relates his former deeds of bravery:

how many persons he killed (such and such — without mentioning all of them; men and/or women — giving fictitious names), where he killed them, etc., laying special stress on the fact that he killed so many at one stroke or in one day. Meanwhile all the bystanders keep silent so that nothing will escape them. If the *ménal* possesses the head of a slain enemy, the several *pakkáw* become simply uproarious. For samples of *pakkáw*, I refer the reader to a later paper.

When through with his recitation the brave gives the stroke (*maglabbán*, *labbanán*); the men present immediately rush toward the split coconut and scuffle for possession of the meat, while the women shout in a very high pitch (*maxáyáyá*). This *áyáyá* of the women (no man ever does it) is heard quite frequently and lends a distinctively festive character to the whole celebration. The women *maxáyáyá* whenever a group of guests comes in from another village, whenever a dog is being killed, whenever the carcass of a hog is brought into the house to be cut into pieces, etc., and we shall hear it again at the *tontón*. There is no modulation of the voice in the *áyáyá*; it is just a sequence of *la la la la* ... pronounced in rapid succession in the same uniform tone and pitch.

While the meat of the coconut is being consumed, the two halves of the shell and husk are hung up in front of the door, and another coconut is handed to the next performer by one of the braves. Afterwards, just before the *tontón*, one or two of these halves will be added to the *waldáy*, to be occupied by the spirit *Anlabbán*. This ceremony continues until all the *ménal* present have had the opportunity to tell the world about their heroic deeds and to prove their strength by splitting the nuts.

It is said that at every *sáy-ám*, at the time of the *pakkáw*, one of the braves becomes possessed (*mataiyán*, i. e., mounted) by the spirit *Anlabbán* as he starts splitting the nut. When *Anlabbán* comes down from his seat in the *labbán*, the split coconut which was attached to the *waldáy* at a previous *sáy-ám*, and possesses his man, he (*Anlabbán*) is said to become very strong, and the man whom he rides starts trembling, gets very red in the face and behaves exactly like a shaman in her trance. If something untimely occurs, e. g., if the children start laughing just as the man seems to feel the first symptoms of possession, he may become so excited that he becomes fully possessed (*mataiyán*) at once. Such things bring on the same result in shamans who are preparing to go into a trance at a *maxanito*. This would tend to show that the nerves have a good deal to do with it in both types of possession.

The spirit *Xélud*, *Axélud* or *Taxólud*, a hunter who lives in the bush, is especially invoked by the *ménal* at the time of the *pakkáw*, and *inapúxān* is offered to him. Another spirit whose name is sometimes pronounced by the men at this time, as well as by shamans who *maxanito*, is *Nakáyānān*.

In many places, even in villages as far distant from one another as Bolo and Bayag, the men who *magpakkáw* often recount the story of the famous battle of Dinongdóngān, where the earth was drenched with the blood of their enemies, whom they robbed of all their possessions.

As soon as the *pakkáw* is over, the all-important *tontón* rite begins. Everyone must be present for this. The preparation of the *tontón* themselves is the first step, and this is the duty of the young men. They take a quantity of light bolo bamboos, which have been brought to the yard before the *sáy-ám*, clean them thoroughly, cut them into equal lengths (*tabtáb*) of about four or five joints each, and remove the plugs as described earlier (above p. 240). While this is being done, one of the braves *magpakkáw*, as in the previous ceremony.

About this time the spirit *Sinangiyáyan* sometimes makes himself heard through the mouth of a shaman as follows (text obtained from Umila, an Abbil man) :

Xa xa xa atánkami anó ma- pē umán sumāyasáyaw adaáyó wa
Ha ha ha we are here, they say, coming to overshadow you
pagganitowánān xa xa xa.
 among whom the *maxanito* is practised ha ha ha.

When the *tontón* are ready, a mat is spread on the floor of the house, directly under one of the tiebeams and as near the center and opposite the door as possible. The *anontónān* stone is placed upon the middle of the mat, and not far from it the *ximranán* jar mentioned previously (above p. 240). Then the bulk of the *waldáy* is taken from its customary place near the door and suspended from the tiebeam, directly above the stone. After this a red rooster (*kawitān*), the *lálou*, is brought in and securely tied to the tiebeam, directly above the *waldáy*. At the end of the *tontón* rite, this *lálou* will be let loose but nobody will dare kill it, unless it has been attacked by cats etc. In other districts it becomes the property of the chief shaman. The specific amulet for the *tontón*, which must be placed somewhere close by the above-mentioned objects, is the *axab-abbú*, a rather short herb that grows in forests.

Before the real ceremony begins, two of the *tontón* are furnished with *inagirgiráy* or *agirgiráy* (probably one of the Brassicaceae; it grows along brooks and is used as a vegetable). One of these is handed to a man, the other to a woman, then the two walk around the mat once in a sort of dancing way, holding the bamboo tube.

After this preparatory ceremony, the *ménal* distribute the *tontón* to their fellow braves. There may be up to twenty braves, and each receives one *tontón*. The leader, the owner of the house, attaches a *saxabán* (a string of beads usually worn around the headband by the men) to the upper part of his *tontón*. In some districts he adds an *abunót*, i. e., a man's headband, slightly above it. One of the other *tontón* is decorated at the top with white flowers of the *talaxóta*- tree.

Now a shaman, the *maxalanína*, steps upon the mat, dances for a little while, then mounts upon the stone where she continues dancing and *maxáyáyá* (shouts, as above) until the ceremony is over. Meanwhile all the men grasp their *tontón* with both hands, surround the shaman and, when the first thump has been given by the leader, pound the stone (*manontón*) together for about half an hour. They continue this without pause, with

either a light or a heavy stroke and at a comparatively slow pace — somewhat faster than that of pounding rice in a mortar. And all the while they *maxaroróy* (shout) in unison: *xaró ro ro ro ... o xo ...* The repeated *ro* sound is uttered in the same uniform tone; at the *o* the voice rises to a much higher pitch; at the *xo* it is moderated almost to a low, short groan. This is done not only during the *tontón* rite, but also at the *amadínān* tree, as explained earlier (above p. 247), and when an enemy has fallen in a head-hunting expedition.

At the beginning of the *tontón*, a group of women — anywhere from three to six or more, and they need not be shamans — *managăytăy* for a short while, i. e., holding one or more spiny *pallin* shells, taken from the *aligmamán* basket of the shaman, together with a headax and a head of palay in the left hand, they walk around the men in silence and throw rice kernels (*baggăt*) among them.

All except the dancing *dorarakit* and the men who *manontón* are supposed to keep quiet at this time, but the rule is often disobeyed. If the noise gets out of hand the dancing shaman taps the stone forcibly with one foot to remind the people of their duty. The warning is always at least temporarily effective.

Although this ceremony lasts for about half an hour, and the men are constantly striking their bamboos on the comparatively small space reserved for the dancing feet of the shaman, her feet are never hurt or even touched, according to most of my informants. A few rascally youngsters told me, however, that they probably are, but that she stoically dissimulates.

At Bayag, immediately after the *tontón* rite, one of the shamans sits down beneath the *waldăy* and beats a timbrel for about another half hour. This is called *manarsăr*.

When the *tontón* is finished, a *dorarakit* takes an empty red *amotó* jar (one used to store drinking water) covered with a red-and-black-striped kerchief and proceeds to the place where the people of the house usually pound their rice. Here she places the jar in the mortar and pounds it to pieces. Then she gathers up the *talabtáb* (the potsherds), and the torn cloth, and stores them in her *aligmamán* basket. They remain there until the end of the *săy-ám*, after which they will be wrapped in a piece of cloth and taken to the *amadínān* tree.

Another shaman *manarúxān*, i. e., she makes a *lagubbá* by twisting together one red and one blue piece of cloth, winds it around the neck of a *bána* jar containing a little water, an *ikó* (women's knife) and a string of beads, and sets the whole thing down somewhere in the front yard of the house.

The Isneg understand perfectly well that the exertions of the men at the *pakkáw* and at the *tontón* entitle them to some relaxation, especially since the *săy-ám* is supposed to be a joyous celebration. Therefore, at the end of the *tontón* rite they introduce the dancing ceremony (*manalíp*), which is a gay diversion and a source of great fun.

But first a few words about the *dúlaw* (compare with *duldúlaw*, the yellow feathers of the oriole). These are bunches of feathers of many colors,

to which are added the red leaves of the *danlá* (*Cordyline terminalis*. Willd.), green leaves of the *baliwliw* (*Ficus hauili*. Blanco) and the yellow and green leaves of the *subráy*, together with *adás* sedges (*Scleria* sp.), *angitáy*, *aggumrán* and other herbs. When not in use the *dúlaw* are kept in the *tabtabbút*, three small cuplike tubes which in turn are stored inside a single large joint of bamboo kept near the *waldáy*. Before the *pakkáw* begins, the *dúlaw* are taken down and removed from the *tabtabbút*, which are then placed in the *aligmamán* basket of the shaman. As soon as the dancing is over and the *dúlaw* have been put back into them, the *tabtabbút* are restored to their accustomed place.

Women never use the *dúlaw*, and among the men only the braves are allowed to wear a pair of them in their headbands during the *pakkáw* and the *tontón*. While dancing they hold their two *dúlaw*, one in either hand. The rest of the men, both young and old, are allowed to imitate them in this respect.

The *manalíp* (dancing) is performed by two persons, one man and one woman (*magábăy*), to the accompaniment of drum and timbrels. This accompaniment, together with the *ăyúb* (blanket) is obligatory in the *săy-ám* ceremonial dancing. On other occasions, when there is no such accompaniment, the dancing is called *maxăyáw* (not *magábăy*), *dúlaw* are not used and the *ăyúb* is not strictly required. The man extends both arms, one of which is covered with just any sort of blanket (*ăyúb*); the woman at first puts both hands on her hips, but afterwards also extends her arms. The man dances with a tripping step, moving about very quickly; the woman barely moves her feet at a slow pace. The movement of the man is in his legs, that of the woman in her body and feet. The dancing period is very short. At the end, men who carry no *dúlaw* may throw their blanket over the woman. The blanket is then handed to another man, and another couple does the same dance.

The man who dances first must hold a pair of *dúlaw*, and he also wears the *inirixir*, a kind of crown consisting of strips of red, blue, white and black cloth and an *ambusáw* (string of beads) all twisted together.

If the *săy-ám* is the first to be celebrated in that particular house the owner selects one of the *ménal* to be the first dancer, and presents him with a gift of clothes. This man, called the *magpatalíp*, may not don the clothes at this time but he must wear on each wrist a bracelet consisting of a string with one bead, in addition to crown and *dúlaw*.

After they have danced to their heart's content, they open a jar of *bási* for the ceremonial drinking and they slaughter a large hog.

Some time later one of the *dorarákit* takes the leg of a hog and strikes the chest of each one present, saying (text obtained from Lampa, a Dangla man):

Umánta pagbăyowán kaw wid pagbăybăyowán.

We go to make (you) pound (rice) at the place where rice is pounded.

Another offers either sweets or pieces of meat (in the text below it is meat), which have been impaled on a sliver of bamboo, to the *Pilăy* spirits who speak through her mouth (text obtained from Umila, an Abbil man):

Xixxixxi atánkami pē ta nólaw-ami a mag-agiyán kiyá dlan

Hee hee hee we are here as we are dizzy staying in the granary ;

āwán isá mǎyamǎyán umánnu din agká- pǎyán ka tanabgát na sinab-án
there is not one thing inside ; go please to place one kernel of strung

na baggát a ta-nán.

rice meat. (The *Piláy*, being guardians of the rice, call everything by that name ; thus, they call meat "meat-rice".)

The only ceremony of importance that remains to be performed is the slaying (*maninuláy*) and eating of the second dog (*naninuláyán*), in the afternoon. This is done without further ado, and definitively concludes the *sǎy-ám*.

The next morning the intestines of the *naninuláyán* are cleaned (*manúxi*) with a sharp sliver of bamboo, and afterwards cooked and eaten. The bamboo sliver must be kept in the house ; it is stuck in the roof, near the *waldáy*.

As soon as all the guests have left, the members of the family sweep the floor of the house with branches of *rimuwát*, a common bush, to drive the spirits away. Indeed, the house and the whole neighborhood are filled with *anító* at this time ; these are the *Dariwa-wá-* or *Waraiwa-*, who come to see if the *sǎy-ám* (or *pildáp*) has been performed according to the rules. If not, they bring sickness to the promoters of the event.

When the *dorarákit* have to cross a brook on their way home after a *sǎy-ám*, they put (*magbansi*) a small portion of pork, rice and sweets on one of the rocks, chew betel, then spit the juice upon these offerings, in order that evil-minded spirits may not decide to follow them.

Should a person who has attended a *sǎy-ám* in another town find someone sick at home when he returns, the patient is said to be *madupálán* on account of the one who was at the *sǎy-ám*.

I believe something should be said at this point about Isneg head-hunting. In the first place, a *sǎy-ám* is always celebrated after the taking of a head. Then, some of the *sǎy-ám* ceremonies, e. g., the *pakkáw* and the *labbán*, splitting of coconuts, have a distinctive head-hunting flavor. Finally, the *sǎy-ám* is always performed in honor of *Anlabbán*, tutelary spirit of head-hunters.

The practice of head-hunting (*manáyaw*) has of late years been reduced to a minimum, and real head-hunting expeditions are out of the question, thanks to the constabulary. Hence, almost all the information we have on this subject comes from tradition and the memories of the old men.

According to Isneg tradition, the enemies of the first men went by the name of *tuliyáw*, which is actually a personal name borne by Negritos, hereditary foes of the Isneg. At the present time enemies are called *idammán*. These include not only everyone who is not an Isneg, but in an even higher degree perhaps, the Isneg of other settlements. How the inhabitants of Karagawan and Nagbayugan, for instance, became the deadly enemies of those of Dangla, while others are regarded as friends is a mystery now even to the Isneg. Be that as it may, they carefully recognize the distinction between the two groups. Loyalty to their friends and dire enmity toward their foes are both deeply ingrained in them.

An enemy may be killed in one of three ways : in a man-to-man fight without witnesses (*maglammán*, literally : to hide ; to go out to meet the enemy at his own place is *rumútab*) ; attacking him unawares from ambush (*mananáb* ; to hide : *magsiró*- ; to leave it for the attack : *ibbuwát*) ; by organizing a head-hunting expedition in groups (*pumútul* - in Iloko this term means "to cut off a person's head").

Whichever of these methods the Isneg chooses to obtain his much-coveted trophy, he must make careful preparations and foresee every eventuality. Now, anyone acquainted with the mind of the Isneg will know that one of his primary concerns will be to acquire the necessary amulets before he starts out. These amulets are numerous, and he may select one or more of them according to his fancy or their availability. They are :

The *oldiyátan*, a small, round, hard and glossy piece of wood resembling a pebble. It is found on the ground surrounding the house, and a few specimens are still in the possession of old men. This amulet is supposed to be a spirit hiding under this shape. It is useful, not only to headhunters, but also to people who go into the forest, as it prevents them from seeing *tambólán* snakes. These snakes are red, with round spots on both sides that look like fire. They hide in forests and cause the death of whoever happens to see them.

The stem of the *sabágan*, similar to a stalk of bamboo grass but harder and more slender. It is cut up into small pieces, wrapped in a piece of cloth and attached to the protruding point at the upper part of the shield.

The *ammoxíd*, a common, small, whitish cryptogam with needlelike leaves.

The *sublá*-, a small herb growing in forests.

A branch of the *xallowid*, a common shrub. It is stuck into the headband of the man who brings up the rear in a marching file of head-hunters.

The *anipán*, a common creeping herb with white flowers. It keeps the head-hunters from getting sleepy, even at night.

The *básag*, a herbaceous vine that grows in forests. It brings success to the one that wears it.

The *paddúxăy*, a small herb that helps a man to defeat his enemy.

The *ápal*, a common creeping herb. It enables a pursuer to overtake his fleeing enemy with the utmost ease.

The *ama-gán*, a common creeping herb. After the death of one of the enemy, it causes the survivors to be easily frightened, so that the one who wears it has no difficulty in overcoming them.

The *aroróy*, a low herb that grows in forests. Head-hunters carry it in their pocket, to keep from getting hoarse at the *maxaroróy* (shouting).

The *taxalinád*, a rather low herb that grows in forests. It makes the bearer invisible to his enemies when he lies in ambush.

The *liwliwánān*, a common small cryptogam. It makes the bearer invisible to any *tanáb*, i. e., man lying in ambush.

When the Bayag braves used to go on head-hunting expeditions to the lowlands north of their villages, they had to pass near a large tree (*sapitán*) standing on the river bank at Ada-lán, between Bayag and Claveria in the

province of Cagayan. There they would rub their hands first on the trunk of the tree and then on their legs, repeating this a number of times and saying the while: "Stay here, fever, lameness, etc., so that we be healthy when we catch men."

Two amulets, used by the *Ilánit* spirits for the same purpose, are: the *saláyan* herb, for one who is wounded in a head-hunting expedition; and the *sikaláwan* herb. With the latter herb carried in the pocket, they need only sit down when they spy the enemy and let their spear and headax do the work all by themselves.

Besides the *Ilánit*, there is one other spirit that goes on the warpath on occasion. This is *Aranát* who does not even disdain to hunt men. He also wants to consume whatever food is in the possession of his fellow spirits.

The tutelary spirits of the enemies (*idammán*) of the Isneg are called by an identical name, *Idammán*, while the patron of all head-hunters is *Anlabbán*. Now, this is a puzzle to me and I do not quite know how to reconcile the two statements. If *Anlabbán* protects one group of Isneg head-hunters, is he not necessarily an *Idammán* to their Isneg enemies, and vice versa? But this double role of one and the same spirit does not seem to bother the natives in the least. *Anlabbán* is their tutelary spirit, and the patron of their enemies is an *Idammán*. They are completely satisfied with the two facts. It just adds one more element to the strangeness of *Anlabbán*'s case, discussed at some length in *Anthropos* 48. 1953. pp. 75-78.

One of these *Idammán* is a spirit who protects the enemies of the Bayag people. He lives in a forest at Pakká, north of Bayag and on the opposite side of the river. There is a large pool there and nobody may approach the place. All wood must remain untouched, whether for timber or for fuel.

Only two other spirits have ever been mentioned to me as having something to do with head-hunters. One of these, *Xanláyabán* or *Xonláyá-ban*, has been referred to before (*ibid.*). The existence of the other, *Óxo*, is somewhat problematical. His function seems to be to strengthen the vocal cords of head-hunters so that they may be able to shout the more lustily. Now, the *aroróy* (shouting) of the Isneg ends in the sound *o xo*, and I suspect that this is the origin of both the name and the bang; the spirit is just a later invention, which would be quite consonant with the Isneg mentality. The statements of my informants seem to corroborate this opinion: *Óxo* accompanies and helps head-hunters; he is in great favor with them; they know him by his call *óxo*, which he utters after a head has been taken, then the Isneg say *Óxo nánnu námín* (All say: *óxo*!), and they all say *Óxo*! This means, I believe, that they *maxaroróy*.

The following three prayers are addressed to *Anlabbán*:

In time of war, at the offering of *inapúxān* (texts obtained from Lampa, a Dangla man):

Iápugko ikáw Anlabbán ta umánnā- sidsidúnnā ta

I offer betel to you, Anglabbáng, so that you come to stand over me, because

lumawánkami daddán.

we go out presently.

Iápugko ikáw Anlabbán ta iyá-ya pagtaiyám.

I offer betel to you, Anglabáng, so that I be the one you mount (possess) — as at the time of the *pakkáw* and the splitting of coconuts.

At the offering of sweets under ordinary circumstances (text obtained from Umila, an Abbil man) :

Ne ma-uwámo Anlabbán umánmo labbanán da iapután
Here, this is yours, Anglabáng, come to cut the people of Aputan.

In connection with the *săy-ám* celebration the term *labbanán* is used for "splitting coconuts", but in this case it refers to human heads. Aputan is at enmity with Abbil.

In my remaining remarks on this subject I shall omit all reference to the first two methods of head-hunting, viz., man-to-man combat and attack from ambush. Anything worthy of mention in these methods occurs also in organized head-hunting expeditions, but not always vice versa.

When the Isneg go to invade (*manlanná-*) an enemy village, the first man to enter the village is called *bonóbon*. If the inhabitants resist the place becomes a battlefield (*babakdlān*) ; the invaders either win or lose.

In the latter case they run away, but one of their bravest men must *maggalowid*, i. e., he stays behind to cover their retreat by planting *túxa* (short sticks, sharpened at the top) all over the path along which the pursuing (*usíxan*) enemy must come (cf. the *xallowid* amulet of head-hunters, above p. 258).

A man who kills an enemy, whom one of his companions had already wounded but not fatally, is said to be *súkub*. If he kills two or more enemies at the same time or on the same day, he *maggábon*, a feat that is highly regarded among the Isneg. To kill only one is *magsinnáyon*.

As soon as an enemy falls, everybody *maxaroróy* (shouts, as at the *tontón* ceremony) and the head trophy is secured as quickly as possible. This consists of the upper part of the skull from just above the eyebrows, or roughly, the calvarium. The severing of this part greatly resembles the splitting of coconuts at the *săy-ám*, and the part that is severed, the trophy, looks much like the half shell of a coconut that has been split. The fibers of the outer husk correspond to the hair and the nutmeat to the brain. If the man is still living when his head is cut off, it is called *manarót* ; if he is dead, they call it *tabtabbán*, the same term used for cutting *tontón* bamboos into the desired lengths.

If the warriors have been especially successful and have obtained a large number of trophies, they are not obliged to bring all their booty home ; from three to five heads are considered amply sufficient. The rest may be left where the victims fell, or in one of the huts (*báwi*) where they passed the night while on the way to meet the enemy. If the number of victims is very large a few heads may be left in each place. To store them in one of the *báwi* is known as *mamágud*. In any case they must deposit them (*ibáyug*) in an *agbăyúxān*, i. e., a bamboo tube of which the upper part has

been slit and plaited into the shape of a funnel and the base stuck into the ground (cf. above p. 244). No plate is required, however. The Isneg are very practical and formulate rules according to the circumstances. As it would be out of the question to find plates along the road, an earthenware plate in the *agbăyúxān* is necessary only in the case of skulls which are brought home. One of the heads is always reserved for the *săy-ám* that follows the return of the expeditionary force, when it will be brought to the *amadınān* tree, as explained earlier (Anthropos 48. 1953. pp. 76-77). The *agbăyúxān* containing the other heads — on plates — are erected at once, along the path leading to the place where the inhabitants of the village get their drinking water. The spirit *Sinítān* helps the men in everything that concerns the *băyug* business.

When head-hunting was still practised by the people of Nagilian (near Bayag), one of the heads — or a piece of the skull if there was only one — had to be placed on a large stone found at Nagtangălāng, in the jurisdiction of Sangsáng, upstream from Nagilian. This stone is supposed to be the abode of a spirit, and the practice was observed in order that he might not take revenge by killing one of the warriors.

Successful warriors (*ménal*, braves) are much renowned, not only among their fellow citizens, but all over Apayaw. Friendly settlements always receive them with honor; hostile ones try to vilify them, but they fear them nonetheless and utter their name with awe. The *ménal* also enjoy special privileges: e. g., the right to be tattooed with the *andóri* (to be explained in another paper; Annali Lateranensi, in print); they handle the most important paraphernalia at the *săy-ám*; they alone are permitted to *magpakkáw* (shout, recounting their brave deeds) and to split coconuts on this occasion; they lead the dance whenever a *săy-ám* is celebrated for the first time in an Isneg house, etc.

Their fame grows steadily with the passing years, and warriors of a bygone era are credited with feats of extraordinary valor. To give but one example: Bitún and his younger brother Kalapáw (who was the more celebrated of the two) were both very tall and were completely successful in everything they undertook; they always killed all their enemies, even though unaccompanied by any other warrior; each could fell a tree at a single stroke, and so on. As may be readily understood, all kinds of stories are told and retold all over the district, and they are always listened to with the utmost attention. At Agnanammowán, for instance, a little upstream from Talongtong (near Dangla), something very memorable happened long ago at the union of three brooks: Three warriors came from different directions and met there, each carrying a head trophy. Their good fortune went even further, for each of them caught his food at the same spot and thus they were able to take their meal together. But allow me to reserve my store of Isneg stories for publication in another paper.

A few words here about peacemaking (*maglulúpa*). When the inhabitants of one village decide to make peace with those of another village with whom they are at odds, they merely summon (*magpalná*) them to their settlement

to attend a public sacrifice (either a *pildáp* or a *săy-ám*). The others understand the meaning of this invitation perfectly, and they accept the invitation, they take along with them a certain number of jars — not necessarily precious ones — called the *subád*. These they hand over (*magsubád*) to their former enemies, and receive a similar set of jars in return. The promised sacrifice must then take place, otherwise one of the people who live in the house where they make their entrance may die (be *matánsad*). After that they start the parley; the outcome is generally satisfactory to both parties.

II. The *Pildáp*

This is the second of the two public sacrifices which are offered by the Isneg in honor of the spirit *Anlabbán*. It is sometimes called "*săy-ám* of the poor", or *bitti- a săy-ám* (small *săy-ám*) to distinguish it from the *abăy a săy-ám* (big *săy-ám*), i. e., the *săy-ám* proper.

All the solemn ceremonies of the *săy-ám* (the *pakkáw*, *tontón*, etc.) are omitted; there is no great concourse of people and little or no singing. It does not last more than one day. The sacrifice of hogs is not obligatory, although it is allowed; the slaying of at least one dog and sometimes also of a chicken are sufficient.

From this it is easy to understand that a *pildáp* is offered much more frequently than a *săy-ám* and, due to the comparatively small expense incurred in its celebration, it is also more often obligatory. Thus, it must be held, not only when the economic condition of the natives preclude the holding of a *săy-ám*, but on other occasions also, e. g., when a family moves into a new house (*paglaakán*), when an adult has his hair cut for the first time, when some member of the household is afflicted with a severe illness, when enemies accept an invitation to a peacemaking parley, etc.

The rites that are common to both *pildáp* and *săy-ám* are usually performed in the same manner in both celebrations; hence, I shall confine myself to a cursory treatment of these common features, stressing only a few differences of minor importance. A much clearer picture of this type of Isneg sacrifice can be presented to the reader by taking concrete examples. Therefore, I shall describe in detail two *pildáp* which I was able to attend in person. I made notes on the ceremonies as they took place, although a few of them may have escaped my notice, especially in the first instance. We should bear in mind, however, that the Isneg have no written ritual and consequently the rites of *săy-ám* and *pildáp* are not always performed in precisely the same manner in different settlements. Each shaman has her own way of discharging her duties, and in public sacrifices the greater number of active participants results in proportionately greater dissimilarities.

The *pildáp* always begins in the evening, and ends either on the same evening or on the following day. Before the ceremonies begin, the shaman may recite the following text (obtained from Umila, an Abbil man), which is supposed to be a speech of the spirit *'Arân* talking through the mouth of the *dorarákil*:

Atānkami anó ma- pē kaw wo umān sumirpāt adaăyó wo
 Here we are, they say, you, coming to look at you who
sinanmaggoonanpāt ta ittókami ummān kiyá
 seem to be using four tubes (as *tontón*) because here we are like people that
makatagénap kadaăyó wa mamildáp.
 dream about you who offer the *pildáp*.

If the *pildáp* continues into the following day, the shaman may perform the *maxanito* either in the evening or in the morning. In case a hog is not being slaughtered, she must offer a chicken at the close of the *pildáp*.

The men leave the house to get the tubes and stalks of bamboo required for the *sugnád* or offering at the *amadínān* tree. On their return they kill a dog and collect the blood in a coconut shell. If there is a sick person in the house, the shaman touches the patient with the blood-smeared headax. The body of the dog is then thrown outside and singed over a fire ; finally it is brought back in and cut into pieces.

In the *pildáp* the *sugnád* may be offered either at the *amadínān* tree or somewhere in the bush. It consists of the three customary tubes, tied to a bamboo stalk with pinnae of a young coco leaf and *inarosó* bark, together with a coconut shell containing *bási* and from one to three pieces of dog meat (pork also, if there be any).

After the rice has been cooked, a portion of dog meat that has been spitted on a sliver of bamboo and roasted over a fire (*manárab*) is placed on each of three leaves, the *dalákăy*. One of these is put down somewhere near the door, a second near the hearth, and the third where the bystanders are gathered. They then proceed to eat and drink.

If there is a sick person in the house, some of the guests must leave for home at this point ; otherwise, if they all left at the same time, the patient would be *mal-iyátān* (would become worse afterwards).

The next morning they prepare and consume the intestines of the dog and drink some more *bási*, after which the rest of the guests take their leave. In case a hog has been slaughtered, two or three *sugnád*, i. e., portions of rice and meat for the guests, are distributed to each person present. The reason why more than one *sugnád* is given at the *pildáp*, in contrast with the single *sugnád* at a *săy-ám*, is probably because at a *pildáp* there is only one meal at which pork is distributed.

The first of the two *pildáp* at which I assisted personally was celebrated on the occasion of an *abóbāt*, when the Isneg change their clothes at the end of the mourning period. It was offered at Ampaw, and was performed in a much more serious manner than the second, held at Abbil, though the latter was the more complex and lasted the longer of the two. The shamans were possibly somewhat annoyed by my presence at Abbil, and probably thought that I would regard their activities as ridiculous. This may have been the reason why that particular *pildáp* looked less dignified, although I was not sitting as close to the shamans as at Ampaw, where everybody acted without the least self-consciousness, just as though I had been an

ordinary witness. I am not sure that I caught every detail at either ceremony. At Ampaw I was a little late in arriving, and the ceremony was performed in the evening, under lights which did not light up the house very well. At Abbil I had to leave occasionally to attend to other duties.

Ampaw is situated upstream, in the immediate vicinity of Nagbabalayan. The *pildáp* was held on the evening of December 15, 1926, a Wednesday, in the house of Andánan. When I arrived the ritual mat was already spread on the floor, near the door and to the right of it as one entered. I noticed a small, securely-tied pig lying upon it, together with some palay and a basket with the customary *pallín* shells, *inapúxān*, and the usual *sinísín* plate containing a small amount of coconut oil. In another part of the house I saw people busy wrapping cooked rice in green leaves. I immediately took my place and sat down, quite near the mat and on the opposite side of it from the door.

A man began to beat the drum and soon I could distinctly hear a woman bewailing her dead child from one of the neighboring houses. A little later, from under another house, a man could be heard bewailing his dead son. Some of the assistants told me that they are not allowed to beat the drum if one of the neighbors has died recently. I concluded, therefore, that these two persons had probably died some time ago, and that the sound of the drum had simply reminded the parents of their departed offspring.

The shaman now went around from child to child, holding an *inapúxān* (betel for chewing) under the nose of each; then she put it down near the door.

Several mothers brought their babies to the shaman, talked with her and answered such questions as: Was the child sick? Was it in good health? If sick, had they performed the usual ceremonies? Etc.

Then the shaman proceeded to deal with the various children as follows:

With the first, she rapped on the bottom of her *sinísín* with her *ikó* knife, passed the plate twice entirely around her own body and that of the child as a single unit, then three times around the child alone, smeared a little oil on the little one's head, and finally held the plate over its head and rapped on the bottom of it.

In the second case there were two children, one a naked little girl. With the latter child the shaman went through exactly the same motions as in the first case. The smearing of oil, however, and the final rapping on the *sinísín* were performed on both babies. Oil was also smeared on the belly of the naked girl.

The third case was a child carried on its mother's back. Here there was no rapping on the *sinísín*. The *dorarákit* passed her plate entirely around all three, mother, child and herself. After smearing oil on the baby's head, she gave a light tap to the pig lying on the mat.

In the fourth case the shaman did nothing beyond smearing oil on the child's head and tapping the pig.

At this juncture a Dagara girl jumped up onto the mat and worked herself into a frenzy. After a bit two men grasped her around the waist but seemed to have considerable difficulty overpowering her. She finally

became calm and sat down at her former place. I think the whole episode was just an act. The girl could not have been a real shaman, as she was still single. Besides, I later learned that she was of rather loose morals, hence her sole purpose was probably to show off.

Following this incident, the *dorarákit* performed the *maxanito*; she danced, trembled and sang, as is customary on such occasions. The spirit who possessed her was that of the deceased for whom they were holding the *abóbát*. He was angry because he had received no share in the distribution of gifts at a certain marriage ceremony held some time before among his relatives. At the beginning of her discourse, the shaman impersonated the deceased, but at the end, in an abrupt transition, she addressed him directly: "But let us now beat the drum, and you (the deceased), forget about your mother (who was still living)."

Then the *dorarákit* took *inápúxān* and went to drop it in a *xúsi* jar full of *bási*. This was done to prevent quarreling among the men. Then a coconut shell filled with *bási* was passed around and everybody took a drink from it. When the last man had sipped the beverage, they deposited the shell in the center of the house, and after a while the little *bási* which it still contained was poured down through the floor by the same men who first drew it out of the jar.

At this point something happened which took me completely by surprise. A coconut shell containing some cooked rice was placed down near the mat, directly in front of me. Just then a dog made its appearance, apparently out of nowhere, and began eating the rice. I was about to scare him away when there was a sudden flash — of a headax blade, as I noted later — and the dog rolled over, headless, at my feet. I barely had time to jump back and save my clothes from being generously spattered with the dog's blood. The men collected the blood in a coconut shell, placed the bleeding carcass momentarily on a trunk filled with the best clothes of the deceased, then took it outside.

While some of the men were singeing the body of the dog in the yard, a few others, armed with a headax to kill any spirit that might interfere, went into the bush in the immediate vicinity of the settlement. They took with them two coconut shells, filled with *bási* and blood respectively, three *inápúxān* and a stalk of bamboo grass with three small tubes of bamboo, two of which were filled with *bási* and the third with blood. The people who remained in the house hung three similar tubes from one of the rafters and inserted three *inápúxān*.

Now came the pig's turn. It was taken outside, slaughtered and singed. Some of the blood was poured on the ground, close by and to the right of the ladder. The carcass was brought into the house and cut into pieces in the usual way; the *sillá* (a strip of hide and fat cut from around the neck and down the back, cf. above p. 250) was hung up near the door with the *waldáy*.

At this point they cooked the meat and later added a portion of it to the rice of each package that had been prepared beforehand. In the meanwhile there was a little dancing and a few men indulged in *bisnág*

(slapping one another's thighs) with two visitors from Buwáya in the Kalinga subprovince. We then ate and went home.

I did not observe the mother changing her apparel, as this was done in a dark corner of the house, but I heard her weeping at the time. I later learned the reason for her outburst of sorrow, but could not remember the exact moment at which it occurred.

What follows here is part of the shaman's speech at the time of her *maxanito* :

1. *Ikáw* *umáximo pikám adäyyowānān*
 You (a woman who answered the shaman) go now away from here
ta lu-sáwanko pikám xi-nān
 as I do not like now to hear it
2. *awán di umáx bumalikúdan*
 nobody comes of the Bumalikudan (spirits of the neighboring settlements)
3. *lu-sáwanko pikám xi-nān*
 I do not like now to hear
4. *to umáx taxan-alanixān*
 the one who comes smelling of ylang-ylang (probably one of the girls present)
5. *úrāy no nabalín na naturátān*
 even though it is finished being written
6. *xakkánsko piyán ya buniyág a náxan*
 I do not like the baptism a name (the term "baptism"; a thrust at me, who was writing down my notes at the time)
7. *xakkán pikám dadán Busanílan*
 he is not yet old, Busangilan (a spirit)
8. *umáximo pikám pa-gán*
 come now to praise him
9. *xakkán mabadbadán*
 it is not loosened (finished: his praise)
10. *xakkán malikudán* *manálēn*
 he is not to have the back turned upon while he walks
11. *iyá- man pakilalakkán*
 I ask for mercy
12. *baxó itaxal-án*
 the young man (a spirit) from Tangal-an
13. *dakáyó isagaddán*
 you people (who offer the sacrifice)
14. *xakkánkăyo maawanán* *na maximúlăy*
 you will not be without (things) to distribute (meat)
15. *dakáyó wa ba-nán.*
 you rich men: you will be rich and blessed with an abundance of hogs for the *múlăy*, "distribution of meat".

The following is the text of a similar talk, dictated to me on another occasion by an old woman, probably a shaman, out of its *pildáp* setting :

1. *Iyá- man pakilakkán*
I ask for mercy
2. *umán pē dǎyá malikudán*
they come now those whom backs are turned upon
3. *lu-sáwanke pē kaxiyán*
I do not like now to talk
4. *ta nedaxét pē inabkán*
because sewn still the mat (not yet taken away, as if sewn to the floor)
5. *waxi- pē to lawán*
my brother still outside
6. *to magmonamónán*
among the crowd
7. *waxína di maammowán*
his brothers are those that are known
8. *nexátanna pē maranádat ta linán*
he sold it now for a small coconut (literally : what covers the palate ; thus : a little rice ; *linán* stands for "rice")
9. *āwánna di ummán*
he has no equal
10. *umán Agbalikádan*
he comes Agbalikadan (a spirit)
11. *malikudán mandlén*
backs are turned upon him while he walks
12. *ilánit pē agtuláwan*
living in the sky also the Agtulawan (spirits)
13. *umámmo pē sumadúkan*
come now to ?
14. *umánnā- agkarináwan*
come me to ?

When I asked her to repeat the above, she started again with verse 1, went immediately into verses 5-8, then continued :

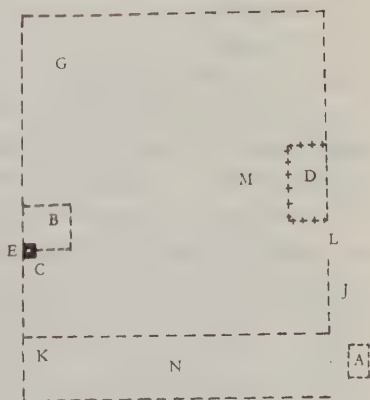
iyá- agkarináwan
I ?

Here we put a stop to this jargon.

The second *pildáp* at which I assisted took place at Abbil, in the house of Kibró. It began at 4 : 30 p. m., on November 2, 1928, a Friday, and ended on the evening of the following day.

The capital letters used on the following pages refer to the corresponding markings in the accompanying sketch of Kibró's house. In addition, S stands for the chief shaman and W for Kibró's wife, also a shaman.

When the *pildáp* began there was a



basket on the floor, under the little shelf (*D*) which is used for storing plates, etc. This basket contained: a *sinisin* plate with a very small amount of coconut oil, betel leaves, betel nuts and strings of small beads. Only *S* was dressed in her best finery.

The following is a record of the ceremonies in chronological order:

S smears coconut oil on her mat, which is still rolled up.

S uses the mat to beat the air in every direction, especially toward the people present.

S spreads the mat on the floor, at *M*, and smears coconut oil on the upper side of it.

S picks up a bundle of palay and beats the air with it, as she did with the mat.

Pallin shells, pinnae of young coco leaves and a cluster of betel nuts are brought in and placed on the floor under *D*.

S sits down on her mat, smears coconut oil on the shells and makes *inapúxān*, by wrapping a piece of betel nut and some lime in betel leaves.

Meanwhile, people beat the timbrels for short periods, every now and then. They use the flat palm of one hand and a twisted piece of cloth in the other, always striking first with the latter.

S touches the forehead of everyone present with a bead.

S puts *inapúxān* where the ladder stands outdoor (*L*), and above the door on the inside.

Someone picks up a firebrand from the hearth (*B*) and puts it down near the first *inapúxān*.

Others take folded clothes out of a trunk and put them with the other paraphernalia under *D*. They crush an insect that was found inside.

S smears coconut oil on a few pinnae of a coco leaf and beats the air with them as she did with the mat and the palay.

S stands on the mat and prepares herself for her trance, while girls beat the timbrels. She bows, breathes deeply, rubs her eyes, dances a little. The timbrels sound at a more and more rapid tempo. She steadies herself against a beam of the house, dances, beats the air with some pinnae.

The beating of timbrels stops.

S talks in a singsong, while dancing and swinging her arms.

People answer her from time to time, sometimes laughing as they do so.

S kneels down, tosses a few pinnae outside through the door, puts others near the hearth (*B*) and at the post (*E*).

S distributes pinnae to the women, young and old. They plait them, some into the shape of a small bag, others into that of a dog, etc. This continues for a considerable time.

W picks up some of these plaited pinnae and beats the air with them in every direction. She then sticks the ends of them through the floor, inserts *inapúxān* between the upper part of them and the lath of the floor which they straddle, and pours *bási* over them. She puts three plaited pinnae near the door, hangs another from a beam, and tosses a fifth one outside, at *G*. Neither *inapúxān* nor *bási* are used with these five pinnae.

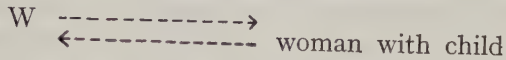
W places her left hand on her bosom and with her right hand touches the head of everyone present.

In the meanwhile, both *S* and *W* utter one shriek.

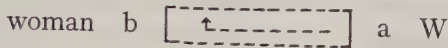
W puts another plaited pinna above the door.

S beats a timbrel.

W and another woman, who carries a child, walk across the mat. They pass each other in opposite directions and act as if they were stepping over something.

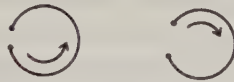


They pick up the mat at either end and change its position, thus :



turning it over at the same time.

Four women walk in a circle, first counterclockwise, then clockwise, thus :



As they walk they take hold of one another's hands, then of one another's arms, and each one utters a shriek. Timbrels are beaten all this while.

After they let go of each other, *W* picks up some shells and a piece of *inarosó* bark. She hands these to some of the assistants, who then give them back to her.

W, holding some shells in her right hand and a spear in her left, and another woman who carries a child and holds a piece of wood and a headax, walk across the mat in opposite directions and act as though they were stepping over something.

W rubs the back of the other woman with her spear, then thrusts the spear back under the basket from whence she took it.

W hands a piece of *inarosó* bark to a man, who tears it into shreds and hands these back to her.

W winds one of the shreds around the neck of a jar (*C*), into which a pinna has been stuck. Meanwhile, another woman beats a timbrel.

W takes some chewing betel out of her bag, which lies on one of the shelves, and distributes it. The timbrels are beaten loudly all this while.

W takes off her headband and undoes her hair. She anoints it with the coconut oil from the *sinísín* plate, then rearranges it and replaces her headband. She raps on the bottom of her *sinísín* with her *ikó* knife.

S and *W*, holding pinnae in their hands, dance together on the mat.

S takes hold of a dog, then *S* and *W* fall down against each other.

W sings in a melancholy manner, throwing out her arms and passing from one assistant to the other ; she acts as if she were stumbling and falling.

W stands on the mat and sings, while the timbrels are beaten. The assistants answer her from time to time, some in a laughing manner.

W falls down and the timbrels sound more loudly.

W dances, holding a bundle of palay in each hand. She shrieks, then takes both bundles in her left hand and sings; finally she transfers somewhat less than one bundle back to her right hand.

Meanwhile, *S* stands up for a bit, then sits down again. She says that she is ashamed (probably on my account).

W drops the palay. She looks tired, breathes heavily, puffs at the mouth as she leans against a beam.

W picks up a little palay, holds it in her left hand and sings.

S answers her repeatedly; a man does the same, now and then.

Meanwhile, each of the other women takes a piece of cloth and unfolds it.

W takes a folded piece of cloth, holds it in her right hand and falls down.

The timbrels are beaten.

W rubs the chest of a baby.

W sits down on her mat and returns the piece of cloth.

Meanwhile, another woman rearranges her own hair and headband.

One of the women rubs coconut oil on the belly of a child.

W puts rice into little bags of plaited pinnae and cooks it. She hangs these bags here and there inside the house, near the door.

W scatters cooked rice through the openings in the floor. She also throws some of it out at *G*; she eats the rest.

The girls sing for a little while.

The people drink *bási*.

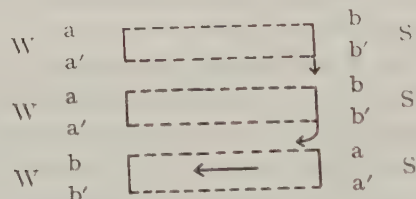
At 8:30 p. m., the ceremonies are discontinued, to be taken up again on the following morning.

Saturday, November 3, 7:30 a. m.

S builds the *binalbalăy* (cf. the *săy-ám*, above p. 238) at *J*. She puts a piece of betel nut and a shred of betel leaf on one of the three upright stalks.

W, now dressed in her best finery, spreads the mat on the floor.

W and *S* pick up the mat at either end, fold it lengthwise, hold the two adjoining corners in one hand, and twice change its position, thus:



They put the mat down and turn it over three times, changing places as they do so.

They walk across it three times in opposite directions. They smear coconut oil on it.

After a pause in the proceedings, *W* and a man prepare *inapixān*.

W takes a piece of cloth with a *sinisin* plate on it, lays it on the head of a child, passes it around the child's body, then around her own body, and finally places it on her head.

These actions are repeated several times.

She smears coconut oil on the hair of the child.

She repeats the above operation with cloth and *sinisin* plate.

Then she places cloth and plate at the little one's foot, and on its head.

She takes the *sinisin* alone, holds it over the child's head and raps on the bottom of it with her *ikó* knife.

With another child, she performs similar actions but with fewer movements. Sometimes she lays the cloth and plate down on the mat, and turns them from right to left, or vice versa.

With a child held by a man, she passes the cloth and plate around her own body, places them on the child's head, then on her own head. Twice she thrusts them into the little one's armpits, as the man extends its arms.

With a child carried by a woman, *W* and the woman clothe it after the latter puts it down on the mat.

W puts the cloth and plate behind her back, passes them around the baby, takes the plate off the cloth and puts it behind the little one, returns the plate to the cloth and places both on the child's head. She blows on the plate through her cupped hands, places cloth and plate on one of the baby's hands and blows again in the same manner.

S blows several times on one of the child's hands, likewise through her cupped hands; she does the same thing on the child's head.

W beats a timbrel lightly.

After a pause, *S* prepares *inapúxān* and *Kibró* puts on festive attire.

At this point, 8:30 a. m., I left, but I told my catechist, Evaristo Laberinto, an Iloko, to note down what happened later. The following is taken from his notes:

W takes a small *bána* jar, pours rice into it, adds *inapúxān*, three bits of gravel, several sections of a piece of bamboo grass, a small vine and *lito* ferns (*Lygodium* sp., one of the Schizaeaceae). She covers the jar and sets it down on the *páxa* shelf, above the hearth (*B*), as an offering to the *Piláy* spirits.

S rubs the backs and heads of many women, undoes their hair, blows over them through her cupped hands, holds her *sinisin* plate over their heads and raps on the bottom of it with her *ikó* knife. All this while she is reciting prayers.

S deposits *inapúxān* in the corners of the house and under the calabash containing the rice. She winds *lito* ferns around the neck of the calabash.

She permits the people to cook rice.

At this point, 9:15 a. m., I returned and reassumed my observations:

They are cooking rice; timbrels are beaten.

S stands on her mat and dances a little in a disconnected way, swinging her arms. Twice she sings as follows:

Mapiyapiyá

It is getting well

aná-di imandáya.

the child of the people who live upstream.

A little girl comes and sits on the mat.

S touches the child's head twice with her right hand ; she blows on the child's head through her cupped hands.

She talks (about locusts) and falls down occasionally ; people answer her.

W puts shells and a *dúyog* dish into a small basket ; in another one she puts clothes and a *sinísia* plate.

The little girl leaves, after which S requests that the timbrels be beaten.

W says : *Ta manalíp kanó* (because she will dance, they say).

W beats a timbrel and S dances trippingly, extending hands and arms.

S touches the head of a child ; she talks. People answer her, mainly W.

W beats a timbrel and S dances. She falls down, kneels, trembles, rubs here eyes.

A woman brings a child ; S feels of its sides, blows on its head through one cupped hand, then through the other ; she rubs its back, its sides.

The woman and child leave again.

Meanwhile, a dead hog that has been securely tied is brought into the yard. It was caught and killed with spears outside somewhere.

Another woman brings a baby, while S pours some coconut oil on the *sinísia* plate which rests on the mat.

S rubs the child's body, blows on its head and on its hands through one cupped hand, rubs each of its arms in turn, places the *sinísia* in an upright position on the child's head and raps on the bottom of it with her *ikó* (the plate is tilted but for a moment, otherwise the oil would drip off). She rubs the child's back, extends the plate toward the hearth, passes it entirely around the baby and herself. She rubs the child's hair, places her left hand on its head, and rubs its sides under its clothing.

The woman leaves with her child.

Meanwhile, leaves are brought in and rice and other viands are placed upon them ; it is all put down at K, on that part of the floor that is elevated somewhat above the rest (N).

S beats a timbrel for a little while. She takes the mat away, then covers the baskets.

People split coconuts, drink the juice and eat the meat. This is done both inside the house and on the raised platform (A) outside. The boards have been removed from the wall at that point. They tell me that the coconut husks will be placed above the door later on.

S beats a timbrel, then hands it to another woman. She spreads her mat on the floor.

A woman brings a little girl ; S passes her *sinísia* entirely around the child and herself, thrusts it into the child's armpits, smears oil on its hair, passes the plate around her own body, places it on her own head, puts the

plate on the girl's head and blows on it, rubs the girl's hair, blows on its hands, holds the plate over its head and raps on the bottom of it.

The woman leaves with her girl, and another woman and child take their place; *S* passes the plate entirely around the three of them, twice. She blows on the child's head, without using the plate, rubs its hair in front, at the back, on both sides; she blows on one of its hands, rubs its sides, makes the child sit down.

W rubs the child's belly, then *S* also rubs its belly; finally, *W* holds the child's belly while *S* rubs it.

Meanwhile, two girls beat timbrels.

S raps on the bottom of the *sinisin* above the child's head, and smears oil on its belly. The woman and child leave.

While this is going on, the hair of the dog is being singed outside.

S talks to the mothers of two children about their little ones.

One of these mothers brings her child forward; *S* rubs its head, holds her *sinisin* over the child's head and raps on the bottom of it with the handle of her *ikó* knife, as she recites something (a prayer?).

They pour some oil into the plate.

S rubs the child's sides, praying, and acting as though she were throwing something away.

The mat has been urinated upon and is removed.

S picks up her *sinisin*; the timbrels are beaten now and then.

At 11 a. m., after a long pause, the hog is brought in together with leaves of the coco palm and one yam.

A woman wraps cooked rice in leaves, making many packages of it.

At 11:30 a. m., *bási* is brought in.

A timbrel is beaten three times in succession, thus:

<i>tete te</i>	<i>na</i>
(with cloth)	(with hand)
clearly	a dull sound

W hands large beads to *S*.

S places them in the *dúyog* dish, which has been filled with water. She touches them to the heads of all the women and children present. She does the same with a man, but he objects angrily and thrusts them away.

In the meantime, people drink *bási*.

S gives the beads back to *W*.

W places a diminutive basket of plaited pinnae containing rice that was cooked last night in the *dúyog* dish, together with a little palay; she places it all down on the floor under the shelf (*D*).

The men untie the legs of the hog.

The butcher, wearing a bracelet of small beads on his left hand, opens up the hog's belly with two parallel slits, cuts out the strip between and lays it in a timbrel held by *S*.

The strip of hide is put aside.

The blood is poured into a *bána* jar; the intestines are transferred to a basket.

The butcher cuts out the *sillá-* (triple strip down the back), without removing the tail at the end of the middle strip.

He cuts off the forelegs, while another man completes the removal of the *sillá-* at the *kaltáy* (strip around the neck).

The butcher cuts the breast into three parts, lengthwise.

The body of the hog is placed on a block of wood, and the butcher proceeds to cut the following parts into pieces :

The lower part of one foreleg — not the one around which *lito* ferns had been wound ; the two bones are removed ; the rest of the leg ; one particle of meat is placed on the tiebeam that stretches across the width of the house ; one hind leg.

The butcher always puts the bones down at his left, the pieces of meat at his right.

The feet and the foreleg decorated with *lito* ferns are put in a basket.

Particles of meat are placed in a basket.

A few large pieces of the meat are strung on to a stem of bamboo — the share of the treasurer of the municipality.

One side of the breast is skinned and the skin cut into small pieces.

Another man removes the liver and pancreas from the rest of the intestines and places them in a basket, together with the *sillá-*.

The ribs are cut into pieces.

A piece of liver is added to the treasurer's share.

The head and the leg with the ferns are placed upon the shelf (*D*).

The *sillá-* is stuck in the *waldáy*, under *D*, by means of a rod.

S receives three fragments of meat which she wraps in a leaf ; she takes one of them out, touches it to the foreheads of the children present, puts it back, places the package on the second shelf, above the hearth (*B*).

The boys tell me that she will pound these pieces later on.

A woman places a small piece of meat on the lower shelf, above the hearth.

S beats a timbrel for a short time, while the butcher continues his work.

They tell me that one leg of the hog would be added to the *waldáy*, in case no dog were killed.

Particles of meat are transferred to a *bána* jar, while the butcher continues his work and *W* beats a timbrel.

Many pieces of meat and one piece of liver are strung on a slender stick and placed on the lower shelf, above the hearth (*B*).

The gall bladder is thrown outside, through the door.

The liver is cut into pieces.

Diminutive baskets of plaited pinnae are filled with pieces of meat and bits of liver, and hung up in the middle of the house.

W prepares *sinursúr* (food cooked in a bamboo tube and mashed with a rod) with chili (the large variety) ; she transfers this to a *bána* jar, while *S* beats a timbrel.

The butcher now removes his bracelet.

At 12 : 30 p. m., the timbrels are beaten, as the cooking and roasting continue.

A basket containing the *púpug*, shreds of raw meat, is placed on the floor, under the shelf (*D*).

At 12:45, *W* distributes particles of meat which have been roasted over the fire; the people eat them.

At this point I left the house, but Mr. BLANCO, an Iloilo, took the following notes in my absence:

S distributes to the women the *inarosó* bark which had been torn into shreds. The shreds of bark were to be used as amulets.

One coconut shell containing *bási* and *inapúxān* is taken outside.

The head of the hog is removed from *D* and placed on the floor.

The *sugnád* (portions of cooked rice and meat wrapped in leaves) are distributed.

W picks up the basket containing the *púpug* and distributes the meat to the women.

S spreads her mat upon the floor.

Many children sit down all around the mat. *S* goes from one to another, placing her *sinísín* plate upon their heads, blowing upon it and rapping on the bottom of it.

The dog is killed, in the same manner as it was done at Ampaw.

Many people tread on the drops of dog blood on the floor.

The headax used to kill the dog is handed from one man to another; they mark it with a cross of blood.

The body of the dog is thrown on the raised platform at *A*.

People singe the carcass outside.

They bring it back inside and cut it up.

Mr. Blanco was told that the *sillá*- should have been held by *W* and cut into pieces by the boys, following the meal. But when I later returned it had not yet been touched. Mr. Pascua, the treasurer, told me that they kept it until it became tainted, after which they distributed it to the women, who ate it. This is all nonsense. What really happens to it has already been explained in my treatment of the *săy-ám* (above p. 250).

At 3 p. m., as I was on my way to the house, I met *S* who was leaving.

These final notes are my own:

They kill a black dog.

They cook rice.

An old man tells a story in rhyme, in a singing fashion.

They cook the meat of the dog in a large iron pot, outside, near *A*.

When I left, there were still many *sugnád* at *K*. I was told that the dog would be eaten at the evening meal.

Über den Feldbau der Sulka auf Neubritannien

Von JOSEF SCHNEIDER † M. S. C.

Inhalt:

Vorbemerkung (CARL LAUFER M. S. C.)

1. Der Vorbereitungszauber, a ñgít líkie
2. Das Klären des Busches, ñga ma kték
3. Das Lichten des Waldes, a hóhòng hi
4. Die Herstellung des Feldzaunes, a rōr und a hénik
5. Das Abbrennen des Busches, eil a pui p'a lut
6. Die eigentliche Pflanzarbeit, a káp
7. Die Sorge für das bestellte Feld
8. Zum Thema Arbeitsteilung
9. Anhang: Über den Anbau einiger Feldfrüchte

Vorbemerkung

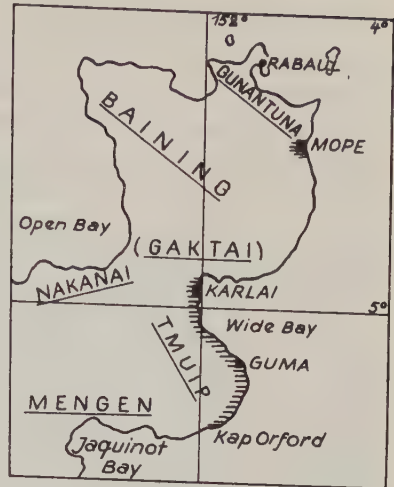
Die erste, wenn auch nur karge Kunde über den Stamm der Sulka erhalten wir durch den Forscher W. POWELL, der zu Neujahr 1878 in Begleitung des methodistischen Reverend GEORGE BROWN von den Neu-Lauenburginseln aus die Wide Bay an der Ostküste von New Britain besuchte¹. Dann fällt der Vorhang wieder über dieses von blutigen Stammesfehden durchwütete Gebiet bis zum Jahre 1899. Um diese Zeit (vom 18. bis 26. Nov.) unternahm der Missionsbischof Msgr. COUPPÉ zusammen mit P. RASCHER und dem Kaiserlichen Administrator Dr. HEINRICH SCHNEE eine Expeditionsreise, die ihn in näheren, freundschaftlichen Verkehr mit den Sulka brachte und ihn bis in die Jaquinot Bay zum Stamm der Mengen führte².

¹ WILFRED POWELL, Unter den Kannibalen von Neubritannien. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1884. pp. 95-102. Auch D. D. GEORGE BROWN, Pioneer Missionary and Explorer (An Autobiography). London 1908, erzählt von der flüchtigen Begegnung mit den Sulka, und er hält den Gedanken einer Missionsgründung unter ihnen für aussichtslos.

² Siehe: P. MATTHÄUS RASCHER M. S. C., Baining (Neupommern), Land und Leute. Hiltrup/Münster 1909. Kap. 22: Expedition an die Südküste von Neupommern, pp. 304-338. Dieser Reisebericht ist ein Nachdruck dessen, was schon bedeutend früher in den „Hiltruper Monatsheften“ veröffentlicht worden war. Das völkerkundliche Material fand seinen Niederschlag in: P. M. RASCHER / BR. H. MÜLLER, Die

Von dieser Fahrt brachte man sogar ein paar Sulkajungen zur Missionszentrale Vunapope mit, wo besonders BR. HERMANN MÜLLER sich ihrer annahm und sich Mühe gab, ihre Sprache zu erlernen³. Es dauerte indessen noch bis zum Mai 1909, ehe P. JOSEF MEIER sich als erster Missionar unter diesem Volke niederlassen konnte, und zwar in Mope-Rara, wohin ein Großteil der Sulka vor ihren Erbfeinden, den Gaktai-Baining, geflüchtet war⁴. Im September 1915 wurde P. SCHNEIDER, der kurz zuvor in die Mission gekommen war, sein Nachfolger und arbeitete — von ganz kurzen Unterbrechungen abgesehen — bis zu seinem Tode im Jahre 1947 unter den Sulka, erst in Mope, dann in Karlai und zuletzt in Guma.

P. JOSEF SCHNEIDER war ein Linguist von skrupulöser Exaktheit und Akribie, jedoch hielt ihn seine übertriebene Bescheidenheit zeitlebens davon ab, sein Wissen zu publizieren⁵. Von der Sulkasprache, die er absolut mei-



Nordostteil von Neubritannien.
Gebiete der Sulka gestrichelt.

Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neupommern. Archiv f. Anthropol. (Braunschweig) N. F. 1. 1903-04. pp. 209-235. Es wurde im wesentlichen abermals publiziert in: R. PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907. pp. 175-202.

³ Als Frucht seines langjährigen Studiums erschien aus der Feder des BR. MÜLLER: Erster Versuch einer Grammatik der Sulkasprache. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 75-97, 523-552. Sein linguistisches Material war allerdings schon vorher von PARKINSON (l. c.) benutzt worden, nämlich ein Grundriß der Sulka-Grammatik (pp. 767-777) und ein Wörterverzeichnis in Deutsch-Sulka-Mengen-Tmuip (pp. 777-781). Schon früh hatte man erkannt, daß es sich hier um eine der auf Neubritannien wenig vertretenen Papuasprachen handelte, cf. dazu P. W. SCHMIDT S. V. D. in: Globus 86. 1904. p. 79 f. Im Vergleich zur anderen bisher bekannten Papuasprache, dem Baining, steht das Sulka absolut selbständig und ohne Parallele da, ganz zu schweigen von den übrigen melanesischen Küstensprachen. Nach P. SCHNEIDERS Ansicht hat sich das Sulka aus einer ursprünglich agglutinierenden Sprache entwickelt. Die Eingeborenen nennen sich selbst *o sülka* oder auch *o mi ré*, d. h. die die richtige Sprache Redenden. Aber im Gegensatz zu den in Neubritannien autochthonen Bainingstämmen scheinen die Sulka nicht nur in ihrem jetzigen Wohngebiet, sondern auf der Insel überhaupt eingewandert zu sein.

⁴ Zur Missionsgeschichte cf. P. J. HÜSKES M. S. C., Pioniere der Südsee (Zum Goldenen Jubiläum der Herz-Jesu-Mission). Hiltrup 1932. pp. 47-53; ferner P. J. MEIER M. S. C., Reminiscences (A Memoir). Special Issue of the „Chronicle“. Reading, Pennsylvania, July 1945.

⁵ Das gilt von ihm auch als Naturforscher, der sich besonders auf dem Gebiete der Malakologie einen Namen machte. DR. SCHILDER schrieb darüber: „Die große Zahl der gesammelten Stücke (5513) von Cypraeidae in Verbindung mit wertvollen brieflichen Mitteilungen von P. SCHNEIDER ermöglichen eine hinreichende Beurteilung der bisher noch nicht systematisch erforschten Cypraeidenfauna dieses Gebietes... Wir glauben, daß erst eine spätere zoogeographische Durcharbeitung des gesamten Indopazifik die Verdienste P. SCHNEIDERS voll würdigen können wird“ (Zoologischer An-

sterte, stellte er in langen Jahren ein lexikalisches Wörterverzeichnis her und erarbeitete eine umfassende Grammatik in drei separaten Fassungen, zunächst in Deutsch, dann in Englisch und zuletzt in Latein, um ganz sicher zu gehen, daß sie seinem eventuellen Nachfolger, welcher Nationalität dieser auch immer angehören möge, von Nutzen sei. Diese wertvollen Grammatiken haben den letzten Krieg überdauert, aber von seinen übrigen, nicht minder in die Tiefe gehenden Manuskripten sind nur wenige vergilbte Blätter der Nachwelt erhalten geblieben, unter anderem die vorliegende Arbeit über den Feldbau der Sulka, die allerdings zur Informierung eines Konfraters und nicht für den Druck geschrieben wurde. Ich habe mir darum die sicher erlaubte Freiheit genommen, das Scriptum an mehreren Stellen stilistisch etwas zu ändern und der heutigen Schreibweise anzupassen, einige Einzelheiten übersichtlicher zusammenzufassen, sowie längere etymologische Betrachtungen in Fußnoten zu verweisen und einschlägige Ergänzungen aus seiner eigenen Liste von botanischen Namen beizufügen. Dabei war ich bestrebt, in den eigentlichen Text keinerlei fremdes Gedankengut einfließen zu lassen, auf daß der genuine Charakter des Verfassers durchaus gewahrt bleibe. Nur die beigefügte Übersichtskarte stammt von mir. (CARL LAUFER M. S. C.)

1. Der Vorbereitungszauber, a *ngit líkie*

Ist ein Grundstück zu einer Pflanzung ausersehen, so bringen die Sulka zunächst einmal Zauberkräuter nach dort, die am Platz aufgehängt oder in den Boden gesteckt werden, um die bösen Geister zu bannen und sich selbst gegen deren Heimtücke zu schützen. Ist das in Angriff zu nehmende Areal ziemlich groß, so wird diese Zeremonie oft nacheinander an verschiedenen Stellen wiederholt. Nur Männer sind in diesen Zauberkünsten bewandert. Der Ausdruck *a nit líkie* * bedeutet wörtlich: das Anbringen von Ingwer, der ja nicht nur bei den Sulka allein als Zauber- und Heilmittel eine große Rolle spielt. Das transitive Verb *nit* hat den Sinn von: zusammenlegen, aufstapeln, zurechtmachen, z. B. *na ma nit o úr eak — o hi* = man legt Taro, bzw. Holz, Bäume zusammen. Und Ingwerknolle heißt im Singular *á lkiet* (das *e* ist hier nur ein Vokalausschlag und als solcher farblos), im Plural *ó lkíe* (hier ist das *e* tönend) ⁶.

zeiger [Leipzig] 119. 1937. 7/8. p. 12). In einem Brief vom 10. 3. 39 sagt P. SCHNEIDER von sich selbst: „Ich habe (persönlich) nichts veröffentlicht, denn ich bin Sammler bis in die Knochen hinein; es gibt kaum eine Gattung der Sammlung, zu der ich nicht Wesentliches beigesteuert habe. Aber ich habe mein ganzes Material an Spezialisten in Deutschland geschickt: Landschnecken an DR. RENSCH (Münster), Süßwassermollusken an DR. RIECH (Emden), Bohrwürmer an DR. MOLL (Berlin), Käfer an DR. HELLER (Dresden), DR. GÜNTER (Dresden) und DR. BREUNING (Wien) usw.“

* *n* = *ng*.

⁶ Von Unterarten des *lkiet*-Ingwer (*Zingiber officinale*) sind mir bis jetzt folgende Namen bekannt: *a lúmgael*, *a mándelíp*, *a weinínlaut ka lkiet*, *a wáwulou*, *a nópá* und *a sáp*.

Zur Etymologie von *líkie*: Der Stamm ist *líke*. Der dominierende Vokal *i* wird, da *e* ihm verwandt ist, nicht unterdrückt, sondern in die Endsilbe versetzt und ihm

Von dieser magischen Vorbereitung der zur Pflanzung bestimmten Buschparzelle sagt man auch: *na m'gi opér na* = man richtet sie her⁷.

2. Das Klären des Busches, *nga ma kték*

Diese Arbeit geschieht sowohl von Männern wie von Frauen. Dabei bedient man sich der folgenden Instrumente:

a) *a kom* = das Steinbeil. Nach den Aussagen des alten Patean̄gwei und der Kinmei haben auch die Frauen seit alters her immer das Steinbeil gehandhabt, Bäume (wenn auch nicht gerade die dicksten) damit umgehauen, Holz gespalten und bearbeitet, z. B. zu *kul*-Grabstöcken: *La reip na ta tūtut ōrom o kómtuk* (= behauen); *la reip na ta huor ōrom o kómtuk* (= spalten). Ich muß gestehen, daß diese Behauptung allen meinen bisherigen Beobachtungen in Mope widersprach, zumal mir mein längstverstorbener Freund Kápil dort gesagt hatte, daß Frauen das Steinbeil nie gebraucht hätten! Und doch hatte ich das gelegentlich selbst gesehen, wenn die Frauen aktive Beihilfe zum Bau des Feldzaunes (*a henik*), beim Dachdecken oder bei der Säuberung der Pflanzung leisteten, aber in Mope war das nicht die Regel gewesen, und darum hatte ich das Faktum mehr als eine Ausnahme angesehen. Zudem besteht bei den Sulka auch die Redewendung: *huor la reip* = Brennholz nach Weiberart zurechtmachen, indem man längere Stücke gegen den Boden, gegen Baumstämme oder Steinblöcke schlägt, um sie zu zerkleinern. Das legt immerhin den Gedanken nahe, daß das Steinbeil ursprünglich mehr ein Handwerkszeug der Männer als der Frauen war. Die Stielung des Steinbeiles (*knawan a kom*) geschieht durchweg nur von Männerhand, während alle anderen Arbeitsinstrumente auch von den Frauen selber hergestellt werden, in dem Maße, wie sie sie brauchen.

b) *a leiktu* = ein ellenlanger Stock, der von beiden Geschlechtern mit der Linken geführt wird, um beim Abschlagen von Lianen (*a naūsie*, pl. *o ūsiel* oder *ūsuo*) usw. als Hilfsmittel, als Unterlage oder Widerstand, zu dienen⁸.

im Singular, wo ein Suffix *t* angehängt wird, das *e* untergeordnet. *likie* ist, wie gesagt, Pluralform, dessen Wandlung durch den Ausfall des Artikels bedingt wird. Die Form selbst ist ein Analogon zu den Formen der Reduplicatio virtualis beim Verbum (cf. *pīrik* zu *prik* = emporschnellen, springen; *kāvīr* zu *krīr* = zerbrechen; *kāsīr* zu *ksīr* = zerreißen, abreißen; *kōhīr* zu *khīr* = zerspringen, zerbrechen, usw.). Ähnlich, aber gleichsam umgekehrt *a noi* = der Pfad, pl. *o uhik*, aus dem Stamm *uohi*.

⁷ Einige weitere magische Riten bei der Feldbestellung, beim Wetterzauber usw. sind auch kurz bei PARKINSON (l. c. p. 195 f.) angeführt.

⁸ Bei der Erwähnung des Wortes *a naūsie*, pl. *ūsiel* = Lianen, sei ein kleiner Seitensprung in die Soziologie der Sulka gestattet. Wie die Menschheit aus zwei Hälften, dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht, besteht, so ist auch der ganze Sulkastamm in zwei Hälften oder Heiratsklassen aufgeteilt, die nicht von Anfang an bestanden, sondern erst im Laufe der Zeit vom Höchsten Wesen *E Nut* eingerichtet wurden und weiter keine besonderen Namen tragen. Man sagt einfach: dieser oder jener Mann gehört zu uns oder nicht zu uns. Jeder dieser beiden Klassen sind aber eine Reihe von Totemclans untergeordnet, die sich *o ūsiel* = Lianen nennen, weil sie wie Rotangstränge oder Äste die beiden Stammeshälften umstehen. PARKINSON (p. 177) macht nach P. RASCHER/BR. MÜLLER neun plus neun solcher Clans namhaft; in Wirklichkeit

c) *a neik* = Fluß- oder Perlmutterschale als Schneideinstrument, das in moderner Zeit durch das eiserne Buschmesser ersetzt worden ist. Mit diesen primitiven Werkzeugen nun arbeiten die Leute tagelang, um mit dem Gestrüpp und dem Gewirr von Lianen und Ranken aufzuräumen, denn erst wenn am Boden Raum und Bewegungsfreiheit geschaffen sind, kann man an die Bäume selbst herankommen und sie zur Strecke bringen.

3. Das Lichten des Waldes, *a hóhõng hi*

Ist diese Vorarbeit beendet, dann geht man über zum Niederlegen des Baumbestandes. Im Hoch- und Mittelwald (*a ténehe*) wechseln gewöhnlich Baumriesen mit schlankem, weichem Stangenholz ab, d. h. alles steht wirt durcheinander. Zunächst wird mit ein paar Streichen des Steinbeiles nur das weiche Jungholz geschlagen, damit es schnell vorangeht. Männer und Frauen fällen um die Wette, und auf diese Weise lichtet der Busch sich mehr und mehr, bis sich schließlich der Hochwuchs leichter übersehen läßt. Mit den starken Bäumen läßt man sich mehr Zeit; eine Reihe schlägt man wohl auch schon jetzt nieder (*na m'kowirik*, vom Verb *ówir* = umhacken in zäher Arbeit; im Gegensatz dazu sagt man beim Jungholz: *na m'gia patúm mar* = umschlagen mit 1-3 Streichen). Aber andere mit weitausladenden Zweigen läßt man noch lange stehen, damit sie den Boden beschatten und das Unkraut wegen der geringeren Sonnenstrahlung weniger stark nachwuchert. Dieses Niederlegen der mächtigen Waldriesen, soweit es notwendig oder nützlich scheint, wird indessen nur durch Männer besorgt, die auch geschickter sind, den fallenden Stamm in eine gewünschte Richtung zu dirigieren. So etwas ist keine Frauensache, oder wie Pateangwei sagt: *la reip na m'lua kówir o hi*⁹.

aber gab es deren noch mehr. Manche sind ausgestorben, wie z. B. die Sippe *o mátenun*, die, wie man sagt, zur Strafe für Mangel an Gastfreundschaft unterging. Die Sippennamen sind Eigennamen, die sich nicht weiter übersetzen lassen. Doch führt jede Sippe ihr eigenes Totem (*a plan*), gewöhnlich sogar zwei, wie z. B. *a wlákas* = Kakadu und *a nēt* = Edelpapagei, usw. Die Sippenmitglieder gelten als Blutsbrüder, besitzen alles gemeinsam und müssen füreinander eintreten, was auch für das Anlegen neuer Pflanzungen von Bedeutung ist. Für die Eheschließung besteht das Gesetz der Klassenexogamie (Notiz vom 25. 5. 43).

⁹ Zur Etymologie des Wortes *hóhõn*: *hóhõn* ist die Reduplicatio formalis zu *hón* = herausnehmen, freimachen, loslösen, freie Bahn, Luft, Licht schaffen für. — *hón* hat die plurale Nebenform *kún*, d. h. vor einem Objekt im Plural kann statt *hón* auch die Form *kún* stehen, die in äußerlich intransitiver Form *ku* lautet, z. B. *ku ó snu* = Yamsknollen herauswählen. *hón* und *kún* sind sich deswegen in ihrer Bedeutung aber durchaus nicht gleich, decken sich vielmehr nur in zwei Dritteln ihres Sinnes, das andere Drittel bleibt bei beiden Verben Sondergut. Ein Beispiel: Man sagt in gleichem Sinne: *na t'hón o snu* und *na ta kún o snu* = ausgraben; aber nur: *na t'kún o yómeil* = pflücken. Daher besagt: *hón o hi*: Unterholz beseitigen, um bestimmten Bäumen (*o hi*) freien Raum zu geben (*hón*), dagegen *kún o hi*: Stangenhölzer, Gabelpfosten usw. schlagen und aus dem Busch holen; ähnlich: *kún o kók* = Samenkörner einsammeln, ernten, und: *hón o kók* = Samenkörner aus ihrer Umhüllung befreien. Verdoppelungen sind *hóhõn* und *kukún*.

In der Zwischenzeit läßt sich nun schon ohne Übereilung mit dem Bau des Feldzaunes beginnen, eine langwierige Beschäftigung, deren Dauer allerdings dadurch etwas verringert wird, daß die Sulka sich gern in größerer Anzahl zusammentun, um gemeinschaftlich eine möglichst ausgedehnte Pflanzung anzulegen; denn auch sie wissen, daß der Umfang geringer wird mit der größeren Ausdehnung des Feldstückes. Jeder Teilhaber an der Pflanzung hat für die ihm zukommende Parzelle auch das Stück Zaun zu errichten, und für eine Witwe wird ihr Bruder diese Arbeit übernehmen.

4. Die Herstellung des Feldzaunes, *a rōr* und *a hénik*

Die Sulka kennen eine vierfache Art und Weise, ihre Felder gegen die Wildschweine mit einem Schutzwall zu umgeben. Die beiden ersten Methoden — Steinwall und einfache Holzschichtung — sind weniger von Bedeutung, weil sie nur dort angebracht sind, wo eine bereits bestehende Steilwand schon einen gewissen, wenn auch noch nicht vollen Schutz gegen einbrechendes Schwarzwild bietet. In diesem Fall genügt bereits eine Menge aufgehäufter Knüppel, die eventuell durch ein paar aufrechtstehende Stöcke kunstlos zusammengehalten werden, oder man trägt Steine zu einer primitiven Mauer zusammen.

Von größerer Bedeutung sind indessen der Palisadenzaun *a rōr* und der horizontale Schichtzaun *a hénik*. Die erstere Art ist seltener und besteht darin, daß dicke Baumstämme von etwa 5 Fuß Länge, die mit dem Steinbeil zubehauen wurden, senkrecht und dicht nebeneinander eingegraben werden. Zu diesem Behufe hat man mit dem Grabscheit die Erde aufgelockert und mit harten Rindenteilen als Schaufel oder mit den bloßen Händen einen Graben ausgehoben, in den die Stämme gesetzt werden. Dann wird die Erde wieder angehäuft und festgestampft. Nötigenfalls verstrebt man diesen Knüppelzaun, indem man die Spitzen der Staketen zwischen zwei parallellaufende Querhölzer preßt, die durch Lianen fest miteinander verschnürt werden. In Abständen bringt man oft noch schräge Stützen an. Die gewöhnlichste Art ist indessen der horizontale Füllzaun, *a hénik*, der durchweg eine Höhe von 2 m erreicht und im allgemeinen recht kunstvoll angelegt ist, und zwar auf die folgende Weise: Zuerst wird der Boden dort, wo der Zaun verlaufen soll, säuberlich von allem Unkraut gereinigt und dadurch als Grenzstreifen markiert. Man legt die Zaunpfosten (*a pta*, pl. *o pteik*) paarweise daneben und schichtet das in Frage kommende Füllmaterial in der Nähe auf. Dann holt man aus dem Busch passende Lianen als Bindematerial (*wétwet úsiel*), indem man sie zu mächtigen Rollen zusammenbindet.

In bestimmten Abständen voneinander richtet man nun, immer paarweise, die senkrechtstehenden *pteik*-Pfosten auf, zwischen die man die Streckhölzer waagerecht einschiebt. Mit Vorliebe gibt man dem Zaun eine solche Richtung, daß er eine Anzahl stehengebliebener Baumstümpfe passiert — die Bäume werden ja bekanntlich nicht unten an der Wurzel abgeschlagen, sondern in Meterhöhe vom Boden. Die Füllmasse besteht a) aus schweren Stämmen, die auf der Erde liegen, b) aus dem eigentlichen Knüppelholz

(*o kláu*) von verschiedener Länge, das das Hauptmaterial bildet, und c) aus langen, geraden Stangen oder auch Bambusrohren, die sowohl auf halber Höhe wie auch als obere Lage die ganze Zaunfüllung durchziehen, um den *hénik* Halt zu verschaffen. Diese Streckhölzer heißen *o ligerou*. Die stehenden Pfostenpaare werden fest miteinander durch Lianen verschnürt und ihre anfänglich geringe Anzahl durch weitere Zwischenglieder vermehrt, so daß die *pteik* schließlich nur in handbreiter Entfernung voneinander stehen und den Zaun absolut fest und dicht machen. Wo nun aber in der Zaunlinie keine geeigneten Baumstrünke als Halt in gemessener Anzahl und Entfernung voneinander stehen, da stellt man schräg gegen den inneren Zaun Stützen (*o ntik*). Diese sind in der Regel auch nicht dicker als die *pteik*-Pfosten, aber äußerst stark. Während die *pteik* immer möglichst gerade sein müssen, sind die *ntik*-Streben stets gebogen, und zwar mit der konvexen Seite zum Zaun hin. Mit den Pfosten werden sie durch Lianen verbunden und können selbst einen *pta* ersetzen. Als Werkzeuge dienen bei dieser Arbeit das *kom*-Steinbeil, ein Schneideinstrument, das in alter Zeit — wie schon erwähnt — eine *neik*-Muschel war, und ein robuster Grabstock (*a tónaul* oder *tónaul*), über den noch mehr zu sagen sein wird.

5. Das Abbrennen des Busches, eil a pui p'a lut

Ist der Zaun fertig oder geht er seiner Vollendung entgegen, dann wird die letzte Hand an die Zubereitung des Pflanzungsbodens gelegt. Man zerkleinert das übriggebliebene Gestrüpp wie auch Bäume, die wegen ihres gekrümmten Stammes keine Verwendung fanden. Hat man in einem Teil des Feldes bislang noch Busch stehengelassen, so legt man ihn jetzt nieder; auch frisches Gestrüpp und Unkraut werden ausgerissen und zum Verbrennen aufgeschichtet¹⁰. Alle diese Säuberungsarbeiten nach der Herstellung des Zaunes nennt man: *eimim a lut* = die Pflanzung rein schlagen, bzw. *kpeiruk* (aus: *kapim* = auflesen, und: *neirgut* = Unkraut).

Ist das Gestrüpp (*o puro*) genügend ausgetrocknet, so wird es verbrannt, *eil a pui p'a lut*. Als Regel gilt: Gepflanzt wird nie, bevor nicht gebrannt worden ist; und gebrannt wird nie, bevor nicht der Zaun vollendet ist, weil die Wildschweine in der Asche wühlen würden. Was das Feuer nicht vollkommen verzehrt, wird zumeist an Baumstümpfen und am Fuß von Bäumen aufgehäuft und dient zum Anbrennen eben jener Bäume, die noch nicht gefällt, sondern nur der Zweige beraubt wurden, damit ihr Schatten den Feldfrüchten nicht schade. Diese spezielle Arbeit heißt: *salām* oder *kaur* (*na m'kaur ōrom o hi n'o khatur, ōrom o wólau* = verkohlte Scheite). Bei einer späteren Gelegenheit werden auch diese Holzstöbe, *a kūrha* oder *a lgup* genannt, vollends verbrannt (*na ma tūtu pum ō lgup*).

Zur gleichen Zeit teilt man das Feld nach der Anzahl der Teilhaber in Parzellen ein, deren Grenzen man durch Steine, Stämme oder Äste

¹⁰ Z. B. Rohr: *a kteau*, Riedgräser: *a mugit*, pl. *o muk* und *a keyau*, pl. *o keyauul* — *kteauul* oder *keuul*.

bezeichnet. Diese Grenzmarkierungen tragen verschiedene Namen: *a naumīnik* (von *umīn* = trennen), *a nōr* oder *naur*, pl. *o ūrtuk*, *a tonos* oder *a kásnap*, pl. *o kásnīep*. Die einzelnen Parzellen selbst heißen: *a nergátik* (von *ergát* = zerreißen, und *ergátik* = zerrissen sein) oder *a sār*, pl. *o sárik*¹¹.

6. Die eigentliche Pflanzarbeit, *a káp*

Die Methode ist nach den geographischen Bezirken etwas verschieden, auch dem Namen nach. So ist in den Ortschaften Mope, Ril, Yanam, Rakulmik bis Mogolon das sogenannte *a pālwek* in Brauch, in der Gegend von Kilalum, Guma und Klampun dagegen das *a pau*, während das *a mī káp* nur noch sporadisch vorkommt.

Als Werkzeug bedient man sich dabei allgemein eines langen Grabstockes, *a kúp*, pl. *o kuwīek*. (Eine besondere Art ist *a tónoul*, der wuchtiger ist, eine kürzere Spitze besitzt und vornehmlich zum Zaunbau und zum Ausheben des Bodens, z. B. für Hauspfosten gebraucht wird.) Jeder Sulka, Mann wie Frau, schlägt seinen eigenen Pflanzstock mit dem Steinbeil selber zu und weiß ihn geschickt zu gebrauchen; nur sollen die Frauen leichtere Exemplare handhaben, wie Guniekate mir angab.

a) *a pālwek* stellt die einfachste Pflanzmethode dar, die überall dort in Brauch ist, wo der Boden eines besonderen „Aufbrechens“ nicht bedarf, wie z. B. in Mope und den anderen aufgeführten Ortschaften. Die Sulka selbst wiesen mich darauf hin, daß diese Art die gleiche wie bei den benachbarten melanesischen Gunantuna sei. So könnte man versucht sein, an eine Entlehnung von diesen Nachbarn zu denken, aber wohl zu Unrecht, denn dafür ist die *pālwek*-Methode bei den Sulka, die in früheren Zeiten ja kaum Verbindung mit den Gunantuna hatten, zu weit verbreitet. Ist das Gartenareal säuberlich hergerichtet und das Wetter günstig, so schafft man die zu pflanzenden Setzlinge und Ableger herbei. Bananenschossen, Tarosetzlinge, Ranken usw. werden, zu einem Bündel verschnürt, von den Männern gewöhnlich auf der Schulter getragen, von den Frauen dagegen im *neigeik* oder *plo* (Blätterhüllen) verstaut auf dem Kopfe herbeigebracht, wobei sie allerdings mehr belastet sind als die Männer.

Im folgenden soll vorläufig nur vom Pflanzen der Tarosetzlinge die Rede sein. Diese werden nach Augenmaß und langjähriger Übung so über das ganze Feld verstreut auf den Erdboden gelegt, wie man sie in Abständen zu pflanzen beabsichtigt. Ist diese Verteilung beendet, dann stößt man neben den einzelnen Setzlingen den Grabstock kräftig in den durch Asche und Regen gedüngten Grund und lockert die Erde durch leichte Hebelbewegungen etwas auf. Dann zieht man den *kúp* heraus und stößt ihn ein zweites Mal schrägwinklig ein, indem man ihn kreiselartig dreht, um ein trichterförmiges Pflanzloch zu schaffen. Mit der rechten Hand greift man nun den Setzling

¹¹ In diesem Zusammenhang seien auch folgende Ortsadverbien genannt: an der Grenzscheide = *pa l'naur*; an der unteren Grenze der Pflanzung = *pa l'pún*; am Kopfe des Feldes = *pá lpek* oder *pa lpégem a lut*. Dort befindet sich auch der Zaunüberstieg (*a kpútman*).

und drückt ihn, während die Linke den Grabstock heraushebt, in die seichte Grube. Diese wird aber nicht mit Erde bedeckt, sondern man läßt die Bodenvertiefung so wie sie ist, d. h. ohne sie aufzufüllen. Daher sagt man denn auch: *na m'keil o íkie* = man setzt die Taro, und nicht: *egus* = man deckt sie zu.

Diese Arbeit, die Männer wie Frauen unabhängig voneinander tun, heißt *pálwek* oder auch einfach *kāp*. *pálwek* ist ein Verbum intransitivum und bezeichnet zunächst nur das Hineinstoßen des *kup* ins Erdreich, von Pateangwei erklärt mit *krún á mie*. Das Auflockern des Bodens durch Hebelbewegungen bezeichnet man mit *kawet* (*na ma kawét órom á mie*), während das Drehen des Grabstockes und die dadurch bewirkte Erweiterung des Setzloches *tónoul* oder *tónaul* (als Substantiv und Verbum intr.) heißt. Die Sulka machen diese Erdtrichter aber nie so tief und weit wie die Eingeborenen des Gunantuna-Stammes.

b) *a pau* (*a peik*, *a hoik*), die andere Pflanzmethode, stellt eine recht beschwerliche Arbeit dar, die nur dort angebracht ist, wo man ein Feld in sekundärem Busch (wesentlich aus Stangenholz bestehend) anlegt (*na ma pau m'a mláp*, *na m'lua pau m'a ténhe*). In solchem Jungwald ist nämlich der Erdboden mit dichtem Wurzelwerk durchsetzt, dessen Entfernung viel Schweiß kostet und darum nur von Männerhand vorgenommen wird (*la reip na m'lua pau*). Wo solches Wurzelgewirr aber nicht stört, begnügt man sich immer mit dem soeben beschriebenen *pálwek*. Im Gegensatz zu diesem bedeutet also das intransitive Verbum *pau*: den ganzen Boden umbrechen, umwühlen.

Der Vorgang ist folgender: Mit schweren *kuwíek* ausgerüstet, treten die Männer zur Arbeit an. Jeder hat zwei lange Grabstöcke, deren Spitzen er nahe beieinander ins Erdreich stößt, um durch wechselseitige Hebelbewegungen die Wurzeln herauszustemmen und zu zerreißen. Dieses Vorgehen nennt man *pau man á mie*. Ist dergestalt das ganze Feld vorbearbeitet, so gibt man sich fürs erste zufrieden; man läßt alles liegen, geht heim und ruht sich erst einmal aus. Anderntags beginnt man von vorn und entfernt säuberlich alles herausgewühlte Wurzelwerk, welche Arbeit *peik* oder *hoik* heißt (*na ma peik*, *na ma hoik*, oder transitiv *na ma peigim á mie*, *na ma hoigim á mie*).

Unterdessen schleppen die Frauen die Setzlinge herbei und verteilen sie in bestimmten Abständen auf dem durchgrabenen Boden. Nun beginnt der dritte Abschnitt, das Pflanzen im eigentlichen Sinne. Mittels grabender und schaufelnder Bewegungen ihrer *kuwíek* werfen die Männer kleine Erdhügel (*a noup* oder *naup*, pl. *úwik*) auf. (Solche Erdhaufen machen = *na m'keil o úwik*.) Dann nehmen sie einen Tarosetzling bei der Basis in die hohle Hand und führen ihn tief in die Erdanhäufung hinein. Diese Art zu pflanzen nennt man *na m'kégyan o úr eak*, *na m'kégu* (*o*) *íkie*. Wegen ihrer sorgfältigeren Ausführung verspricht diese Methode auch einen reicheren Ertrag. Der größere Aufwand an Zeit und Arbeit ist vielleicht der Grund, warum sie sich auf jene Gebiete beschränkt, die weniger den Überfällen von seiten der Gakteli ausgesetzt waren ¹².

¹² Ganz allgemein wird auch diese Art und Weise mit *kāp* bezeichnet. Unser Ausdruck „graben“ wird am besten durch *kāp*, *kawét* oder *pau*, weniger passend durch

c) *a mī kāp*, d. h. *kāp* im engeren und ureigenen Sinne, ist die dritte Weise, eine Pflanzung zu bestellen. Sie ist insofern von speziellem Interesse, als sie auch ein helles Licht auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau bei den Sulka wirft. Beide Geschlechter arbeiten in Gruppen zu je zehn Personen (die Zahl ist natürlich nicht mathematisch genau zu nehmen); jede Gruppe beackert mit vereinten Kräften einen bestimmten Teil des Feldes und wirft an dieser Stelle die Erde zu einem einzigen großen *noup* an, in den die Tarosetzlinge gepflanzt werden. Das geschieht z. B. in der Dorfschaft Klampun. Das Umbrechen des Bodens mit Hilfe der beiden *kuwēt*-Grabstöcke nennt man hier *kawēt man ā mie*, und die Pflanzarbeit als Ganzes *kāwan ā mie* oder *kāwan o ūr eak* oder ganz einfach *kāp*.

7. Die Sorge für das bestellte Feld

Das fertigbepflanzte Feld nennen die Sulka *a gundamok* (vom Adjektiv *gunān* = *gūnnaar*, eigentlich *gūnna-ar* = neu, frisch). Wenn nun der Himmel günstig ist, wenn das *pherīkie* = Kraut (*Ocymum*), das die Weiber zwischen die Taro gepflanzt haben, seinen Wachstumszauber ausübt¹³ und kein böswilliger Mensch die *lut* = Pflanzung zur Unfruchtbarkeit verhext, dann wird für die Sulka eine große Zeit kommen: *na k'pīs ser kim kua lut to wa nur a k'wi tūgus* = Alle Welt wird über meine Pflanzung staunen, und wir alle werden uns satt essen können!

Bis zur Reife hat es allerdings noch gute Weile, und die Leute können eher alles andere tun, als die Hände in den Schoß legen. Außer gelegentlichen Reparaturen an den Zäunen macht ihnen die Reinhaltung der Felder vom üppig nachwuchernden Unkraut viel Arbeit. Das Jäten ist eine fast tägliche Beschäftigung, die vorzugsweise — aber doch nicht ausschließlich — den Frauen zukommt; oft kann man auch die Männer beim Unkrautsammeln sehen (*kārpīp, krap kim o ūr eak*). Hierbei bedient man sich heutzutage wohl eines Buschmessers. Als ich die Kinmei einmal fragte, was sie in früheren Zeiten zum Jäten gebraucht hätten, lachte sie mich aus: *nur m'krap ōrom o sīnani* = Wir jäten doch mit den (bloßen) Händen! Nicht nur das Unkraut muß verschwinden, man entfernt auch von Zeit zu Zeit alte, gelbgewordene Blätter von den Taropflanzen und kratzt die Erde etwas von den Knollen ab, damit sie größer werden (*nur m'tātei p'o ūr eak, kopōrum o ūr eak*).

Die Feldfrüchte reifen in 10-12 Monaten. Bei der Bestellung der Pflanzungen richtet sich der Sulka gern nach der Blütezeit von zwei Baumarten: Der *hūrkas* blüht um Neujahr, der Korallenbaum *guip* (*Erythrina indica*) dagegen in den Monaten Juni-Juli, und beide zeigen eine längere oder kürzere

peik wiedergegeben, es sei denn, daß man in Gras- oder Alang-alangboden gräbt. Ein weiterer Terminus für „graben“ ist: *kil* (intr.) und *kilim ā mie*. *Kil* bedeutet aber nicht eigentlich „umgraben“, sondern a) die Erde abstechen wie bei Wegarbeiten an einer Böschung, und b) die Erde ausheben wie für ein Grab.

¹³ Der Name *pher-īkie* besagt: die *īkie*-Tarosetzlinge gedeihen lassen. Die eigentlichen Bezeichnungen für das *Ocymum basilicum* sind: *a gīndiel, a kōwhe, a mughe, a mughe to a neīnkūe t'rēr het, a mūmbulou, a whoi*, usw.

Regenperiode an. Zu besonderen Hoffnungen berechtigt ein nach der *hürkas*-Blüte angelegtes und benanntes Feld, von dem man sagt: *a hürkas to na soi, na m'lua hus* = das ist eine *hürkas*-Pflanzung, und die reift immer schneller! Eine sogenannte *guip*-Pflanzung dagegen soll längere Zeit in Anspruch nehmen: *a guip na m'kéhi wa a nausgi kar a kus, nin m'soi irkian*.

8. Zum Thema Arbeitsteilung

De iure und de facto beteiligen sich in neuerer wie in alter Zeit die Frauen an allen großen und kleinen Arbeiten der Feldbestellung, ja nicht bloß separatim, sondern promiscue mit den Männern, denen sie durchaus gleichberechtigt gegenüberstehen. Darum gibt es bei den Sulka auch kaum etwas, was den Namen einer spezifischen „Männerarbeit“ verdiente. Das soll nun aber nicht etwa bedeuten, daß die Frauen der Sulka „mißbrauchte Lasttiere“ wären. Nichts wäre falscher! Der Sulkamann sieht in seiner Frau etwas ganz anderes als eine Sklavin; und die Sulkafrau selbst wäre gewiß die letzte, die sich als solche betrachten würde. Darum werden in der Regel alle schwereren Arbeiten, vorab das Fällen dicker Bäume (*kowir o hi*) und das Umbrechen des Erdreiches (*pau*), von den männlichen Vertretern des Stammes ausgeführt, schon um den Frauen die nötige Zeit für die Beschäftigungen im Haus (Wasserholen, Kochen usw.) zu lassen, zu denen noch die vielseitigen Pflichten als Mutter treten. Aber wie Pateanğwei und Kinmei mir erklärten, liegt nichts Ungewöhnliches darin, daß Frauen zuweilen auch solche Arbeiten verrichten, die naturgemäß den Männern obliegen, ja, Frauen von hervorragender Tüchtigkeit und von Ansehen hatten sich allezeit mit ihren Gatten in diese Verrichtungen geteilt. Andererseits scheuen sich auch die Männer nicht, sogenannte „Weiberarbeiten“, wie Wasserschöpfen, Kochen, Schweinefüttern zu übernehmen, falls es nottut. So holen für gewöhnlich zur Zeit der Ernte nur die Frauen die Feldfrüchte für das tägliche Essen heim; gilt es aber, Vorräte für ein Fest herbeizuschaffen, dann helfen auch die Männer tüchtig mit. Besonders von Alleinstehenden beiderlei Geschlechtes gilt das Axiom, das Pateanğwei vertritt: *éndruk na m'lua lei, na m'mur keiha* = Wer nicht verheiratet ist, muß alles selbst verrichten!

So haben wir auch gesehen, daß sämtliche Arbeitsinstrumente von beiden Geschlechtern hergestellt und gehandhabt werden; und robuste Frauen (wie z. B. die Barbara Tete) stehen selbst in der Geschicklichkeit beim Gebrauch des Steinbeiles den Männern nicht nach. Dessen Stielung geschieht allerdings durch Männerhand. Beim Bau des Feldzaunes helfen die Frauen und selbst Kinder mit, die Pfosten und das Füllmaterial zuzuhauen, zusammenzutragen und anzureichen. Ausdrücklich heißt es: *la reip na ma kteh, na m'kowir o hi, na m'kur hénik*¹⁴. Bricht ein Wildschwein in die Pflanz-

¹⁴ Zur Etymologie von *kur hénik*. *kur* verhält sich zu *krún* wie *kāp* zu *kāwan*, ist aber stets transitiv. Man sagt sowohl *krún a rōr* wie *krún a hénik*. *krún* bedeutet „stechen“, oft ist aber diese Bedeutung verblaßt. So heißt z. B. *krún o sinnūl*: a) Fische speeren und b) Fleisch auftischen.

zung ein, so wird es natürlich von Männern gejagt, die bei dieser Gelegenheit auch den beschädigten Zaun reparieren. Abbrennen des Busches, Säubern des Feldes und die eigentliche Pflanzarbeit werden wiederum von beiden Geschlechtern gemeinsam besorgt. Im großen und ganzen gilt das Prinzip der Gemeinschaftsarbeit — zum Nutzen aller.

9. Anhang: Über den Anbau einiger Feldfrüchte

a) Der Taro als Pflanze und Knolle heißt: *a yok*, pl. *o úr eak* (Buschdialekt: *õ'r eak*), in der Kindersprache: *pópa* oder *nin*, und als Pflänzling *a neikiet*, pl. *o íkie*. Mir sind die Namen von etwa 450 Spielarten, darunter einige (etwa 50) „Mengen- und Tmuip-Sorten“, bekannt. Besonderer Erwähnung und Erklärung bedürfen zwei Namen: *a mgér* und *a gindiel*. *a mgér* ist ein Taro, der aus verfliegenem Samen wild aufschießt und nun vom Finder als „neue Art“ angepflanzt und mit seinem Namen benannt wird, z. B. *E Kámne ka mgér*. *a gindiel* ist ebenfalls eine solche verwilderte *mgér*-Art, die aber an einer Stelle wächst, wo eine Person getötet oder tot aufgefunden wurde. Man nimmt an, daß die Pflanze deren Blut entsprossen sei, weshalb ihr der Finder den Namen des Toten gibt, z. B. *E Pánei ka gindiel*. Nach Ansicht der Eingeborenen arten Pflanzen ab, wenn sie vom Blut eines Ermordeten bespritzt werden.

Will man von einer Tarosorte viele Ableger züchten, so nimmt man die abgeschnittene Knolle und steckt sie umgekehrt in den Boden; ein solcher Setztaro heißt *a kámni*, pl. *o kámi*. Frische Taroblätter (*a nópá*, pl. *o úpau*, bzw. *o pou* = *a yok ka mir*) werden als Gemüse gegessen.

b) Yams (*Dioscorea alata*): *a tu*, pl. *o snū*. Mir sind davon 32 spezielle Namen bekannt. Gepflanzt wird ein Keimauge, d. h. der Keim mit einem Teil der Knolle: *na m'koumin*, *tut o snū ng'o kti*. Auch zerschneidet man Yamsknollen (ähnlich wie Kartoffeln) und drückt die einzelnen Stücke in den aufgelockerten Boden (*na m'kéguſ nar*).

c) *a wulónop* ist ein der Yams ähnliches Rankengewächs (*Dioscorea pentaphylla*), das in zwei Abarten, *a kérne* und *a mtopárges*, von den Sulka kultiviert wird, wenn auch nicht gerade häufig. Die Pflanzmethode entspricht vollkommen der für den Anbau von Yams.

d) *a múowei* ist eine verwilderte Yamsart, von der die Sulka sagen: *nur m'káwan*, *wa a múowei lan to t'sop*. Ich kenne davon die beiden Namen: *a túmrik* und *a neígalaut*. Dagegen ist

e) *a rhi* eine an sich wilde Yamsart (wahrscheinlich *Dioscorea triphylla*), deren zwei Varietäten, *a kótop* und *a mi rhi to a tópetrup*, genießbar sind. Daß die Pflanze an sich wild wächst, besagt der Ausdruck: *a rhi t'sop*. Ähnlich sagt man von der

f) *a hálguít*, pl. *o hálók*: *a hálguít t'sop*, und zwar, soweit mir bekannt ist, in drei Varietäten: *a mkólkole*, *a girír* und *a wogór ka pen*. Die Anpflanzung geschieht wie bei

g) *a noiye*, pl. *o roiye* (*Dioscorea sativa*), von der ich die Namen von 26 Abarten gesammelt habe. Es handelt sich um eine Pflanze, die neben einer

bodenständigen Knolle von oft bizarrer Gestalt (*ka púmíe*) viele kartoffelähnliche Früchte (*ka kro ruk*) an den Ranken trägt. Nur die letzteren werden verpflanzt, und zwar mit Vorliebe in der Nähe von Baumstämmen, an denen die Ranken Halt finden können. Der Boden wird dabei nicht weiter aufgelockert oder angehäuft. *a maslélép* ist eine wilde *noiye* mit bitteren, ungenießbaren Früchten.

h) *a mis*, die Stachelyams (*Dioscorea esculenta*). Zu deren Anbau wird mit den Händen der gelockerte Boden zu einem großen *noup*-Haufen zusammengescharrt (*har man á mie*). In zwei gegenüberliegende Seiten des Erdfaufens steckt man je eine Knolle, so daß sie eben noch mit der Spitze herauschaut. Man kennt mehr als 20 verschiedene Artnamen. Es ist von Interesse zu beobachten, daß die Männer vorzugsweise *a mis*, die Frauen dagegen meist *a noiye* anbauen.

i) *a hápie*, pl. o *hápiel* (?) hat eine im Boden wachsende runde, aber mehr elliptische als kugelförmige Knolle. Sie wird nur selten und dann immer ähnlich wie die *tu*-Yams angebaut.

k) *a kónnye* oder *kónne*, Süßkartoffel (*Batatas edulis*), war den Sulka schon lange vor der Ankunft der Weißen in verschiedenen Arten bekannt, die zum Teil recht schmackhaft sind, wie z. B. *a mlo*. Im übrigen habe ich 14 Artnamen gesammelt.

l) *a wúyuk*, pl. o *wusku*, ist die einheimische Bezeichnung für *Manihot utilissima*. Kultiviert werden die Unterarten *a gélkam*, *a karikie*, *a loiyon*, *a net*, *a peagárgar*, *a slan* und *a tómnaät*; wild und ungenießbar sind dagegen *a komáma*, *a komáwui*, *a kowúyuk* und *máma*. Anbau wie Taro.

m) *a wíep* ist der generelle Name für alle Bananensorten, in der Kindersprache *a mau*; die wilde Bananenstaude heißt *a kowíep*. Man zählte mir 67 Namen von Arten auf, die von den Sulka von alters her kultiviert wurden. Das Verpflanzen der Schossen dürfte bekannt sein.

n) *a konír*, pl. o *konú* (*Okro*, *Abelmoschus esculentus*)¹⁵, eine Strauchart, deren fleischige Blätter ein spinatartiges Gemüse liefern. Hier seien die mir bekannten Varietäten aufgeführt: *a nār*, *a káni*, *a mátpil*, *a meyi*, *a müs*, *a wurék*, *a séawul* (sehr große Art = *a wu lauter*) und *a smék* (gefingeres Blatt). Teile des holzigen Schaftes (o *konú n'o hi*) werden zum Pflanzen einfach schräg in die Erde gesteckt und festgetreten.

o) *a kil*, Zuckerrohr (*Saccharum officinale*), mit 57 Namen und

p) *a rek* (*Miscanthus japonensis*)¹⁶, mit 30 Namen vertreten. Von beiden Rohrgewächsen schneidet man den Schaft in 30 cm lange Stücke, die man entweder einfach in den lockeren Boden steckt oder mittels Stein oder Stock in härtere Erde einhämmt (*na m'keiner a rek*, *a kil*). Die Setzlinge beider Arten werden immer zu mehreren zusammen an einer Stelle eingepflanzt und heißen *a truít*, pl. o *tur*, *Saccharum*, und *a hóndek*, pl. o *vek*,

¹⁵ Okro, *Abelmoschus esculentus*, ist meines Wissens den Sulka unbekannt (C. LAUFER). *a konír* = *ibika* = *Abelmoschus manihot*.

¹⁶ Die von P. SCHNEIDER angewandte Bezeichnung „*Miscanthus japonensis*“ ist nicht korrekt: *a rek* = *pit.* = *Saccharum floridulum*.

Miscanthus. Erstere pflanzt man zusammen mit den Taroablegern, und zwar in die Nähe des Feldzaunes oder eines Baumstumpfes, letztere dagegen immer in die abgeernteten Felder, bevor man sie wieder verbuschen läßt. Bekanntlich soll das Schreien des Fratzenkuckucks (*a gólgolnaɸ*) die Reife der *rek*-Blüten (die als Gemüse gegessen werden) anzeigen: *a gólgolnaɸ na m'kolólŋiɛt* oder *m'kolólŋet a rek*; das ist in der Gegend von Mope zwischen Februar und April der Fall¹⁷.

¹⁷ Der Fratzenkuckuck (*Scythrops novae-hollandiae* Lath.) führt noch zwei andere Namen: *a kĭemrus* und *a ŋetĭmrus*, aber es ist noch zweifelhaft, ob beide überhaupt Sulkawörter sind. *kolólŋiɛt* ist an sich ein vokalisches anlautendes Verbum, wie schon die Form der Reduplikation beweist; das Simplex würde also (*k*)ólŋĭɛt (intr.), bzw. (*k*)ólŋet (trans.) lauten.

M. van de Kimmenades Grammatik und Vokabular der Sandawe-Sprache

Von EMMI KÄHLER-MEYER

Im Jahre 1936 erschien in Band 31 dieser Zeitschrift ein Aufsatz, der sich mit dem wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Leben der Sandawe befaßte¹. Er stammte aus der Feder desselben Verfassers, der jetzt die Möglichkeit gefunden hat, seinen Versuch einer grammatischen Skizze und eines Vokabulars der Sandawe-Sprache weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Später als KIMMENADE hat KOHL-LARSEN über das Leben und Treiben dieses Völkchens berichtet². Es ist eines der Restvölker von Ostafrika und lebt, umgeben von Bantustämmen, im sogenannten abflußlosen Gebiet im Herzen von Tanganyika Territory. Im „Handbuch der angewandten Völkerkunde“ findet der Leser einen Überblick über die Stämme des genannten Gebietes, darunter auch über die Sandawe³. Ihre Zahl wird dort mit 23 000, bei KIMMENADE mit 21 000 Köpfen angegeben.

Das vorliegende Manuskript ist die erste Arbeit über eine afrikanische Sprache, die in der „Micro-Bibliotheca Anthropos“ Aufnahme findet⁴. Sie ist ein Ergebnis mühevoller Versuche, Einblick in diese eigenartige und schwierige Sprache zu gewinnen und sie sich praktisch anzueignen. KIMMENADE hat also als Missionar sowohl ethnologisches als auch linguistisches Interesse an dem Sandawe-Volk bekundet. In diesem doppelt ausgerichteten Interesse hat er aber bereits einen Vorgänger gehabt, nämlich den Oberstabsarzt Dr. OTTO DEMPWOLFF, der sich später gänzlich der Sprachwissenschaft widmete. DEMPWOLFF hatte in den Jahren 1909 und 1910 zeitweise Gelegen-

¹ Rév. Père MARTIN VAN DE KIMMENADE, C. S. Sp., Les Sandawe (Territoire du Tanganyika, Afrique). *Anthropos* 31. 1936. pp. 395-416.

² LUDWIG KOHL-LARSEN, Auf den Spuren des Vormenschen. 2. Bd. Stuttgart 1943. pp. 1-86.

³ PAUL BERGER, Tanganjika. pp. 965-1036 von: Afrika, Handbuch der angewandten Völkerkunde, hrsg. von H. A. BERNATZIK, Bd. II. Innsbruck 1947.

⁴ MARTIN VAN DE KIMMENADE C. S. Sp., Essai de grammaire et vocabulaire de la langue Sandawe. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 9.) 120 pp. Posieux (Fribourg), Suisse 1954. Prix: sFr. 10.—. Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. *Anthropos* 48. 1953. pp. 260-262.

heit, dem Studium der Sandawe und ihrer Sprache nachzugehen. 1916 konnte er seine Sammlungen in einem Bande veröffentlichen⁵. Er enthält linguistisches und ethnographisches Material; letzteres ist nicht nur beschreibend wiedergegeben, sondern die Eingeborenen kommen auch selbst darin zu Worte, in Berichten über ihre frühere und derzeitige Lebensweise, in Märchen und Liedern. Ein Vokabular Sandawe-Deutsch ist ebenfalls beigefügt. DEMPWOLFF führt auch die spärliche damals bereits erschienene Literatur über die Sandawe und ihre Sprache an. — Ich zitiere im folgenden KIMMENADE mit K. und DEMPWOLFF mit D.

Um den Inhalt des hier zur Besprechung vorliegenden Manuskriptes von K. kurz zu umreißen, sei gesagt, daß es eine grammatische Skizze von 21 Seiten bietet: kurze Bemerkungen über die Laute (L'alphabet) und über die grammatischen Kategorien mit einem Supplement, das hauptsächlich dem Relativpronomen gewidmet ist. Den umfangreicheren Teil der Arbeit bildet ein Vokabular Sandawe-Französisch (pp. 31-71) und Französisch-Sandawe (pp. 72-115), dem eine Namenliste der hauptsächlichsten Krankheiten (pp. 116-117) folgt. Das mit der Schreibmaschine geschriebene Manuskript ist handschriftlich korrigiert. K. hat nachträglich eine Verbesserung der Lautbeschreibung (p. 14) und auf einem Sonderblatt noch einige Ergänzungen und Korrekturen zum Wörterverzeichnis (p. 118) beigefügt.

K. hat seine sprachliche Arbeit der missionarischen Weiterarbeit gewidmet in dem Bewußtsein, daß der Missionar für die Menschen, unter denen er arbeitet, immer ein Fremder bleiben wird, solange er ihre Muttersprache nicht spricht. In den Jahrzehnten, die vergangen sind seit K. seine Arbeit abschloß, hat das Suaheli die Sandawe-Sprache immer mehr verdrängt, auch im Umgang zwischen Missionar und Eingeborenem. Die moderne Zeit fordert auch hier ihren Tribut, in diesem Fall das Aussterben der Sprache, die an Verbreitung und Zahl der Sprecher ein Minimum gegenüber der großen Verkehrssprache ausmacht. Nur wenige Sandawe sollen heute ihre Muttersprache noch rein sprechen. Um so dankenswerter ist es, daß durch K.s Bemühungen wiederum etwas von dieser alten Sprache festgehalten wurde. Der Linguist muß bei der Lektüre des Manuskripts allerdings stets den Zweck im Auge behalten, für den es geschrieben wurde. Er darf nicht den strengen Maßstab anlegen wie an die Arbeit eines geschulten Linguisten. Es ist trotz heißer Bemühungen des Verfassers, in den schwierigen Bau dieser Sprache einzudringen, unvollkommen und lückenhaft. Dessen ist K. sich auch durchaus bewußt.

Unter den Lauten des Sandawe seien die Lateralen hervorgehoben. K. unterscheidet *dl*, *tl* doux und *tl'* dur. Unter *dhl* mouillé ist wohl ebenfalls eine Lateralis zu verstehen, doch ist die eigentliche Natur dieses Lautes nach der kurzen Angabe nicht klar. D. unterscheidet (mit der Schreibung der Tilde unter dem Buchstaben statt des nachgesetzten *l*) *ḍ*, *ṭ* und *ṭ'* (Kehl-

⁵ OTTO DEMPWOLFF, Die Sandawe. Linguistisches und ethnographisches Material aus Deutsch-Ostafrika. (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXIV.) 180 pp. Mit 48 Abb. im Text. Hamburg 1916.

verschlußlaut oder Ejektiva, wie es heute genannt wird), ferner t' , welches außer dem Stimmritzenverschluß der Ejektiva eine Kehlpresung aufweisen soll. Außerdem hat D. noch ein laterales s festgestellt.

Am meisten interessiert jedoch das Vorkommen von Schnalzlauten, das die ostafrikanischen Restsprachen gemeinsam mit den südafrikanischen Sprachen der Buschmänner und Hottentotten haben. Annähernd 25 % des Wortbestandes des Sandawe hat (nach K.) Schnalze im Anlaut oder im Inlaut des Wortes. K. führt folgende Schnalze an:

- /^p dentalis avec aspiration,
 - /^c dentalis avec exhalaison [in den Gebetbüchern *c* geschrieben],
 - //^p palatalis lateralis avec aspiration,
 - //^c palatalis lateralis avec exhalaison [in den Gebetbüchern *x* geschrieben],
 - !' palatalis gutturalis avec aspiration,
 - !' palatalis gutturalis avec exhalaison [in den Gebetbüchern *q* geschrieben].
- On trouve le „clic“ dentalis, puis le „clic“ palatalis lateralis, précédé d'un *n*,
p. e. $n/^{c}$; $n//^{c}\tilde{e}$.

Le palatalis gutturalis est parfois précédé d'un *g*, p. e. $g/^{c}ere$.

Die Unterscheidung zwischen aspiration und exhalaison dürfte anders zu deuten sein; denn Schnalze sind stets implosiv.

Auch D. führt drei Schnalze an: den dentalen /, den lateralen // und den zerebralen !, welchen BEACH⁶ als postalveolar bezeichnet. Das Hottentottische besitzt übrigens vier Schnalze und das Buschmännische sogar fünf.

Hinsichtlich der Verbindung des Schnalzes mit dem auf ihn folgenden Vokal unterscheidet D. den weichen und den harten Vokaleinsatz. Ferner kann nach D. ein *k* unmittelbar auf den Schnalz folgen, womit wohl die explosive Lösung des velaren Verschlusses gemeint ist, der bei jedem Schnalz gebildet wird. „Nasalierte“ Schnalze, und darum handelt es sich auch wohl bei den von K. mit vorangegehendem *n* bezeichneten Schnalzen, wurden auch von D. festgestellt. Sie sind gut beschrieben worden von P. BERGER⁷ in einer Abhandlung über die Kindiga⁸.

Zu dem lateralen Schnalz bemerkt D. (p. 9 oben), daß er etwas anders gebildet würde als im Nama: „Die Hottentotten halten die Vorderzunge an den oberen Schneidezähnen festgestützt, während sie die Zungenränder von den Backzähnen zurückziehen, die Sandawe reißen den Unterkiefer herunter und lassen dabei die Vorderzunge von der Alveolarregion bis zu den Schneidezähnen heruntergleiten, während sie die Zungenränder an den Backzähnen öffnen. Der akustische Effekt ist jedoch, wenigstens für mein Ohr, der gleiche.“ Hierzu schreibt BERGER (p. 100 unten): „Bemerkenswert ist, daß der laterale Schnalz bei den Kindiga nicht wie bei den Sandawe, sondern wie bei den

⁶ D. M. BEACH, *The Phonetics of the Hottentot Language*. Cambridge 1938. pp. 80-82.

⁷ PAUL BERGER, *Überlieferungen der Kindiga*. Afrika (Berlin) 2. 1943. pp. 97-122.

⁸ Die Kindiga sind ein Restvolk wie die Sandawe. Sie wohnen östlich vom Nyarasagrab und werden auf nur 400-450 Seelen (BERGER p. 97) geschätzt.

Namahottentotten gebildet wird.“ (Als Anmerkung): „Für Dempwolff ist der akustische Effekt der beiden verschieden gebildeten lateralen Schnalze der gleiche. Ich habe außer Kindiga auch Sandawe und Nama gehört und einen deutlichen Unterschied der lateralen Schnalze im Kindiga und Nama einerseits und Sandawe andererseits wahrgenommen.“

BERGER gibt auch im übrigen eine gute Beschreibung der Schnalzlaute dieses ostafrikanischen Restvolkes. Wer sich aber wirklich gründlich mit der Bildungsweise von Schnalzen befassen möchte, lese zunächst die ausgezeichnete Darstellung von BEACH⁹.

Über die wichtige Frage der Tonhöhen sind weder K. noch D. zu wirklich brauchbaren Ergebnissen gelangt. Dasselbe gilt für die Druckstärke, die im Sandawe wortunterscheidend zu sein scheint. Man vergleiche hierzu auch die Arbeit von BERGER über die Kindiga (pp. 101/02).

Auch die Grammatik bietet zahlreiche Punkte, die das Interesse des Linguisten erregen. Viele Schwierigkeiten werden aufgezeigt, und ungelöste Probleme drängen sich dem Leser auf. Sicherlich mit Recht behandelt K. bevorzugt das Pronomen und das Verb. Die Pronomina zeigen einen erstaunlichen Formenreichtum und eine Fülle von Möglichkeiten der Stellung innerhalb des Satzes. D. hat sie, in die Breite gehend, seinem Material folgend beschrieben. K. faßt sie nach Möglichkeit in Paradigmata zusammen. Mir fiel u. a. auf, daß D. (p. 25 oben) den Satz „wir sind Sandawe“ mit *suñ Sandawe* wiedergibt, K. (p. 30) hingegen mit *sandawe-sũ*, wobei das Personalpronomen im einen Falle voran-, im andern Falle nachgestellt ist.

K. gibt auch einen Überblick über die Konjugation des Verbs. Das bedeutet einen großen Fortschritt. Es möge ferner darauf hingewiesen sein, daß das Sandawe auch Verbalspezies kennt, z. B. das Iterativ-Suffix *-me*. Aber dürfte dieses Suffix nicht auch in der von K. getrennt behandelten Endung *-mese* oder *-m'se* enthalten sein, die ebenfalls une action répétée et continue bezeichnet? *-ku* ist nach D. (p. 34 unten) Kausativsuffix: */e* wach sein, */eku* wecken, und andere Beispiele. Nach K. (p. 28) verleiht es applikativen Sinn: *áme* briser, *ámeku* briser à quelqu'un. Sollte hier nicht doch die kausative Funktion die ursprüngliche sein, oder handelt es sich um zwei verschiedene Endungen? In der Kausativendung *-suke* stimmen K. und D. wiederum überein. *-na*, das nach D. auch allein stehend als „dort“ vorkommt, gibt, an ein Nomen gefügt, direktive Bedeutung (D. p. 35, K. p. 29). Nach D. kann das Suffix auch an ein Verb treten; dann verleiht es finale Bedeutung. Der Klärung bedarf *-ts'*, *-ts'e*, das nach D. (p. 38) als Lokativsuffix am Nomen auftritt. *-ts'* kann auch am prädikativen Verb erscheinen, und D. vermutet in diesem Fall neutroaktive Funktion. K. erwähnt *-ts'e* unter den applikativen Verbalendungen, gibt aber dafür ein Beispiel, das auch auf lokative Funktion schließen lassen könnte: *khè* monter, *khèts'e* monter sur.

In seinem Wörterverzeichnis hat D. die Lehnwörter aus dem Bantu durch *B* gekennzeichnet und entsprechend die Fremdwörter aus anderen Sprachen. Obgleich K. sie nicht bezeichnet hat, springen auch in seinem

⁹ The Phonetics of the Hottentot Language. pp. 73-91.

Vokabular die zahlreichen Lehnwörter aus dem Suaheli und anderen Bantusprachen sofort in die Augen. Wieviel größer wäre wohl die Zahl der Lehnwörter, wenn das Vokabular heute erneut aufgezeichnet würde!

Gerade um dieser Überfremdung des Sandawe und um des Schwindens der Sprache willen wäre es dringend zu wünschen, daß sich noch rechtzeitig ein Bearbeiter fände, der die schwierige Aufgabe meisterte, ein wirklich klares Bild vom Bau dieser Sprache zu entwerfen, das die beiden vorliegenden Arbeiten leider noch nicht vermitteln konnten. Dann ließe sich auch die Frage nach etwaigen Zusammenhängen ostafrikanischer Restsprachen mit den Sprachen der Hottentotten und der Buschmänner anschneiden.

A. Müllers Grammatik und Vokabular der Konua-Sprache

VON ARNOLD BURGMANN

Eine zusammenfassende Darstellung der sprachlichen Verhältnisse von Bougainville, der größten Insel der Salomonen-Gruppe, findet sich in den „Studies in the Anthropology of Bougainville, Solomon Islands“ von DOUGLAS L. OLIVER¹. Der Norden der Insel ist von Melanesiern bewohnt, den Saposa, Sailo, Timputz, Hahon und Tiop². Außerdem halten Melanesier meistens die Küstenstreifen im Westen und Osten der Insel besetzt; es sind das vor allem die Banoni längs der Kaiserin-Augusta-Bucht, die Torau und Uruava an der gegenüberliegenden Ostküste. Den ganzen übrigen Teil der Insel bewohnen Stämme mit Papua-Sprachen, die sich in zwei Gruppen unterscheiden lassen: eine nördliche mit den Konua, Keriaka und Rotokas; eine südliche mit den Nasioi, Sibbe, Rugara (auch Terei) und Motuna (auch Siuai). Zwischen beiden liegen die Evo, deren Sprache noch zu wenig bekannt ist, um sie einer der beiden Gruppen zuzuordnen.

In der Literatur werden die Sprachen der Süd-Gruppe hinreichend beachtet, da reichliches Material und auch verschiedene Bearbeitungen darüber vorliegen³. Die Sprachen der Nord-Gruppe hingegen scheinen kaum dem Namen nach bekannt⁴, veröffentlichtes Material ist nicht vorhanden⁵.

¹ DOUGLAS L. OLIVER, *Studies in the Anthropology of Bougainville, Solomon Islands*. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 29.) Cambridge, Mass. 1949. No. 1: The Peabody Museum Expedition to Bougainville, Solomon Islands, 1938-39. pp. 9-12. Cf. die Kartenskizze *ibid.* p. 11.

² Die Schreibung der Stammesnamen ist nach Autoren verschieden. A. MÜLLER zählt als melanesische Stämme auf: Banoni, Hahon, Selau, Timbuts, Tonit, Tiop (Soños, Taioff). Papua-Stämme im Süden sind nach ihm die Nasioi (mit Koromira), Nagovisi, Siuai und Buin; in der nördlichen Gruppe die Konua, Kiriaka, Rotokas und Evo.

³ Ausführliche Literatur bei OLIVER, *l. c.*, pp. 17-23.

⁴ So vermißt man die Nennung dieser Sprachen in P. A. LANYON-ORGILLS Aufsatz über „The Papuan Languages of the New Georgian Archipelago, Solomon Islands“ (*Journal of Austronesian Studies* [Thurlton] 1. 1953. pp. 122-138), in dem die übrigen nicht-melanesischen Sprachen von Bougainville aufgezählt sind.

⁵ B. BLACKWOOD (*Both Sides of Buka Passage*, Oxford 1935, p. 16) erwähnt

D. L. OLIVER stützt die Zusammenfassung von Konua, Keriaka und Rotokas zu einer Gruppe „on the basis of extensive vocabularies, of statements from natives, and advice from missionaries“ (p. 11). Als von ihm benutzte Quellen nennt er für Konua einen Katechismus und Lieder⁶ sowie das Manuskript einer „Preliminary grammar, compiled by P. MÜLLER“ (p. 19, Nr. 19).

Diese sprachlichen Notizen hat P. ADAM MÜLLER S. M. für die Veröffentlichung in der Micro-Bibliotheca Anthropos⁷ zur Verfügung gestellt. Es handelt sich um „Grammatical Notes on the Konua Language“, 21 Seiten in Maschinenschrift, und ein „Dictionary Konua-English“, das auf 88 maschinengeschriebenen Seiten etwa 1220 Ausdrücke enthält. Eine von der Mission angefertigte Kartenskizze und eine kurze Übersicht über die sprachlichen Verhältnisse sind beigelegt. Als Textprobe ist der dritte Teil des in Anm. 6 genannten Religionsbuches wiedergegeben.

P. ADAM MÜLLER (geb. 10.1.1900 zu Pesch bei Köln, Deutschland) hat als Mitglied der Maristen-Missionsgesellschaft (Societas Mariae) von 1934 bis 1938 unter den Konua gewirkt⁸. Er kam bereits anfangs 1929 nach Bougainville, wo er bis 1934 unter den Buin arbeitete. Nach 1938 war er bei den Banoni (1939-40) und Evo (1941-43) tätig; seit 1946 wirkt er unter den Nasioi.

Das Konua-Material ist in den Jahren 1935-38 aufgenommen worden, und zwar auf der Missionsstation Sipai. Die Wörterliste entstand vornehmlich aus Notizen, die in der täglichen Unterhaltung gemacht wurden. Als wichtigsten Gewährsmann nennt A. MÜLLER den etwa 40jährigen Kiriaka-Mann Ossipari, der schon als Kind mit seinen Eltern zu den Konua kam und später auf den Pflanzungen arbeitete. Neben Pidgin spricht Ossipari Hahon, Selau, Teop, Nasioi, Buin, Banoni, Rotokas und Konua. So sehr diese staunenswerte Vielsprachigkeit einem Missionar willkommen sein mag, als Zeuge für eine Sprache, die nicht seine Muttersprache ist, ist sie wohl nur von geringerem Wert, da über die bloßen Vokabeln hinaus kaum zuverlässige Angaben möglich sind.

sprachliches Material von den Konua (sie schreibt Kunua), das sie während kurzer Besuche gesammelt hat.

⁶ Pepao Lotu Konua Atobu. (Catechism and songs in Konua language.) Mimeographed at Kieta, Bougainville. Cf. OLIVER, l. c., p. 19, Nr. 18. — Das der Redaktion des Anthropos vorliegende Exemplar umfaßt 38 Seiten, in das noch an mehreren Stellen maschinengeschriebene Seiten eingefügt sind. Das Religionsbuch besteht aus drei Teilen: Gebete (*reoreo*), pp. 1-15, Lieder (*koba*), pp. 15-26, und Katechismus (*katekisimo*), pp. 26-38. Die beiden ersten Teile sind stark mit Texten in Latein, Englisch und Pidgin durchsetzt.

⁷ ADAM MÜLLER S. M., Grammar and Vocabulary of the Konua Language. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 12.) 140 pp. Posieux (Fribourg), Switzerland 1954. Price: sFr. 10.—. Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

⁸ Mitgliedern der gleichen Missionsgesellschaft sind die ersten Mitteilungen über Papua-Sprachen auf Bougainville zu verdanken: J. GRISWARD veröffentlichte eine Grammatik der Telei-Sprache (Anthropos 5. 1910. pp. 82-94, 381-406); J. RAUSCH beschrieb ausführlich die Nasioi- und Koromira-Sprache (Anthropos 7. 1912. pp. 105-134, 585-616, 961-994).

Die „Grammatical Notes“ sind kurz und skizzenhaft gehalten und nur von ganz wenigen Satzbeispielen durchsetzt. Es werden behandelt: Zahlwörter, Artikel, Nomen, Adjektiv, Adverb, Pronomen, Konjugation des Verbum, Präpositionen und Konjunktionen.

Daß es sich beim Konua um eine Papua-Sprache handelt, geht aus Vokabular und Grammatik klar hervor, vor allem aus der Behandlung des Verbum. An den Stamm wird zuerst das (konjunkte) Subjektspronomen und daran die Zeit- bzw. Modalbestimmung gefügt. In manchen Formen tritt zwischen Stamm und Pronomen noch ein Infix *-hara-*, das als selbständige Verbform das Hilfsverbum „sein“ darstellt⁹. Das pronominale Objekt steht in der absoluten Form vor dem Verbum, z. B. *Kiriaka uka abehara ha aga kaiiu* = „(nach) Kiriaka nicht werde-gehen damit-nicht (m)ich sie-töten“.

Beim Nomen fehlen die Klassen; es hat jedoch für Plural und Dual eigene, und zwar verschiedene Endungen. Das Adjektiv steht vor dem Substantiv. Beim Personalpronomen gibt es in der 1. Pers. Pl. eine Inklusiv- und Exklusivform. Das Possessivpronomen ist stets ein Suffix, verschieden nach „innerem“ und „äußerem“ Besitz. Auch statt unserer Verhältniswörter (Präpositionen) stehen Suffixe.

Das Fehlen von Nominalklassen, die Stellung des pronominalen Objekts, sowie die Doppelform des Pronomens der 1. Pers. Pl. unterscheidet das Konua (wie auch die anderen Sprachen der Nord-Gruppe) von den Papua-Sprachen im Süden der Insel. Ob sich hier der Einfluß von melanesischen Sprachen geltend macht (die Unterscheidung der Inklusiv- und Exklusivform läßt am ehesten darauf schließen), ist bei dem Fehlen von genuinen Texten nicht zu entscheiden. Jedenfalls scheint es verfrüht, deswegen schon — wie A. MÜLLER es tut — von „Mischsprachen“ zu reden. Man könnte an einen anderen Typ von Papua-Sprachen denken, um so eher, als D. L. OLIVER darauf aufmerksam macht, daß „in southern Bougainville natives are taller along the coast and nearly pygmy-like in the mountainous interior, but in the northern Bougainville mountains live Papuan-speaking natives who are quite tall and husky“¹⁰. Die Süd-Gruppe bringt OLIVER mit Sprachen auf Neuguinea in Zusammenhang¹¹. Auch die verhältnismäßig junge Kontaktnahme von Melanesiern und Papuanern läßt Bedenken gegen die Bezeichnung „Mischsprachen“ aufkommen. OLIVER schreibt¹²: „Along the east coast a recently immigrant colony of Melanesian speakers from Shortland Island is gradually succeeding

⁹ A. MÜLLER ist der Ansicht, daß diese Formen sich tatsächlich aus dem Verbalstamm und den entsprechenden Formen des Hilfszeitwortes „sein“ zusammensetzen. Hier trifft er sich mit der Auffassung älterer Missionare des gleichen Ordens (JAUSSEN, A. COLOMB), die in polynesischen Sprachen (Tahiti bzw. Tonga) alle Verbformen mit dem Hilfszeitwort „sein“ gebildet ansahen, was übrigens noch in der „Grammaire de la langue tahitienne“ von LOVY-BOUGE, Paris 1953, vertreten wird. Hingegen sprechen GRÉZEL und BATAILLON den Sprachen von Futuna bzw. Uvea (Wallis) ein Hilfszeitwort ab. — Wie die Konua-Formen zu interpretieren sind, kann wiederum nur auf Grund authentischer Texte geklärt werden.

¹⁰ DOUGLAS L. OLIVER, *The Pacific Islands*. Cambridge 1951. p. 34.

¹¹ *Studies in the Anthropology of Bougainville*, No. 1. p. 9.

¹² *The Pacific Islands*. p. 34.

in ‚Melanesianizing‘ the neighboring inland Papuan communities ; but in the southwest the coastal Melanesian speakers are gradually forsaking their unhealthy beach villages and moving inland, where they are becoming ‚Papuanized‘ in language and in culture by the dynamic Papuan speakers of that region.“

Über die Konua konnte A. MÜLLER noch von alten Häuptlingen erfahren, daß zur Zeit ihrer Väter (ca. 1860-80) die Amun (mit den Banoni verwandt) von den Inseln bei der Buka-Straße aus die Küste besetzten, eine Anzahl Konua-Leute umbrachten und den Rest ins Innere drängten. Zu den Küstenbewohnern, die sich jetzt vor ihnen fürchten, stehen sie in einem gespannten Verhältnis, das jedoch nicht mehr in offene Fehden ausartet¹³. Die Mission hat freilich unter ihnen Fuß fassen können, und es steht zu hoffen, daß außer den christlichen Texten nun bald auch genuine Sprachproben aufgezeichnet werden, die eine unmittelbare Einsicht in die Konua-Sprache ermöglichen.

¹³ Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang die Bemerkungen, die P. A. MÜLLER über die Wanderungen der Torau-Leute an der Ost- und Südküste von Bougainville macht (Mitteilung vom 25. 8. 53): „The Torau people are spread over a number of villages on the east coast. Although they do not know where they came from originally, their complexion and language makes them appear to be a part of the Central Solomons' people. In the middle of the last century they were living at Torau, a region and village just south of the Loruai River. About 1860, over disputes about women of their own tribe (Melanesian), they dispersed, some founding the near village of Lavelai, to the south ; some single ones joined different villages in the Buin area, others villages around the Koromira Point. Some again formed (or joined) the villages Toborai, Popoko, Rorovana (related by Tivai of Rorovana and Bokata of Mankouna, Koromira, whose parents and grand-parents lived at Torau). — The other two Torau villages, Vito and Tārara, were founded from Rorovana. Around 1900, an Evo chief (the father of Nampau whom I have known well at Vito), over a quarrel with his people, invited the Rorovana people to come after his death, and kill his people. They did so, and they settled at the coast, at the place called Vito. They know very well that they are living on foreign soil, the whole of the Vito area being the property of the old Evo chief Torekai who died in 1941. They still behave as conquerors, using this foreign soil as it pleased them, very well knowing that they are not the owners. They still treat the Evo people in the same arrogant way, giving them orders ; and these orders are still being obeyed like the orders of their own chiefs, with the difference that they profess to be afraid of the Vito people. To render themselves gradually the owners of the ground, Vito people seek to intermarry with people, but always obliging the Evo girl or boy to settle at Vito. At present, Rorovana is the only practically pure Torau village, and the only one of them that, in contrast, too, to the surrounding tribes, seems to hold more than its own, rather showing rapid natural increase. In 1946, the village counted 226 people, whilst there are now over 270 inhabitants.“

P. Drabbe's Study on the Languages of South-West New Guinea

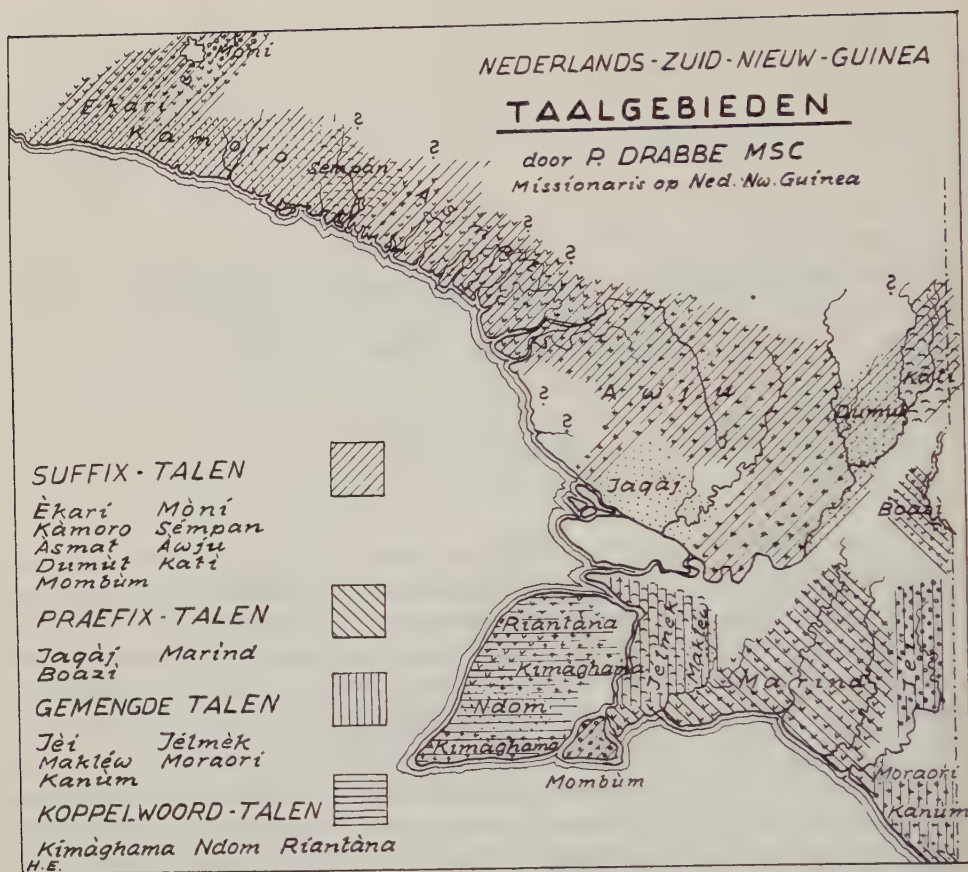
By STEFAN WURM

Until quite recently, very little was known about the languages spoken in the southern part of Dutch New Guinea, and a reasonably full description was only available of one of these languages, the Marind.

Thanks to Father PETRUS DRABBE who was working in southern Dutch New Guinea from 1935 to 1947, and could devote most of his time and energies to collecting material on the numerous languages and dialects of this area, our scanty knowledge has been greatly increased.

Father DRABBE's task was a difficult one. He faced the problem of having to record and study entirely unknown languages — so that they might be used in missionary work — from natives with whom, in most cases, he had no language in common, and good interpreters were also lacking. He used therefore to take into his house young boys who had some previous knowledge of Malay acquired either from himself or at the Missionary schools. These boys stayed with Father DRABBE for a very long time. He gradually trained them to become valuable informants while at the same time systematically recording their language. He used to start by collecting a preliminary word list of approximately 1000 words which he enlarged and checked over and over again in the course of further work. This word list usually sufficed for him to establish a preliminary spelling. While being reasonably satisfactory for the special purpose for which he was recording the languages, it was admittedly inadequate for the needs of scientific phonetic study.

After this, Father DRABBE began to record short sentences with the help of a questionnaire of 600 questions which he had compiled himself with a special view to the needs of the missionaries who would in future use the information as a basis for learning the languages they would have to know for their work. Father DRABBE had to approach his aim in a somewhat roundabout manner. To obtain, for instance, native equivalents for the questions of the catechism he had first to coin questions relating to matters of daily life, similar in structure to the final questions the native equivalents of which he was anxious to obtain, and could only gradually work his way to the final goal. In this way, he collected a large amount of useful sentence



Reproduced from *Anthropos* 45, 1950, p. 548

material, containing abundant grammatical information which he continued to enlarge and checked again and again in working through his questionnaire, his final aim being to write up a preliminary description of the particular language. In several cases, the results of his work were counter-checked and, if necessary, corrected, by other missionaries using his linguistic information in their work among the natives.

Father DRABBE's method was sound. It was, in fact, the only one which could be expected to yield the maximum profit both for missionary work, which was the first object of his studies, and for the obtaining of linguistic information in general.

It must be admitted that there are one or two weak points in Father DRABBE's material. Not having had a thorough phonetic training, he did not feel himself competent to attempt to make use of a scientifically exact phonetic transcription, and he did not in fact regard such an attempt as necessary, his linguistic work having been undertaken primarily for the benefit of his fellow missionaries. These, he suggests, were in a position to hear — and imitate — the pronunciation of the words from the native speakers themselves. This may also explain the slight attention he has given to stress and intonation — or tone — in the languages on which he has

collected material, and of which several are thought to be tonal (see below). At the same time, it may be noted that some of the terminology he uses is somewhat unusual.

These weak points however hardly reduce the great value of the copious information given by Father DRABBE. One stands in awe of his work, as a result of which he provides more or less full descriptions of twenty-four languages, most of which are characterized by their high degree of complexity. His descriptions, though naturally not so exhaustive as those available of some New Guinea languages, studied for decades by a number of missionaries and linguists, are nevertheless thorough enough to give a good impression of the structure and features of the languages in question. Any linguist, giving to Father DRABBE's work and to the circumstances in which it was carried out, a fair consideration, will be ready to agree with A. CAPELL that "the information is highly acceptable, and Father DRABBE has filled in a very serious blank in the linguistics of the Pacific Basin" ¹.

Some of Father DRABBE's material and information has already been published, viz. *Bijzonderheden uit de Talen van Frederik-Henrik-eiland: Kimaghama, Ndom en Riantana, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 105/1, 1949; *Aantekeningen over twee Talen in het Centraal Gebergte van Nederlands Nieuw Guinea: Ekari en Moni*, *ibid.* vol. 105/4, 1949; *Twee Dialecten van de Awju-Taal*, *ibid.* vol. 106/1, 1950; *Folk-Tales from Netherlands New Guinea (Kamoro)*, *Oceania*, vols. 18, 1947/48 and 20, 1949/50; J. H. M. C. BOELAARS, *The Linguistic Position of South-Western New Guinea*, Leiden 1950; *Talen en Dialecten van Zuid-West Nieuw-Guinea, Deel I* — originally the first part of the manuscript under review —, *Anthropos*, vol. 45, 1950; *Spraakkunst van het Ekagi*, 's-Gravenhage 1952. Of these, the study by J. H. M. C. BOELAARS deserves special attention. It is based on the whole of the published and unpublished material collected by Father DRABBE on the languages of southern Dutch New Guinea. Besides giving us the first shortened version of information on several languages of which fuller accounts are made available in the microfilm publication under review, it provides a thorough and systematic analysis of the points of agreement and disagreement of fifteen languages of this area.

The information made available by the present publication ² is given on 257 typewritten pages, with occasional corrections and insertions in ink made by the author. There are four main parts:

Part A: Notes on three languages between the Mbian and the Fly, consisting of short grammars of Moraori, Jéi and Kanùm — all three being prefixing and suffixing languages — and of a Dutch-Moraori-Jéi-Kanùm vocabulary of 422 words arranged by subjects.

¹ A. CAPELL, Review of J. H. M. C. BOELAARS, *The Linguistic Position of South-Western New Guinea*. *Oceania*, vol. 21, 1951, pp. 236-238.

² P. DRABBE M. S. C., *Talen en Dialecten van Zuid-West Nieuw-Guinea*. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 11.) 257 pp. Met 3 kaarten. Posieux (Fribourg) Zwitserland 1954. Prijs: sFr. 10.—. 35 mm film; cf. *Anthropos* 48, 1953, pp. 260-262.

Moraorì (the grave accent indicates the position of the stress) which is dealt with on pages 15-26 in 29 paragraphs, is only spoken by the forty inhabitants of the little village of Mbur, situated about ten miles to the east of Merauke. The speakers of this language are all bilingual, their second language being Marind, which has influenced Moraorì to some extent.

A striking feature of the Moraorì verb is the substitution of the verbal base, appearing with the subject in the singular, by a totally different base when the subject is in the plural. Some verbs have, in addition, several bases according to the number of the object.

Jéi is described on pages 26-35 in 28 paragraphs. It is spoken by a tribe — numbering about 1000 in all — living in several villages on the Upper Maro River. Father DRABBE obtained his material from inhabitants of the village of Kakàju.

A peculiarity of this language is the fact that verbal concepts are always expressed by double bases, of which the first has nominal, and the second, verbal character. Of the subject, only the number is indicated with the verb — the person is expressed by the personal pronoun — but both number and person of the object are marked with the verb.

Kanùm is dealt with on pages 36-52 in 23 paragraphs. The name Kanùm is probably a Marind term used by the Marind people referring to all tribes living to the south and south-east of the lower Maro River, as far as, or even beyond, the Australian border. The Kanùm people themselves are acquainted with this term, but say it means "stranger, guest". Father DRABBE found three dialects of this language, one spoken in the villages of Jénggalntjùr and Onggàja, both about 40 miles from Merauke, the former to the east and situated inland, the latter to the south-east and situated on the coast. The number of speakers is 165. A second dialect is spoken by the 57 inhabitants of the village of Sota, and a third by about 100 speakers in six other villages.

The verb of this language is characterized by the frequent absence of the distinction of person in the subject indices. Another peculiar feature of the language is the senary system of the numerals.

The word list mentioned above occupies the last sixteen pages of part A.

Part B : Notes on three languages with prefix-conjugation. This part comprises a short grammar of Jaqàj, some remarks on the verb in the Upper Mbian dialect of Marind, some short notes on Boazì, and a Dutch-Jaqàj-Upper Mbian Marind-Marind Gawir-Boazì word list of 428 words arranged by subjects, and accompanied by a Dutch alphabetical index. Furthermore, there is a survey map of the Jaqàj-Marind-Boazì area at the beginning of this section. Originally a description of Marind-Gawir was also included in part B, but has been removed at the request of the author who plans to publish it separately.

Jaqàj which is described on pages 73-98 in 55 paragraphs, is spoken on the lower courses of the Mapi River and of its two tributaries, the Qobàmarao and the Nambéòmön. The same language is spoken on the bank of the two tributaries of the Qòdaqa-Moqon, i. e. of the Maburamarà

and the Bapàì. The people call themselves Jaqàj to distinguish themselves from the Marind, the Kati and the Àwju. This distinction is, however, based on differences of dress, not on those of language, and the name Jaqàj is therefore also given to some tribes living on the Wildemañ River and Cooks Bay who speak different languages. The language name Jaqàj chosen by Father DRABBE therefore calls for revision, and the name Mapi may be suggested for it³. There are two dialects differing mainly in vocabulary, one spoken on the Mapi and the Qobàmarao, and the other on the Nambèdmön, Maburamarà and Bapàì. Father DRABBE's notes refer exclusively to the first dialect.

The language is characterized by a gender system of three genders which are indicated with several word categories including the verbs, mainly by changes of vowels. Substitution of different verbal bases used with singular and plural subjects respectively are met with as in Moraorì — though less commonly — and it is noteworthy that the object indices found with the verbs always refer to the indirect object, the direct object being expressed by a separate noun or pronoun.

The remarks on the verb in the Upper Mbian dialect of Marind are given on pages 99-117 in 23 paragraphs. The dialect is spoken by the inhabitants of seven villages on the upper Mbian, numbering some 900 in all, Father DRABBE's informants all belonging to the village of Kolàm.

The remarks are, in fact, rather elaborate notes on the verb in this dialect, the chapter on the substitution and derivation of verb stems being of particular interest.

Boazì is dealt with briefly in 20 paragraphs occupying nine pages. The language is spoken on either side of the Upper Fly River in an area commonly called Gabgàb. The speakers live in scattered groups in a great number of villages both on Dutch and Australian territory, the number of speakers in the former amounting to some 500.

The language has three genders, but there is not much indication of them with the verb, except for the subject indices in the 3rd person singular.

The word list mentioned above, and the alphabetical index following it, are found on pages 128-145.

Part C : A grammar of the Kati language. This part consists of a detailed grammar of Kati which is described on 65 pages in 132 paragraphs, some notes on the Dumùt language on three pages in 11 paragraphs, and a word list of 419 words, arranged by subjects, in Dutch-Niinati-Metòmka-Dumùt-Àwju, Niinati and Metòmka being two dialects of Kati. The Àwju word list is only rudimentary. At the beginning of part C, there is a survey map of the Kati area.

Kati is spoken by tribes living between the Kòwo (or Kao) and the Mùju Rivers, the latter being one of the tributaries of the Kòwo, itself a tributary of the Digul River. The tribes — referred to as Muju people by the Dutch administration — have no word in their language naming all

³ A. CAPELL uses this name in his Survey of Linguistic Research, South Pacific Commission, Project S. 6., Report No. 1, vol. I, 1950 : Text, pp. 6-7.

of them in bulk, but are called Qawtì by the Jaqàj, and Ghàwisi by the Àwju. Both names can perhaps be linked with the word *katì* which, in the Niinatì dialect of Katì, means "real man". The language falls into a great number of dialects of which Father DRABBE describes two, i. e. the Niinatì dialect spoken on both sides of the Mùju River in and near the village of Niinatì situated on the bank of the river, and the Metòmka dialect spoken on the banks of the Kòwo (or Kao) and in all villages to the south of the village of Jiptèm, Metòmka being one of these villages. There are, however, marked local differences in the language of each village throughout the whole Katì area.

According to A. CAPELL⁴, Katì is obviously connected with the Telefomin language spoken farther east on Australian territory, which has been recognized as tonal by K. PIKE. Therefore, he writes, "it is to be expected that Katì, like Telefomin, is tonal in character". In his grammar, Father DRABBE does not however distinguish between stress and tone.

Grammatically Katì — a predominantly suffixing language — is characterized by a two gender system which is indicated with several word categories including the verbs.

In his notes on the Dumùt language, Father Drabbe points out that the names Qawtì and Ghàwisi given to the Katì people by the Jaqàj and Àwju peoples also apply to the tribes living in the area of the Mandobo River — a tributary of the Upper Digul — which the tribes themselves call Dumùt.

Their language, which Father DRABBE assumes is related to Katì, falls into two dialects which differ very little, and which he calls the Oàmbon and Runggoanjàp dialects, the former being spoken by the tribes living on the middle course of the river, the latter by those dwelling on the lower course, between the Digul and the Kòwo (or Kao). His notes refer to the Oàmbon dialect, and more precisely to the language of the village Anggimòp.

The word list mentioned is given on pages 214-229, and Father DRABBE, in considering the structure of the languages, suggests the likelihood of the existence of some link between Katì and Àwju, and also perhaps with Asman, Sémpan and Kàmoro which are spoken farther west.

Part D : A hundred words in 24 Papuan languages and dialects. In this part which consists of 26 pages, Father DRABBE gives a comparative list of 100 words in the following languages and dialects: Jélmèk, Makléw, Mom-bùm, Moraorì, Jéi, Kanùm, Jaqàj, Upper Mbian Marind, Marind Gawir, Boazì, Katì Niinatì, Katì Metòmka, Dumùt, Àwju Sjiagha, Àwju Jénimu, Àwju Pisà, Kimàghama, Ndom, Riantàna, Asmat, Sémpan, Kàmoro, Èkari and Mòni.

Father DRABBE deserves the gratitude of the linguistic world for his arduous, pioneering work, and it is hoped that he will soon succeed in publishing the rest of his manuscript material.

⁴ See the review of BOELAARS, *The Linguistic Position of South-Western New Guinea*. Oceania, vol. 21, 1951, pp. 236-238. In his *Survey of Linguistic Research* (see above) he refers to this language as the Muyu language.

Analecta et Additamenta

Kritische Bemerkungen zu einem brasilianischen Thema. — „Die Völkerkarte Brasiliens ist bis heute erst in einigen Teilen genau. Wir kennen die Namen vieler Stämme, aber wenige Stämme sind erforscht. Zahlreiche Autoren und hunderte von Publikationen handeln von brasilianischen Indianern, aber wenige dieser Arbeiten genügen wissenschaftlichen Anforderungen. Es gibt keine Monographie über einen Stamm, die in befriedigender Weise sämtliche bedeutenden Aspekte der untersuchten Kultur darstellt.“¹

Diese Sätze erschienen ein Jahr bevor Professor JOSEF HAEKEL „Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens“² veröffentlichte. Nach den „Prinzipien der historischen Völkerkunde“ untersucht der Wiener Ethnologe „I. Die jägerischen Reststämme Ostbrasilien; II. Die Ge-Stämme; III. Die Bororó³; IV. Die Karajá; V. Die Tupi-Stämme.“ Ohne auf seine Gesamtergebnisse näher einzugehen, seien im folgenden einige Einzelheiten des vorgelegten Tatsachenmaterials unter die Lupe genommen:

1. Als eines der „Elemente“ der Karajá-Kultur, die „auf Anregungen von seiten der Ge-Kultur“ zurückgehen, nennt HAEKEL (p. 122) das „Männerhaus (vielleicht nur in seiner Funktion als Junggesellenhaus)“. Dazu ist zu sagen, daß es bei den Karajá gar kein eigentliches Männerhaus gibt, sondern nur eine Hütte zur Aufbewahrung der Tanzmasken, die gewöhnlich viel zu klein ist, um alle Junggesellen aufnehmen zu können. FRITZ KRAUSE⁴ schreibt zwar: „Die Maskenhäuser dienen als Junggesellenhaus; hier sollen die jungen Leute schlafen.“ Er fügt jedoch hinzu: „Ich habe nur vier Maskenhütten gesehen, kann aber aus eigenem Augenscheine diese Angaben nicht bestätigen. Auf jeden Fall schlafen die jungen Leute nicht in den Häusern, sondern, wo es kein Maskenhaus gibt, an einem Feuer, das sich abseits des Dorfes befindet.“ — Ich konnte auf meinen Araguaya-Reisen 1935 und 1947 beobachten, daß die jungen Männer sich in die Nähe der Maskenhütte zu lagern pflegen und daß sich das weibliche Geschlecht von ihr fernhält. Aus den angeführten Worten KRAUSES geht übrigens auch hervor, daß zur Zeit seiner Reise im Jahre 1908 nicht alle Dörfer Maskenhütten hatten. Schon PAUL EHRENREICH⁵, der 1888 den Araguaya befuhr, bemerkt, daß die Maskenhütten bei den „Šambioa“ (nördl. Karajá) „vollständig fehlten“, und fügt erklärend hinzu: „Wahrscheinlich waren sie hier nach Beendigung der Festlichkeiten bereits wieder ab-

¹ HERBERT BALDUS, Indianerforschung in Brasilien. Sociologus (Berlin) N. F. 1. 1951. p. 71.

² Anthropos 47. 1952. pp. 963-991; 48. 1953. pp. 105-157.

³ Diese Schreibweise hat sich durch CARL FRIEDRICH PHIL. V. MARTIUS (Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens, I. Leipzig 1867. pp. 209 ff.) in der deutschen völkerkundlichen Literatur verbreitet. Die fraglichen Indianer nennen *boróro* (mit der Betonung auf dem zweiten o) den freien Platz in der Mitte ihres Dorfes (cf. ANTONIO COLBACCHINI e CESAR ALBISETTI, Os Boróros Orientais Orarimogodógue do Planalto Oriental de Mato Grosso. [Brasiliana, Série 5.^a, Vol. 4.] São Paulo 1942. p. 35), und mit dieser Betonung wird das Wort in der neueren Völkerkunde Brasiliens als Stammesbezeichnung angewandt; *bororó* ist im Brasilianischen der Name eines Hirschs (*Mazama rufina*).

⁴ FRITZ KRAUSE, In den Wildnissen Brasiliens. Leipzig 1911. p. 201.

⁵ PAUL EHRENREICH, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin 1891. p. 34.

gebrochen. Die daselbst gesammelten Palmstrohanzüge lagen auf einem Haufen zusammengeworfen im nahen Walde ...“ Gäbe es also wirklich bei den Karajá ein institutionelles Jungesellenhaus, so müßte das wohl überall bestehen, wo junge Männer sind. Ich sah aber Dörfer mit jungen Männern und ohne Maskenhütte. Wollte man diese jedoch trotzdem mit dem Männerhause anderer brasilianischer Stämme in Verbindung bringen, so wäre zu bedenken, daß das Männerhaus 1. keine Eigentümlichkeit der Ge ist, da wir es auch bei verschiedenen Tupi- und Karaib-Stämmen und bei den Boróro finden, und 2. bei den Ge wie auch bei den den Karajá benachbarten Tapirapé und Boróro das Zentrum des Runddorfes bildet, während die Maskenhütte der Karajá in einiger Entfernung abseits des Zeilendorfes liegt⁶.

2. Bei Erörterung der Frage, ob das Fehlen der Hängematte bei den Karajá auf Ge-Einfluß zurückgehe, bemerkt HAEKEL (p. 122), wenn man bedenke, „wie praktisch“ die Hängematte sei, so wäre es nicht einzusehen, daß, wenn die Karajá ursprünglich dieses Element gehabt hätten, sie es durch Berührung mit den Ge-Stämmen würden aufgeben haben. Hier zeigt sich wieder einmal, wie gut man die räumliche Umwelt kennen muß, bevor man solche Behauptungen aufstellt. Die Karajá schlafen nämlich während eines großen Teils des Jahres auf den Sandbänken und den breiten sandigen Uferstreifen, die der Araguaya in der Trockenzeit freigibt, und wo es viel „praktischer“ ist, keine Hängematte zu benutzen, weil es dort schwierig, wenn nicht gar oft unmöglich ist, eine solche zu befestigen, und weil man im weichen Sande während der kalten Nächte wärmer und geschützter als in einer Hängematte liegt. Das pflegen auch die mit Hängematte oder Feldbett ausgerüsteten weißen Reisenden sehr bald zu lernen.

3. Auf der folgenden Seite schreibt HAEKEL (p. 123): „... für die Tupi-Kultur sind Alkoholika sehr typisch.“ Hierzu ist zu sagen, daß so weit auseinander wohnende Mitglieder der Tupi-Familie wie die Tapirapé, Guajajara, Kayuá und die Tupi des oberen Schingu keinen Alkohol haben⁷, während wir diesen bei Stämmen mancher anderen südamerikanischen Sprachfamilie finden.

4. „Ein wesentlicher Zug der Karajá-Kultur ist das betonte ‘Mutterrecht’“, schreibt HAEKEL (p. 124) und fügt hinzu: „Mit dem Mutterrecht hängt vielleicht auch zusammen ... das Herstellen von Frauenfiguren aus Ton (mit Betonung der Brüste und der Schenkel).“ Ich habe in verschiedenen Karajá-Dörfern zahlreiche solcher Tonpuppen gesammelt, die von den Frauen in Mengen als Kinderspielzeug hergestellt werden. Oft stellen sie Frauen dar, aber wohl ebensooft Männer. Die Geschlechter unterscheiden sich im allgemeinen nicht durch körperliche Merkmale, sondern durch die von der Stammeskultur gegebenen Abzeichen, d. h. die Männer durch Lippenpflock und Beinbinden, die Frauen durch um die Hüften geschlungene und zwischen den Beinen hindurchgezogene Binden. Beide Geschlechter aber zeigen genau dieselbe Betonung der Brüste⁸ und der Schenkel. Als ich einmal mein Erstaunen über diese Gleichschaltung ausdrückte, fragte man mich: „Haben denn die Männer nicht genau so zwei Brüste wie die Frauen?“ Auf Unterschiede in Umfang und Inhalt des Busens kommt es somit bei der Herstellung der Puppen nicht an. Ob man nun diese Gleichstellung auch als einen Hinweis auf „Mutterrecht“ deuten soll?

5. Zu den Maskentänzen der Tapirapé, in denen der Besuch von Geistern dargestellt wird, bemerkt HAEKEL (p. 128): „Die Herkunft dieser Tänze wird schon dadurch erwiesen, daß diese Indianer selbst angeben, die Tanzgesänge von den Karajá. ihren Nachbarn, übernommen zu haben.“ Dazu kann ich sagen, daß die Tapirapé ihre Tanzgesänge gern „tauschen“, d. h. dafür, daß sie dem Besucher einen Gesang beibringen, einen anderen von ihm lernen möchten. So mußte ich ihnen deutsche Lieder singen, wenn ich Gesangstexte von ihnen aufnehmen wollte, und so haben sie natürlich auch die Karajá etwas vortragen lassen, wenn diese von ihnen Gesang hören wollten.

⁶ Cf. KRAUSE, O. C., p. 203 und Fig. 28.

⁷ Cf. HERBERT BALDUS, Os Tapirapé. Revista do Arquivo Municipal (São Paulo) 116. 1947. pp. 58-59.

⁸ Cf. auch FRITZ KRAUSE, Die Kunst der Karajá-Indianer. Baessler-Archiv (Leipzig/Berlin) 2. 1912. Taf. IV, Fig. 58 und 60.

Tatsächlich kennen die beiden sangesfreudigen Stämme auf diese Weise manchen Tanzgesang voneinander und ahmen ihn mehr oder weniger gut nach. HAEKEL stützt sich auf folgende Sätze von WAGLEY und GALVÃO ⁹: „The songs of the masked dancers, each representing a supernatural being, differ stylistically from those used on other occasions in being sung in a falsetto tone, in a manner similar to that of the neighboring Carajá. Many such songs have been admittedly learned from the Carajá.“ Töne in Fistelstimme sind keine Eigentümlichkeit der Karajá oder Tapirapé, sondern kennzeichnen gewisse Gesänge und Tänze in den verschiedensten Teilen Amerikas. Sie sind auch von anderen südamerikanischen Stämmen bekannt, und ich habe sie sogar in Neu-Mexiko bei einem Elchtanz der Pueblo von Nambe gehört ¹⁰. Im übrigen haben allerdings auch mir die Tapirapé einige ihrer Maskentänze als karajá bezeichnet. Aber das waren keineswegs alle und auch nicht die wichtigsten. Sie unterschieden sich von den anderen ähnlicher Art hauptsächlich durch die dabei hervorgestoßenen Rufe, jedoch auch durch die Bewegungen, nicht aber durch die Masken selbst.

6. Auf der folgenden Seite schreibt HAEKEL (p. 129): „Der Masken- und Kulturkomplex der Xingú-Stämme weist mit dem der Karajá eine Reihe so bedeutender Übereinstimmungen auf (wie es aus einer Gegenüberstellung unschwer zu erkennen ist), daß an Beziehungen zwischen beiden Gebieten wohl nicht gezweifelt werden kann.“ Hierzu sei nur bemerkt, daß, wenn auch der Maskenkomplex der Schingu-Stämme eine gewisse Verwandtschaft mit den Karajá und Tapirapé vermuten läßt, die in Betracht kommenden Ähnlichkeiten nur eine geringe ethnologische Bedeutung haben, und zwar einerseits wegen der weiten Verbreitung der betreffenden Elemente in Südamerika und andererseits wegen des Mangels genauerer Kenntnis des genannten Komplexes.

7. Beim Studium der Übereinstimmungen der Boróro-Kultur mit der Ge-Kultur spricht HAEKEL (p. 106) vom „Fehlen des Hundes“ bei den Boróro und stützt sich dabei sicherlich auf LOWIES ¹¹ Satz: „Dogs were originally quite unknown.“ Ich glaube, diese Behauptung ist schwer zu beweisen, wenn man an die relative Nähe des Chaco denkt und dann die von HANS KRIEG ¹² abgebildeten Hunde „vom vorkolumbischen Typus“ der dortigen Indianer betrachtet. Heute jedenfalls haben die Boróro Hunde, wie in dem auch in HAEKELS Bibliographie angeführten Buche von COLBACCHINI ¹³ und auf einer von mir aufgenommenen Photographie ¹⁴ zu sehen ist.

8. Für einen der „Hauptzüge“ des „Mutterrechtes“ der Boróro erklärt HAEKEL (p. 107) die „voheliche Freiheit des Mädchens“ und meint, diesbezüglich „dürfte z. T. die Männerhausinstitution eine Rolle gespielt haben, die bei den Bororó andere Tendenzen zeigt als z. B. bei den Sherente. Das Streben der Männer, lange das Ledigsein zu genießen und dem Clubleben zu frönen, führte dazu, sich Mädchen als ‚Konkubinen‘ in das Männerhaus zu holen.“ Auch diese Angaben basieren offensichtlich auf einem Satz von LOWIE ¹⁵, und zwar auf folgendem: „There is much premarital license for girls, who are abducted into the men's club.“ LOWIE stützt sich dabei zweifellos auf die in der Militärkolonie Thereza Christina gemachten Beobachtungen von KARL VON DEN STEINEN ¹⁶, zu denen dieser bemerkt: „Es ist sicher, daß diese merkwürdigen Verhält-

⁹ CHARLES WAGLEY and EDUARDO GALVÃO, The Tapirapé. Handbook of South American Indians, III. Washington 1948. p. 175.

¹⁰ Cf. HERBERT BALDUS, Um indigenista-do Brasil no sudoeste norte-americano. América Indígena (México) 11. 1951. p. 49.

¹¹ ROBERT H. LOWIE: The Bororo. Handbook of South American Indians, I. Washington 1946. p. 420.

¹² HANS KRIEG, Chaco-Indianer. Ein Bilderatlas. Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Gran Chaco-Expedition. Stuttgart 1934. Taf. LI-LIII. — Cf. auch ALFRED MÉTRAUX, Ethnography of the Chaco. Handbook of South American Indians, I. Washington 1946. pp. 264-265.

¹³ ANTONIO COLBACCHINI, I Bororos Orientali « Orarimugudoge » del Matto Grosso (Brasile). Torino [1925]. p. 69.

¹⁴ HERBERT BALDUS, Ensaios de Etnologia Brasileira. São Paulo 1937. Fig. 12.

¹⁵ LOWIE, o. c., p. 430.

¹⁶ KARL VON DEN STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin 1894. pp. 500-501.

nisse nicht etwa ein zufälliges Erzeugnis der Kolonie waren. Clemente erklärte, daß es in den Dörfern genau ebenso hergehe, und was beweiskräftiger ist, die Gebräuche selbst zeigen, daß es sich um gewohnte Einrichtungen handelt.“ Gegen diese Behauptungen eines Besuchers, der nur sehr kurze Zeit bei den Boróro verbrachte und auch nur bei denen, die am meisten von den Brasilianern beeinflusst waren, stehen folgende Sätze des hervorragendsten Kenners dieses Stammes, des Salesianers COLBACCHINI¹⁷, der nicht nur Jahrzehnte mit verschiedenen Boróro-Horden lebte, sondern auch wie kein anderer ihre Kultur enträtselte: „Tolti i rapporti familiari con le donne del proprio clan durante il soggiorno degli uomini nella capanna, la tradizionale costumanza disapprova prima del matrimonio qualunque relazione fra gli uomini e le donne di sezione diversa (difatto le giovani donne si coprono la faccia o si volgono da altra parte passando presso a un giovane di sezione opposta) e disapprova qualunque rapporto intimo fra uomini e donne della stessa sezione. Per tal modo la prima relazione fra un uomo e una donna dovrebbe avvenire in occasione del matrimonio e nel modo che ora racconterò. Così dovrebbe essere, ma poi ... i capi scusano e tollerano con tacita condiscendenza, le palesi infrazioni che la gioventù fa a questa tradizione.“ Diese zuletzt erwähnten Verletzungen („infrazioni“) der Tradition sind aber keineswegs „Gebräuche“ wie die von KARL VON DEN STEINEN beschriebenen, wobei die Junggesellen „sich Mädchen einfinden und sie in kleineren Gruppen gemeinschaftlich besaßen“¹⁸. Auch erwähnt außer KARL VON DEN STEINEN kein Besucher der Boróro etwas von solchem Geschlechtsverkehr im Männerhaus. Es steht also außer Zweifel, daß es sich bei den von KARL VON DEN STEINEN beschriebenen Verhältnissen nicht, wie er behauptet, „um gewohnte Einrichtungen handelt“.

Das sind nun acht Beispiele, die zeigen, wie schwierig es ist, im Sinne von HAEKEL über Brasilien zu arbeiten. Sie lassen sich noch bedeutend vermehren. Und es ist auch nicht so, daß durch das Anwachsen der Literatur in den vier Jahrzehnten seit der Veröffentlichung von P. WILHELM SCHMIDTS berühmter Arbeit über die „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ (1913) die Lage für solche Untersuchungen günstiger geworden wäre. Durch die vermehrte Mannigfaltigkeit der Informationen hat sie sich eher noch kompliziert.

Doch es muß zugegeben werden, daß HAEKEL die Problematik mehr oder weniger erkannt hat. Nach langen Anläufen, um irgend etwas zu beweisen, kommt er immer wieder zu Einsichten wie den folgenden: „Eine bessere Kenntnis südamerikanischer Stämme bzw. des inneren Gefüges sowie der Funktionen ihrer Kultur könnte uns aber zu einer anderen Auffassung bringen“ (p. 114). — „Eine bessere Sicht ist nur durch neues Material möglich“ (p. 115). — „Die Frage also, mit welchen Kulturelementen Gruppentotemismus und Dualsysteme im tropischen Südamerika einst verbunden waren, im Sinne eines geschlossenen Kulturkomplexes („Kulturkreises“), kann derzeit nicht beantwortet werden“ (p. 116). — „Man erkennt aber auch, wie schwierig es ist, nach dem gegenwärtigen Stand unserer ethnologischen Kenntnisse Südamerikas Kultur-

¹⁷ COLBACCHINI, o. c., pp. 14-15. — Dieselben Angaben wiederholt COLBACCHINI auf pp. 38-39 der vielfach veränderten und bedeutend erweiterten portugiesischen Fassung seines Werkes, die er 1942 zusammen mit seinem Confrater CESAR ALBISETTI (cf. oben Anm. 3) veröffentlicht hat und die in HAEKELS Bibliographie nicht angeführt ist. — Es ist übrigens erstaunlich, daß in der von HAEKEL (pp. 963-966) vorgelegten Bibliographie der Völkerkunde Brasiliens die gesamte in Brasilien selbst erschienene Literatur fehlt, obwohl diese wenigstens teilweise in den Bibliographien der auf pp. 965-966 zitierten Bände des „Handbook of South American Indians“ zu finden ist. Wichtige Arbeiten sind auch in der im „Handbook“ noch nicht erwähnten, seit 1947 erscheinenden „Neuen Serie“ der „Revista do Museu Paulista“ (São Paulo) enthalten. Ferner habe ich in den im „Manual Bibliografico de Estudos Brasileiros“ (Rio de Janeiro 1949) pp. 199-255, und im „Sociologus“ (Berlin) N. F. 1. 1951. pp. 71-72, veröffentlichten Bibliographien bedeutsame brasilianische Werke aufgezählt. — Bei dieser Bemerkung über HAEKELS Bibliographie mag noch ein Lapsus erwähnt werden: Die auf p. 964 angeführten „Indianermärchen aus Südamerika“ haben nichts mit KRICKEBERG zu tun, sondern wurden von KOCH-GRÜNBERG herausgegeben.

¹⁸ VON DEN STEINEN, o. c., p. 500.

schichten und eine relative Chronologie herauszuarbeiten. Die gewonnenen Ergebnisse sind noch recht unbefriedigend und problematisch . . ." (p. 145).

Solche Erkenntnisse zeigen die Grenzen einer Forschung, die sich ausschließlich auf die Literatur stützt. Die Erfahrungen der Feldarbeit und das Zusammenleben mit den Indianern bewahren davor, die oft nur scheinbaren Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen mit anderen Kulturen zu stark zu betonen. Derartige Entsprechungen lösen sich bei näherer Betrachtung nicht selten in ganz andere Bestandteile auf als das vermutete Analogon in der zum Vergleich herangezogenen anderen Kultur. Statt Hypothesen aufzustellen und großzügige Verallgemeinerungen zu machen, scheint es in der vergleichenden Völkerkunde der Gegenwart notwendiger zu sein, mit vielem Bedenken alle Einzelheiten zu prüfen und um der Gewissenhaftigkeit willen den Verschiedenheiten mehr Beachtung zu schenken, als es bisher geschah. Das zu große Vertrauen auf eine oft sehr fragwürdige Literatur würde auf Grund der Entdeckungen bei der mühseligen Kleinarbeit einer sorgfältigen Feldforschung immer mehr der Ehrfurcht vor der Mannigfaltigkeit des Lebens weichen.

HERBERT BALDUS.

Entgegnung zu den „Kritischen Bemerkungen“. — Es ist ganz in den Intentionen meiner Studie „Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens“ (Anthropos 47. 1952. pp. 963-991; 48. 1953. pp. 105-157) gelegen, daß zu den darin aufgestellten Deutungs- und Schichtungsversuchen von seiten der an Ort und Stelle arbeitenden Feldforscher kritisch Stellung genommen werden möge. In dankenswerter Weise hat nun H. BALDUS (São Paulo) einiges dazu beigetragen (Anthropos 49. 1954. pp. 305-309). Es erscheint mir aber notwendig, zu seinen Ausführungen einige Klarstellungen und Ergänzungen zu geben.

Wie sehr auch das ethnographische Quellenmaterial Südamerikas derzeit noch unbefriedigend und lückenhaft ist, so halte ich es doch keineswegs für richtig, bis auf weiteres von Versuchen, Hypothesen über kulturelle Gruppierungen und Schichtungen aufzustellen, Abstand zu nehmen. Gerade das im „Handbook of South American Indians“ enthaltene Material gibt Anreiz und auch eine gewisse Berechtigung zu derartigen Versuchen. Daß der Fortschritt der Ethnologie eines Erdgebietes nur durch neues exaktes Forschungsmaterial und durch entsprechende Vorsicht bei der Interpretation der Tatsachen ermöglicht wird, bedarf wohl keiner näheren Erklärung. Man darf aber bei Detailuntersuchungen, beim Feststellen der Verschiedenheiten nie den Blick auf das Ganze verlieren, nie die Möglichkeit weiträumiger Kulturzusammenhänge außer acht lassen. Die Einzelheiten, für sich genommen, haben bloß ethnographischen Wert im Sinne einer genauen Bestandsaufnahme, ihre Darstellung macht noch keine Ethnologie. Das Verarbeiten und Durchdenken des Tatsachenmaterials führt zwangsläufig zu Arbeitshypothesen, die jedoch stets zu überprüfen und zu korrigieren sind, wenn neues Material herangebracht wird. Das Verlieren in Details ohne Streben nach Ganzheiten und Zusammenfassungen hemmt die Gewinnung einer vertieften Problematik und führt zu einer Stagnation der Wissenschaft. Wir wären BALDUS dankbar, wenn er aus seiner reichen Felderfahrung uns konkrete Fälle namhaft machen könnte für seine Feststellung: „Derartige Entsprechungen lösen sich bei näherer Betrachtung nicht selten in ganz andere Bestandteile auf als das vermutete Analogon in der zum Vergleich herangezogenen anderen Kultur.“ Wenn BALDUS in Fußnote 17 beanstandet, daß ich in meiner Bibliographie die gesamte brasilianische Literatur nicht angeführt habe, so ist dazu zu bemerken, daß ich dort nur die direkt benützte Literatur angegeben habe, ferner daß ja gerade im „Handbook“, das mir weitgehend als Basis diente, entsprechende Literaturhinweise zu finden sind. Hiezu kommt noch, daß in Wien die in Brasilien erschienenen Werke und Abhandlungen nur in sehr beschränktem Maße vorhanden sind.

Im folgenden seien mir noch einige Bemerkungen zu einzelnen Punkten der Ausführungen von BALDUS gestattet.

ad 1. „Männerhaus“ der Karajá: Dieser Terminus ist zu werten als allgemeiner, klassifizierender Überbegriff für die Charakterisierung von Häusern, Hütten oder Plätzen, wo sich die zu bestimmten Aufgaben zusammengeschlossenen und sich von den Frauen zeitweise absondernden Männer bzw. Junggesellen aufhalten oder wo sie schlafen. Dies kann sich natürlich in verschiedener Weise realisieren, aber eine innere Verwandtschaft scheint all diesen Ausprägungsformen in gewisser Hinsicht eigen zu sein. Es ist richtig, daß die Maskenhütte der Karajá, wie sie uns bekannt ist, kein eigentliches Männerhaus darstellt, was in meiner notgedrungen knappen Darstellung wohl nicht entsprechend zur Geltung kommt. Aber irgendeine Beziehung zu der organisierten Männerschaft mit ihrer spezifischen Stellung zum weiblichen Geschlecht scheint die Maskenhütte, soweit sie bei den Karajá vorkommt, doch zu haben. Die Angaben von BALDUS widersprechen dem keineswegs. Die separaten Schlafplätze der Karajá-Jünglinge erinnern jedenfalls an ähnliche Gepflogenheiten bei Ge-Stämmen. Wenn ich die Männerhaus-Institution als Eigentümlichkeit der Ge hinstellte, so wollte ich damit nur sagen, daß sie bei ihnen besonders charakteristisch ist. Wie aber auf p. 990 meiner Abhandlung zu ersehen ist, halte ich es für wahrscheinlich, daß das Männerhaus im Prinzip auf eine ältere Schicht oder Phase zurückgehen dürfte, auf der die Kulturen der historischen Ge und Boróro beruhen. Wenn BALDUS bemerkt, daß „Männerhäuser“ u. a. auch bei Tupi-Stämmen vorkommen, so ist hierbei doch zu beachten, bei welchen, und wie die kulturelle Gesamtsituation bei ihnen beschaffen ist. Die große Masse der Tupi hat diese Institution jedenfalls nicht. Sie kommt gerade bei jenen Tupi vor, die sich, wie die Tapirapé und Mundurukú, von den anderen kulturell und z. T. auch sprachlich merklich abheben. Hiezu ist bemerkenswert, was mir am 19. 9. 1953 P. A. KRUSE (Óbidos/Pará), der vertraute Kenner der Mundurukú, bezugnehmend auf meine „Neuen Beiträge“, schrieb: „In der Liste des ‚Alt-Mundurukú‘ kommen jedenfalls Ge-Wörter vor ... Die Mundurukú haben einen Klan, den sie Arú-riwát nennen. Diese Leute behaupten steif und fest: Wir sind Ip-tiwát, d. h. Kayapo (also Ge)! Im übrigen glaube ich, daß ein ‚Mundurukú-Bund,‘ wirklich bestanden hat, zu dem nicht nur Ge-Stämme, sondern auch z. B. Tupi gehörten.“ Diese Angaben werfen Licht auf die Frage nach der Herkunft des Männerhauses der Mundurukú.

ad 3. Wenn BALDUS einige Stämme der Tupi-Familie anführt, denen Rauschtränke fehlen, so bleibt doch bestehen, daß für die große Masse dieser Stämme Alkoholetika typisch sind. BALDUS hat meine Aussage auf p. 123 zu sehr gepreßt. Es geht aus meiner Arbeit wohl deutlich hervor, daß ich die Vorliebe für alkoholische Getränke den „jüngeren“ Agrarvölkern Amazoniens als charakteristisch zuwies, zu denen auch die meisten Tupi-Stämme gehören.

ad 6. Wenn BALDUS schreibt, daß die Ähnlichkeiten im Masken- und Kultwesen zwischen Karajá und Tapirapé einerseits, den Xingú-Stämmen andererseits „nur eine geringe ethnologische Bedeutung haben“, und zwar einmal „wegen der weiten Verbreitung der betreffenden Elemente in Südamerika“, so kommt es doch darauf an, bei welchen Stämmen. Soweit wir heute wissen, findet sich dieser Komplex, wie ich ausgeführt habe, in der Nachbarschaft der Karajá und Tapirapé nur bei Ge-Stämmen und im Xingú-Quellgebiet. Der Hinweis auf „weite Verbreitung“ sagt nicht viel. Es muß hier schon näher spezifiziert, d. h. die bisher bekannte Verbreitung ins Kalkül gezogen werden. Wohl könnten Elemente des Maskenkomplexes von gewissen Ge-Stämmen herzuleiten sein, doch sind, soweit wir gegenwärtig sehen, die Ähnlichkeiten mit dem Xingú-Gebiet doch stärker. Richtig ist, daß wir über den Komplex noch viel zu wenig wissen. Wir können auch noch nichts Gewisses über die Herkunft der Karajá aussagen. Wenn wir jedoch nicht überhaupt auf eine vorläufige ethnologische Zuordnung des Maskenkomplexes der Karajá verzichten wollen, so scheint mir nach unserer derzeitigen Kenntnis die Hypothese von einer möglichen Herleitung des Maskenwesens der Karajá vom Xingú-Quellgebiet doch noch am meisten vertretbar.

JOSEF HAEKEL.

Der Traum und seine Deutung bei den Chinesen in Ch'ing-hai. -- Die einzelnen Berichte erhielt ich durchweg von den Träumern selbst, und zwar im Laufe einer gelegentlichen Unterhaltung, oder wenn ich um Abwehr- oder Schutzmaßnahmen angegangen wurde. Allgemeine Auffassungen erfuhr ich von drei mir seit langem vertrauten Gewährsmännern. Der Bericht gilt für das Westtal von Sining (cf. *Anthropos* 45. 1950. p. 787).

Die meisten Leute verstehen etwas vom Deuten der Träume. Manche alte Frau hat sich darin sogar ausgebildet; auch unter den Männern finden sich genug Spezialisten. Ängstliche Leute gehen zu einem Kulddiener, der sie dann gleich gegen ein drohendes Unglück schützen kann.

Der Traum übt auf alle Volksschichten seinen Einfluß aus: Ein glückverheißender Traum erzeugt Freude und Mut und verleiht Kraft, das augenblickliche Leid zu tragen. Dabei umfaßt der Begriff „Glück“ alles, was ein einfacher Mann in Nord-West-China sich nur wünschen kann, angefangen vom leckeren Mahl bis zum ehrenvollen Greisenalter. -- Der schlechte Traum hingegen bringt Unglück. Unter „Unglück“ versteht man alle Widerwärtigkeiten, vom Wortstreit unter Geschwistern bis zum Aussterben der Familie. Die Wirkung böser Träume auf den Menschen ist nach Temperament und Anlage des Betreffenden verschieden. Während Jüngere sich leichter darüber hinwegsetzen, trägt mancher Alte daran wie an einem Todesfall: er bleibt daheim; anstatt zu arbeiten, grübelt er über seinen Traum nach, und Freunde und Nachbarn kommen, um ihn zu trösten. Die Leute sitzen dann stundenlang beisammen, rauchen ihre Pfeifen und beruhigen den Ängstlichen; sie erzählen u. a. Beispiele aus dem Leben, die zeigen sollen, daß der Traum auch gut ausgelegt werden kann. Interessant ist, daß diese Tröster hinterher, wenn sie wieder unter sich sind, ihre eigentliche Überzeugung aussprechen: daß nämlich das Unglück doch unvermeidlich sei!

Glückverheißende Träume kommen von guten Geistern, unglückbringende von neidischen Dämonen.

Als allgemeine Regel gilt: Männer dürfen einen Traum, ehe er in Erfüllung gegangen ist, keiner Frau erzählen. Sonst könnte ein Glückstraum infolge falscher Auslegung durch eine ängstliche Frau in Unglück verkehrt werden. Denn mag ein Traum auch noch so düster aussehen, ein Optimist wird immer eine Möglichkeit zu einer guten Deutung finden.

Große Bedeutung hat der Traum im Hinblick auf die Nachkommenschaft. -- Wenn Ehepartner von Fischen träumen, soll dies nach allgemeiner Auffassung auf baldige Schwangerschaft der Frau hinweisen. Da ein Stammhalter so wichtig ist, möchte man gerne schon vor der Geburt das Geschlecht des Kindes wissen. Oft haben mir Männer erzählt, daß sie aus einem Traume das Geschlecht des kommenden Kindes erkannt hätten. Allerdings berichteten sie das meistens erst nach der Erfüllung ihres Traumes. Vater oder Mutter können solche Träume haben.

Jede hoffende Mutter freut sich, von der Sonne oder den Sternen zu träumen; denn das zu erwartende Kind wird ein Knäblein sein. Ist die Sonne aber von Wolken bedeckt und sind die Sterne kaum sichtbar, so wird das Kind nicht viel Erdenglück erleben. Wichtig bei diesen Träumen ist nicht nur der objektive Befund, sondern auch die subjektive Haltung der Mutter: je größer ihre Freude, desto größer die Begabung des Sohnes; er wird der Stolz der ganzen Sippe werden.

Während die Sonne das männliche Prinzip darstellt, wird das weibliche durch den Mond versinnbildet. Träumt eine hoffende Mutter vom Monde, so trägt sie ein Mädchen unter dem Herzen. Ist der Mond im Traume groß und rund wie beim Mondfeste, so wird die Tochter später eine glänzende Heirat machen und Mutter vieler tüchtiger Söhne werden. Zeigt der Mond sich aber hinter Wolken, so wird es dem Mädchen nicht gut gehen, sondern Armut und Not werden es durch das Leben begleiten. -- Auch Blumen bedeuten Mädchen. Träumt die Mutter von Blumen in schönster Blüte, dann wird das Mädchen vom Glück gesegnet sein; verblühte Blumen hingegen künden Unglück. -- Frösche gehören zum feuchten Element, sind eindeutig das Sinnbild der Schwäche; ein Traum von Fröschen zeigt daher ein Mädchen an.

Die chinesische Dattel spielt bei der Hochzeit eine gewisse Rolle; sie deutet immer auf Kindersegen hin, und zwar auf Knaben. (Die Dattel gilt unter den Obstsorten als die Sonne.) Darum wünschen die Eltern auch, von Datteln zu träumen. — Sehen Vater oder Mutter im Traume einen Drachen, so freuen sie sich über die zu erhoffende Geburt eines Knaben. Je größer der Drache, desto glücklicher wird das Leben des Sprößlings verlaufen.

Träumen die Eltern hingegen von Schlangen, so werden sie nicht recht froh. Die Schlange im Traum nimmt nämlich eine Zwitterstellung ein. Eine grau-weiße oder scheckige Schlange ist Kunderin eines Knaben; die schwarze Schlange als Widerpart des Männlichen zeigt ein Mädchen an. Die Leute träumen aber im allgemeinen nicht ungern von einer Schlange; denn sie rangiert im Tierzyklus als gutes Zeichen. Doch gilt es als sehr schlimmes Omen, wenn die Eltern im Traume eine tote Schlange sehen; denn der erhoffte Sohn wird bald wieder sterben. — Frühen Tod des Knaben zeigen auch Scherben im Traume an.

Aber auch außerhalb des Bereiches der Fragen um die Nachkommenschaft hat der Traum sein Gewicht. Begegnet man einem Hochzeitszug, so soll man am besten umkehren, weil er Unglück beschert. Auch wenn man im Schlafe einen Hochzeitszug oder eine Hochzeit sieht, wird schon sehr bald Unglück kommen. Dagegen freut sich jedermann, von einem Toten oder einem Trauerzug zu träumen; er ist dann am folgenden Morgen voll überzeugt, daß ihm alles glücken wird, was er unternimmt; auf jeden Fall wird er einen Profit buchen können. Je klarer er den Toten sieht, oder je schöner der Sarg ist, desto größer werden seine Einnahmen sein. — Wenn jemand träumt, er gleite auf menschlichen Exkrementen aus oder er nehme sie sogar in die Hand, so freut er sich; denn er weiß, daß er Glück haben wird; ja die meisten sind der Überzeugung, schon das bloße Sehen von Exkrementen im Traume verbürge Glück. Wer davon geträumt hat, wird jedenfalls bald „Mundglück“ (*k'ou-fu*) haben, d. h. er wird innerhalb von drei Tagen zu einem Festessen eingeladen werden oder an einem besonderen Mahl teilnehmen können.

Leute aller Berufsarten und Gesellschaftschichten begeistern sich für das Theater, und man kann nur staunen, mit welchem Verständnis die Analphabeten vom Lande die Leistungen der einzelnen Spieler kritisieren können. Sieht sich aber jemand selbst im Traume im Theater, sei es als Spieler oder als Zuschauer, so ist das kein gutes Omen: es wird bald eine Schlägerei absetzen, bei der er irgendwie beteiligt ist.

In keinem Bauernhause fehlen die Hühner; sie gehören den Frauen. Vom kleinen Mädchen bis zur Hausherrin hat jedes weibliche Wesen Hühner zu eigen; über sie und über die Eier kann die Frau frei verfügen. Träumt jemand von Hühnern, so bedeutet das einen baldigen Wortstreit, was mit der Streitsucht der Hühner begründet wird.

Manche spüren das Alpdrücken; sie sehen z. B., wie die Außenmauer des Gehöftes einstürzt. Da die Außenmauer der Schutzwand der Familie ist, so bedeutet der Fall der Mauer den Tod des verantwortlichen Hausherrn. Es wurden mir eine ganze Reihe Einzelfälle erzählt, in denen entweder der Hausherr selbst einen solchen Traum hatte oder andere Familienglieder davon gequält wurden. Fast den gleichen Schrecken erzeugt ein Traum, in dem man einen Baum stürzen sieht. (Die Landschaft in Ch'ing-hai ist kahl; nur um die einzelnen Gehöfte stehen Bäume, zuweilen sehr hohe Weiden oder Pappeln.) Der stürzende Baum zeigt den Tod einer für den Haushalt unentbehrlichen Frau an. Diese muß nicht immer die Hausherrin sein; es kann auch eine sehr tüchtige, arbeitsfreudige Schwiegertochter, Mutter kleiner Kinder, gemeint sein. Neben der Größe ist noch der Standort des Baumes für die Deutung wichtig: schlimmer ist es, wenn ein Baum innerhalb des Hofes fällt, als wenn ein Baum vor dem Hofe stürzt.

Sieht man im Traume die Sonne untergehen, so bedeutet das den Tod des Hausherrn, während der sinkende Mond auf den baldigen Tod der Hausherrin hinweist.

Nicht so folgenschwer ist der Traum, der den Verlust eines Zahnes zum Gegenstand hat. Immer aber bedeutet er einen Todesfall. Vom Grad der Schmerzen kann man auf den Grad der Verwandtschaft des Sterbenden mit dem Träumer schließen.

Fällt der Zahn schmerzlos aus, so wird ein entfernter Verwandter sterben; gewöhnliche Schmerzen zeigen den Tod eines nahen Verwandten an; verspürt der Träumer aber rasende Schmerzen, so muß er selbst sterben. — So wurde ein ca. 30jähriger, sonst kräftiger Mann krank. Nach der Untersuchung meinte der Arzt zum Patienten, der Fall sei zwar ernst, aber durchaus nicht ohne Hoffnung, und machte ihm auf diese Weise Mut. Darauf erwiderte der Kranke: „Ich muß sterben; mir träumte, ich verlor unter starken Schmerzen zwei Zähne; es ist hoffnungslos!“ Dabei rannen dem starken Mann die Tränen über die Wangen. (So berichtete mir der Arzt gleich nach der Behandlung.) Wenige Tage später war der Patient tot! — Hatte die physische Krankheit den Tod verursacht? Oder war es der seelische Druck, die Angst auf Grund des Traumes? Der Arzt gab dem Traum die Schuld. — Sicherlich hat auch mancher ein schon geplantes Unternehmen aufgegeben, veranlaßt durch einen bösen Traum.

JOHANN FRICK.

Wigs and Headrests in the Bundi and Nondugl Districts of the Middle Wahgi in the Central Highlands of Eastern New Guinea. — During my stay in the Gende District from 1934-42, I noticed certain wigs, which were worn by the natives. One day, when I was talking with the Nombri people just above the Bundi Mission Station, a young boy crept out of one of the men's houses and came running towards us. All excited he shouted: "It is finished! It is finished!" Upon my questioning what it was, he told me, that the men had completed the large wig. It was the time, when the big initiation feast was near. During the feast this wig was worn by a man named Gene, and one day his wife was allowed to wear it too. The wig was made of human hair, i. e. the hair of men and women. It was a thick, heavy and long wig. Later I saw more of these wigs, but only at the time of the initiation feast.

When I stayed in the Nondugl District from 1948-51, I saw there the same kind of wigs. The people of Milep and their neighbours were going to celebrate their great feast on which the pigs were going to be slaughtered. The long houses were built and three men donned these wigs. They went around and paid a visit to the different people of their neighbourhood. They were very proud of their wigs, which were glistening with grease. The wigs covered their heads completely, shrouded their foreheads and fell down, covering the men's shoulders. They told me, that only men who were going to slaughter a goodly number of pigs would wear such wigs. The Milep wigs were decorated at their lower parts with white shells, which were either cowrie- or nassa-shells. No doubt these wigs were worn for prestige's sake. Whether they had a sacred purpose too, I could not make out. They gave their wearers a good deal of discomfort on account of the heat. They told me, that sometimes they would take the wigs off for the night, but at other times they would sleep with the wigs on. Apparently the wigs made the men sleepy.

In order to be able to sleep while wearing them, they employed a type of headrest. This was just an ordinary piece of wood, flattened in a rough fashion. The upper part, about 20 cm. wide, was cut out in order to provide the fitting for the neck, while the width of the lower part measured only about 5 cm. The whole rest was about 50 cm. long. It was tapering, but cut square at its lower end. When a wigwearer felt sleepy, he sat on the ground, pushed the headrest underneath his wig, laid his neck in the rounded part of the rest and slept soundly, although the wood was only 2 or 3 cm. thick and could not have been very comfortable. Headcrutches are perhaps so rare, because they are so seldom used and because they are so very uncomfortable.

HEINRICH AUFENANGER.

Polyandrie im vorislamischen Arabien *. In seinem Beitrag über Polyandrie in Tibet¹ weist M. HERMANNs nach, daß diese Eheform in Tibet nicht allgemein herrscht, wie vielfach angenommen wird, sondern nur in einzelnen Teilen des Landes üblich ist. Am Schluß nimmt HERMANNs auch kurz Stellung zu Berichten über Polyandrie in andern Ländern². Arabien wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Einige diesbezügliche Angaben werden aber in der ethnologischen Literatur immer wieder zitiert³. Daher erscheint es angebracht, auch diese einmal auf ihren Wert und ihre Tragweite zu prüfen.

Der Hauptbeleg für das Vorkommen der Polyandrie im vorislamischen Arabien (wobei man in erster Linie an den Hejāz, allenfalls auch noch an das übrige Zentral- und Nordarabien zu denken hat), immer wieder zitiert⁴, ist folgende Stelle aus der Traditionssammlung von AL-BUHĀRĪ († 870): „Zur Zeit des Heidentums gab es vier Arten von Ehe ...“ (Die erste war die normale Heirat mit Zahlung eines Brautpreises, wie sie in den Islam übernommen wurde. Die zweite bestand darin, daß ein Mann zeitweilig seine Frau einem anderen überließ, „um einen edlen Nachkommen zu erhalten“). Die dritte Art war die folgende: „Eine Gruppe (*rah!*) von Männern, weniger als zehn, hatten Mann für Mann einer Frau beigewohnt; wenn diese ein Kind geboren hatte, ließ sie sie alle nach einigen Tagen holen, ohne daß einer ausbleiben durfte, und bezeichnete einen als den Vater, an dem das Kind dann haftete und der sich dagegen nicht wehren konnte.“ (Die vierte Art von „Ehe“ bestand darin, daß eine unbeschränkte Zahl von Männern zu einer Frau Zutritt hatte, und daß im Falle einer Geburt der Vater des Kindes durch Sachverständige [*kāfa*, eigentlich: Spurenleser] auf Grund von Kennzeichen festgestellt wurde.)⁵ Ob man den letzten Fall auch noch als Polyandrie bezeichnen kann oder ob es sich hier um eine lockerere Form sexueller Beziehungen handelt, ist umstritten⁶; bei der dritten Form kann aber kaum ein Zweifel bestehen, daß dieses Verhältnis als polyandrisch bezeichnet werden muß. Über die Häufigkeit des Vorkommens dieser Eheform sagt der Text nichts.

* Herr Professor Dr. RUDI PARET (Tübingen) und Frl. Dozentin Dr. MARIA HÖFNER (Tübingen) hatten die Freundlichkeit, das Manuskript dieser Arbeit durchzusehen und mir einige Ergänzungen und Verbesserungen mitzuteilen, die in Anm. 5, 9, 15, 16 und 38 verwertet werden konnten. Außerdem danke ich auch Herrn Professor Dr. LUDWIG FORRER (Zürich) für die Vermittlung des Anm. 10 erwähnten Textes aus L. CAETANI.

¹ Anthropos 48. 1953. 637-641.

² Ebd. 641.

³ Siehe z. B. EDWARD WESTERMARCK, The History of Human Marriage² (London 1894) 454, 458, 481; ⁵ (London 1921) III 154, 155 note 8, 157 note 3, 190; ROBERT BRIFFAULT, The Mothers (London-New York 1927) I 714 f. Über Erwähnungen in der semitistischen Spezialliteratur siehe die folgenden Anmerkungen.

⁴ Siehe G. A. WILKEN, Das Matriarchat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern (Leipzig 1884) 25-27, 29-31; WILLIAM ROBERTSON SMITH, Kinship and Marriage in Early Arabia² (London 1907) 151 f., 169 f. (= ¹ [1885] 128, 143 f., 286 f.); J. WELLHAUSEN, Die Ehe bei den Arabern (Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1893) 460-463; ders., Reste arabischen Heidentums² (Neudruck Berlin-Leipzig 1927) 206 Anm. 3; WESTERMARCK, a. a. O. ⁵ III 154; BRIFFAULT, a. a. O. I 714 f.; GERTRUDE H. STERN, Marriage in Early Islam (London 1939) 61.

⁵ Über diesen Autor und seine Traditionssammlung siehe CARL BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Literatur I (Weimar 1898) 157-160; Suppl. I (Leiden 1937) 260-265; ders., Enzyklopädie des Islām I (Leiden 1913) 816b-817b (Art. al-Bukhārī). Die zitierte Stelle findet sich im arabischen Text: *Nikāḥ, bāb* 36 (Le Recueil des traditions mahométanes par El-Bokhārī, publié par LUDOLF KREHL, Leyde 1862-1868) III. 427; deutsche Übersetzung nach WELLHAUSEN, Ehe 460 f., mit leichten Veränderungen (nach Angabe von Herrn Prof. R. PARET); siehe auch WILKEN, a. a. O. 25-27; französische Übersetzung: O. HOUDAS et W. MARÇAIS, El Bokhārī: Les traditions islamiques (Paris 1903-1914) III 565 f. (Titre LXVII: Du mariage, chapitre 37, n. 1). — „So gut wie gleichlautend mit BUHĀRĪ ist ABŪ DĀWŪD, *Ṣunan, Talāq, bāb* 33.“ (Briefliche Mitteilung von Hrn. Prof. R. PARET, 29. 10. 1953.) — Über ABŪ DĀWŪD († 888) und seine Traditionssammlung siehe BROCKELMANN, Geschichte der arab. Lit. I 161; Suppl. I 266 f.; W. MARÇAIS, Art. Abū Dāwūd. Enzykl. des Islām I 87b-88a.

⁶ Vgl. WELLHAUSEN, Ehe 462 f.

AL-BĪRŪNĪ († 1048) ⁷ hat in seinem Werk über Indien ebenfalls eine Bemerkung über Polyandrie bei den vorislamischen Arabern ⁸, ist aber allem Anschein nach von AL-BUḤĀRĪ abhängig ⁹. Im übrigen könnte man auch dem Zeugnis AL-BĪRŪNĪS, eines Schriftstellers nordiranischer Herkunft, der im 4.-5. Jahrhundert nach dem Aufkommen des Islams lebte, keinen selbständigen Quellenwert bezüglich der Zustände des vorislamischen Arabiens zuerkennen.

Was an sonstigen Belegen für Polyandrie aus der arabischen Literatur angeführt wird, fügt entweder nichts Wesentliches hinzu ¹⁰, oder es handelt sich um unsichere „Spuren von Polyandrie“, die vielfach nur auf Grund bestimmter Entwicklungstheorien als solche gedeutet werden ¹¹.

⁷ Über diesen Autor siehe BROCKELMANN, Geschichte der arab. Lit. I 475 f.; Suppl. I 870-875; BROCKELMANN, Enzykl. des Islām I 757a-b (Art. al-Bīrūnī); dazu Nachtrag von E. WIEDEMANN, Ergänzungsband (Leiden 1938) 43b-44a. — Vgl. auch die Besprechung des AL-Bīrūnī Commemoration Volume (Calcutta 1951) Anthropos 48. 1953. 322.

⁸ Siehe *Ta'rikh al-Hind*, edited by EDWARD C. SACHAU (London 1887) 52 f., 91: Übersetzung bei EDWARD C. SACHAU, Alberunis India (London 1888; New Edition 1910) I 108 f., 185 f.; dazu die Anmerkungen ebd. II 295 (wo aber nicht von Arabien, nur von Tibet und Indien die Rede ist). Diesen Text erwähnen WESTERMARCK (⁵ III 154 note 5; vgl. auch ebd. 111) und BRIFFAULT (I 714 mit note 6).

⁹ Vgl. besonders folgende Stelle: „A third kind is this, that several men cohabited with one wife. When, then, she gave birth to a child, she declared who was the father; and if she did not know it, the fortune-tellers had to know it.“ (SACHAU, a. a. O. I 109; arabischer Text: p. 53.) Das bei SACHAU mit „fortune-tellers“ wiedergegebene Wort (*kāfa*, sing. *kā'if*) bedeutet eigentlich Spurenleser; es findet sich auch bei BUḤĀRĪ und wird hier besser durch „Sachverständige“ übersetzt (HOUDAS-MARÇAIS: physionomistes). — Herr Prof. R. PARET, der die Freundlichkeit hatte, aus der mir nicht zugänglichen Textausgabe des *Ta'rikh al-Hind* die beiden Stellen zu exzerpieren, schreibt dazu: „Mir scheint auch, daß BĪRŪNĪ aus einem Text geschöpft hat, der dem von BUḤĀRĪ nahe stand, oder sogar direkt aus BUḤĀRĪ. Kleine Differenzen bleiben allerdings bestehen.“ (Brief vom 29. 10. 1953.) Tatsächlich scheint der Text bei BĪRŪNĪ die Angaben von BUḤĀRĪ über die dritte und vierte Art von Ehe kurz zusammenzufassen.

¹⁰ ALFRED VON KREMER, Beiträge zur arabischen Lexikographie (Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Cl. 103. 1883. 206 f.; über seine Quelle siehe ebd. 185) führt lexikalische Belege an, deren Wert aber nicht überschätzt werden darf; vgl. dazu LE COMTE DE LANDBERG, Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale II/2 (Leyde 1909) 366 f. — JAKOB SPERBER, Mitt. des Seminars f. orient. Sprachen 19/2 (1916) 70 Anm. 3, beruft sich für die „allgemeine Verbreitung“ der Polyandrie im vorislamischen Arabien auf LEONE CAETANI, Annali dell'Islām II/1 (Milano 1907) 278 nota 1; dieser hat aber keine Originalbelege, sondern stützt sich nur auf SMITH.

¹¹ Wenn z. B. bei künstlicher Verbrüderung zwischen zwei Männern aller Besitz, auch die Frauen, als gemeinsam betrachtet werden (vgl. SMITH, Kinship 159 f. [= ¹ 135]; WELHAUSEN, Ehe 461 f.; WESTERMARCK ⁵ III 238 f.) so ist das keine Polyandrie; zu deren Begriff gehört ja gerade, daß auf der einen Seite nur eine Frau steht, die mehreren Männern gehört. (Die Behauptung, es sei ein Überlebsel früherer Bruder-Polyandrie, ist willkürlich.) Deshalb ist es auch irreführend, wenn z. B. C. G. und B. Z. SELIGMAN (Harvard African Studies II [Cambridge, Mass. 1918] 141) von „practical polyandry“ in manchen Teilen des heutigen Südarabiens sprechen (unter Berufung auf LANDBERG, Arabica IV [Leyde 1897] 25-27; siehe a. a. O. note 63 mit Fortsetzung p. 142). Es handelt sich dort um Gastprostitution und sehr weitgehende vorhehliche Freiheit der Mädchen, aber nicht um Polyandrie im technischen Sinne. Auf eine solche ungenaue Ausdrucksweise in den von ihm benutzten Quellen geht es wohl zurück, wenn KAJ BIRKET-SMITH schreibt, daß es in Arabien heute noch Spuren der Polyandrie gebe (Geschichte der Kultur [Zürich 1946] 267). Wenn I. GOLDZIEH (The Academy 18. 1880. 26) in der häufigen Ehescheidung seitens der Frau, wie sie von manchen Frauen aus vorislamischer Zeit erzählt wird, Spuren von Polyandrie sieht, dann ist das eine der genannten Konstruktionen auf Grund einer bestimmten Entwicklungstheorie. Vgl. zum Ganzen die kritische Stellungnahme von WESTERMARCK (⁵ III 154 f. 205-222) und STERN (wie oben Anm. 4) 61 f. — BRIFFAULT (I 715 note 6) meint, die islamischen Autoren hätten absichtlich manche diesbezügliche Angaben verschwiegen: „There can be no doubt that it is owing to that circumstance [sc. daß die Gewährsmänner islamische Theologen sind] that those accounts are not more numerous, for Muhammadan, like Christian, theologians would in general naturally be anxious to obliterate any evidence of former polyandry among their people.“ BRIFFAULT brauchte aber nur bei dem von ihm zitierten AL-BĪRŪNĪ die Stelle am Ende des 16. Kapitels (arab. Text p. 91, SACHAU

Dagegen liegt noch eine außerarabische Quelle vor, ein Bericht von STRABO († etwa 20 n. Chr.) über das alte Südarabien (Arabia Felix), der in der ethnographischen Literatur eine noch größere Rolle gespielt hat als der oben zitierte Text von BUHĀRĪ. Die Stelle lautet: „Die Brüder werden höher geschätzt als die Kinder. Die Mitglieder einer Sippe erhalten die Königsherrschaft und verwalten andere hohe Ämter nach dem Seniorat (πρεσβυγένεια). Alle Sippenglieder (συγγενείς) haben gemeinsamen Besitz, Herr (κύριος) aber ist der Älteste. Alle haben eine Frau. Wer zuerst kommt, geht zu ihr hinein und verkehrt mit ihr, nachdem er seinen Stab an die Türe gestellt hat (jeder muß nämlich einen Stab tragen); die Nacht bringt sie bei dem Ältesten zu. So sind alle Brüder aller. Sie verkehren auch mit ihren Müttern. Auf Ehebruch steht der Tod, als Ehebrecher wird der Mann aus einer anderen Sippe angesehen. Man erzählt nun, daß einmal die wunderschöne Tochter eines Königs fünfzehn Brüder hatte, die sie alle liebten. Da immer einer nach dem andern unablässig zu ihr kam, so litt sie und wandte folgende List an: sie fertigte Stäbe an, die so aussahen wie die jener Leute. Ging einer von ihr weg, so stellte sie einen Stab, der dem seinigen gleich war, vor die Tür, und kurz darauf einen andern, und wieder einen anderen, wobei sie acht gab, daß der, der kommen sollte, nicht einen jenem ähnlichen Stab habe. Als nun einmal eines Tages alle auf dem Markte waren, da kam einer an die Tür, sah den Stab und schloß daraus, es sei jemand bei ihr. Da er aber alle Brüder auf dem Markte verlassen hatte, so argwöhnte er Ehebruch. Er lief zum Vater und brachte ihn herbei, wurde aber überführt, daß er die Schwester fälschlich beschuldigt habe.“¹² Der Text ist im vollen Wortlaut wiedergegeben worden, weil nur so das literarische Genus der Erzählung erkenntlich wird (siehe darüber unten p. 318). BACHOFEN¹³ und andere Autoren nach ihm¹⁴ beachteten dieses nicht und nahmen STRABOS Notiz mit allen Einzelheiten als historisch sichere Angabe. Dadurch veranlaßt, deutete man dann auch einige alt-südarabische Inschriften so, daß sich daraus eine Bestätigung der Polyandrie ergab, nämlich Inschriften, in denen entweder die Rede ist von den „Vätern“ eines Mannes oder ein Einzelner als der „Sohn“ Mehrerer bezeichnet wird¹⁵. In vorsichtig zurückhaltender

Übersetzung I 185) anzusehen, um festzustellen, daß die Mentalität der islamischen Theologen ganz anders ist: je größer die moralische Verkommenheit im vorislamischen Heidentum, desto glänzender ist die Leistung des Islams, der sie überwunden hat; deshalb keinerlei Hemmung, die Zeit der „Unwissenheit“ recht schwarz zu malen.

¹² STRABO, *Geographica* XVI, 4, 25 (ed. CASAUBON p. 783); deutsche Übersetzung nach MARTIN HARTMANN, *Die arabische Frage (Der islamische Orient, Bd. II. Leipzig 1909)* 197 f. (mit leichten Veränderungen); griechischer Text teilweise abgedruckt bei PAUL DE LAGARDE, *Mitteilungen II* (Göttingen 1887) 67 (in seiner Besprechung: W. R. SMITHS Buch über das Verwandtschaft- und Ehe-Recht der alten Araber, ebd. 66-81, zuerst erschienen: *Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen* 1886); vollständige oder teilweise Übersetzung der Stelle auch bei J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht* (Stuttgart 1861) 13a (= Neuausgabe [Basel 1948] II 109); WILKEN 8 f.; C. N. STARCKE, *Die primitive Familie* (Leipzig 1888) 147; WELLHAUSEN, *Ehe* 462; GEORGE AARON BARTON, *Semitic and Hamitic Origins* (Philadelphia 1934) 99; ROBERT F. SPENCER, *South-western Journal of Anthropology* 8. 1952. 490; DAVID R. MACE, *Hebrew Marriage* (London 1953) 14 f.

¹³ BACHOFEN 13a-14a (= 1948 II 109-112); vgl. auch ebd. pp. XIXa, 17b, 18a-b, 128a, 197a (= 1948 II 37, 119, 120 f., 355, 498 Anm. 1).

¹⁴ Siehe WILKEN 8 f.; SMITH, *Kinship* 156-159 (= ¹ 131-134); siehe auch SMITH, *Lectures and Essays* (edited by JOHN SUTHERLAND BLACK and GEORGE CHRYSTAL, London 1912) 461, 467 f.; WESTERMARCK ² 454, 458; ⁵ III 154, 155 note 8, 157 note 3; HUGO WINCKLER, *Verh. der Berliner Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 1898 (29); ders., *Altorientalische Forschungen*, II. Reihe, Bd. 1 (Leipzig 1898) 82 f.; A. HABERLANDT in GEORG BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde* II/2 (Stuttgart 1926) 1050 f.; STERN 61; SPENCER 490.

¹⁵ „Als Belege werden vor allem folgende Inschriften herangezogen: Minäisch: Gl 297, Gl 1083 (= Hal 187 + 188 + 191), Gl 1087 (= Hal 504), Gl 1150 (= Hal 192 + 199); sabäisch: CIH 31 (= Gl 293), CIH 102 (= Acad 8), CIH 105 (= Gl 83), CIH 232 (= Gl 211), CIH 306 (= Gl 863); katabanisch: Gl 1602; hadramautisch: Inschrift von Obne.“ (Frl. Dozentin Dr. MARIA HÖFNER, Brief vom 2. 11. 1953; ihr Urteil über den Wert der einzelnen Inschriften siehe unten Anm. 38.)

Weise tat das J. H. MORDTMANN¹⁶; mit apodiktischer Sicherheit wurden diese Interpretationen dann aber vertreten durch E. GLASER¹⁷ und H. WINCKLER¹⁸. Auf diese stützten sich dann wieder andere Autoren, besonders Verfasser von zusammenfassenden Werken, bis in die neueste Zeit hinein¹⁹. So kam man zu uneingeschränkten Behauptungen wie: „Evidence for the existence of polyandry among the ancient Arabians has been found by GLASER ... and WINCKLER ...“²⁰, oder: „Polyandrous marriage was a familiar institution among the ancient Semites.“²¹

Ähnlich drücken sich andere Semitisten aus²². Welche Rolle die Polyandrie in den Theorien von WILKEN²³ und W. R. SMITH²⁴ über das arabische Mutterrecht spielt, ist allgemein bekannt. Für SMITH ist erst durch die Polyandrie die Entstehung des Vaterrechtes ermöglicht worden, nachdem vorher das Mutterrecht allgemein geherrscht habe²⁵. Diese Entwicklungstheorie kann hier nicht ex professo behandelt werden²⁶;

¹⁶ J. H. MORDTMANN, in Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 10. 1896. 154 f., zu einem derartigen Ausdruck in der Inschrift Gl 83 (= CIH 105): „Wer Lust an solchen Speculationen hat, mag darin Spuren der Polyandrie bei den Sabäern erkennen, von welcher STRABO in gemüthlicher Breite zu berichten weiß ...“ Vgl. auch J. H. MORDTMANN und EUGEN MITTWOCH, Sabäische Inschriften (RATHJENS-V. WISSMANN'Sche Südarabien-Reise, Bd. 1. Hamburg 1931) 49, zu der Inschrift CIH 29, die von Minäern stammt, aber in sabäischer Sprache abgefaßt ist: „Besonders charakteristisch ist die Bezeichnung des Stifters als Sohn von zwei ‚Vätern‘: auch das ist echt minäische Art. Die Stelle ist anscheinend den Verfechtern der These von der Polyandrie der Sabäer bisher entgangen.“ Vgl. auch ebd. 190 f., zu den Inschriften Gl B 885 (= CIH 650) und CIH 286. — Daß TKAČ (in PAULY-WISSOWA, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft I A [Stuttgart 1920] Sp. 1387) MORDTMANN ohne Einschränkung als Verfechter der genannten These bezeichnet, ist also unberechtigt.

¹⁷ EDUARD GLASER, Polyandrie oder Gesellschaftsehen bei den Sabäern. Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 6. Dezember 1897, p. 7 (nach WINCKLER, Alt-orientalische Forschungen II/1,82 und BRIFFAULT I 715 note 3); ders., Punt und die südarabischen Reiche 43 (Mitt. der Vorderasiatischen Ges. 4. 1899. 93; nur allgemeiner Hinweis auf „Inschriften“); ders., Altjemenische Studien I (herausg. von OTTO WEBER), zur Inschrift Gl 1083 (= Hal 187 + 188 + 191). (Mitt. der Vorderas. Ges. 28/2. 1923. 44, zu Zeile 1): „Das Ganze ist wieder ein schönes Beispiel von Polyandrie, was nebenbei bemerkt sei!“ (Text und Übersetzung ebd. 38 f.)

¹⁸ HUGO WINCKLER, Polyandrie bei Semiten. Verh. der Berliner Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1898, (29)-(30) stützt sich hauptsächlich auf die Inschrift Hal 504 (= Gl 1087); ders., Die Polyandrie bei den Minäern. Altorientalische Forschungen, II. Reihe, Bd. 1 (Leipzig 1898) 81-83 (Umarbeitung des vorgenannten Beitrages). — Orientalist. Lit.-Ztg. 8. 1905. Sp. 394 spricht WINCKLER nur von Polyandrie in Elam, nicht in Südarabien.

¹⁹ Siehe LANDBERG, Etudes II/2, 367: „KREMER voit ici une preuve de la polyandrie ... qui existait certainement chez les Sabéens ...“; ebd. 947: „Les Minéens pratiquaient la polyandrie ...“ (unter Berufung auf WINCKLER, Altor. Forschungen II/1, 81 f. und WELLHAUSEN, Ehe 462, wo STRABO zitiert wird); EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums³ (Stuttgart und Berlin 1910-1913) I/1, 27. 30. I/2, 390; FRITZ HOMMEL, Ethnologie und Geographie des Alten Orients (München 1926) 697 Anm. 1 (dieser Bogen war bereits 1910 gedruckt, siehe ebd. p. V); BARTON 99; BRIFFAULT I 715; SPENCER 491; zurückhaltend: WESTERMARCK⁵ III 154; MACE (wie oben Anm. 12) 116.

²⁰ Herausgeber-Zusatz in SMITH, Kinship² 316; siehe dagegen: HARTMANN 198.

²¹ BRIFFAULT I 715. — Über einen Keilschrifttext, aus dem man Polyandrie in Babylonien beweisen wollte, siehe BRIFFAULT I 715 mit note 5; BARTON 100; BIRKET-SMITH (wie oben Anm. 11) 267; dagegen die Kritik von HARTMANN 200 f. — Über die Herleitung des Levirates aus Bruder-Polyandrie siehe unten Anm. 40-42.

²² Vgl. z. B. CAETANI und SPERBER (oben Anm. 10 am Ende); ferner TKAČ (wie oben Anm. 16) Sp. 1387 f. (im Artikel Saba, Sp. 1298-1511); CARL RATHJENS, Die Pilgerfahrt nach Mekka (Hamburg 1948) 21.

²³ WILKEN 25-27, 29-31, 43; er schreibt aber der Polyandrie zwar eine große, jedoch keine allgemeine Verbreitung zu; siehe ebd. 7-9.

²⁴ SMITH, Lectures and Essays 461, 467-470; SMITH, Kinship² 129-190 passim, bes. 145-165, 297 f. (= ¹107-161 passim, bes. 121-140); kurze Zusammenfassung der Argumente (mit den Seitenzahlen der 1. Auflage) bei BARTON 100 f.

²⁵ SMITH, Kinship¹ 178 (= ¹150 f.); vgl. den Kontext 145-178 (= ¹121-151). Eine Zusammenfassung seiner Theorie siehe bei MACE 35-42; vgl. auch ebd. 4 f., 8-10, 14 f.

²⁶ Dies bleibt die Aufgabe einer späteren Arbeit; siehe einstweilen: HENNINGER,

es soll nur untersucht werden, mit welchem Recht und in welchem Umfang eine arabische Polyandrie angenommen werden kann.

Da ist nun zunächst zu sagen, daß das Zeugnis von STRABO in seinem Quellenwert zweifellos überschätzt worden ist. Tatsächlich sind auch schon früh manche kritische Stimmen laut geworden. An erster Stelle ist hier PAUL DE LAGARDE zu nennen, der in seiner Besprechung von SMITHS Buch die Angaben STRABOS teilweise etwas ironisch behandelt ²⁷. Was bei ihm nur angedeutet ist, hat M. HARTMANN in treffender Formulierung ausgesprochen: „Wir stellen andere Anforderungen als das Altertum. STRABO betrachtete als seine Aufgabe, das was er an Nachrichten über die Länder und ihre Bewohner sammeln konnte, in geschmackvoller Form darzubieten. Der Versuchung, von weitab wohnenden und mit dem Nimbus des Geheimnisvollen umgebenen Menschen gruselige Geschichten mit einem Stich ins Komische zu erzählen, hat kaum einer der witzigen Hellenen widerstanden. In STRABOS Bericht sind zwei Teile zu scheiden: 1. die theoretisch vorgetragene Sitte, 2. die Anekdote von der wunderschönen Königstochter und ihren fünfzehn Brüdern, die sie nasführt. STRABO verlegt den Schauplatz der Sitte und der Anekdote nach Arabia Felix. Daß seine Gewährsmänner sie dorthin verlegten, beweist nicht, daß sie dorthin gehören. Die Konfusion, die der Gebrauch von ‚Araber‘ für die Bewohner von Nord und Süd anrichtete, wirkte schon damals unheilvoll. Mag aber die Anekdote selbst aus Arabia Felix stammen, so war es eben nur ein dort umgehendes Geschichtchen. Die Theorie von der gemeinsamen Frau sieht so aus, als sei sie eine Konstruktion aus der Anekdote. Die Verwertung der 22 Zeilen STRABOS für ein Urteil über die Ehegebräuche ganz Arabiens oder auch nur Jemens ist eine Ungeheuerlichkeit... Das Aufgreifen des Notizchens führte über die haltlose Konstruktion hinaus zur Deutung von Urkunden, die einen ganz anderen Wert haben als die Fabeln, die sich jemand in Rom über die ‚Araber‘ erzählen ließ. Gestützt auf diese Fabeln liest man in die sabäischen Denkmäler hinein, statt sie aus dem gesamten Brauch des alten Orients zu erklären...“ ²⁸ In ähnlicher Weise äußern sich C. A. NALLINO ²⁹ und M. GUIDI ³⁰ über den anekdotenhaften und historisch unzuverlässigen Charakter der betr. Stelle aus STRABO. Ihre Verwertung als Ausgangspunkt für weitreichende Theorien entspricht einem Stadium der Forschung, dem die Originaldokumente des alten Orients noch nicht zugänglich waren, und das sich deshalb allzu vertrauensvoll auf die Angaben griechischer und römischer Schriftsteller stützte, ohne das literarische Genus der einzelnen Angaben zu untersuchen ³¹.

Intern. Archiv f. Ethnogr. 42. 1943. 10-16, 143-162; vgl. auch B. Z. SELIGMAN, Bull. of the School of Oriental Studies 3. 1923-25. 274-276.

²⁷ DE LAGARDE (wie oben Anm. 12) 67: „Folgt noch die Geschichte, wie eine schöne Königstochter — in Märchen treten entweder Königstöchter oder Gänsemädchen auf, und wie billig unter Semiten Kronen waren, zeigt das Buch Josue 12, indem es auf einem Landstriche von der Größe des heutigen Württemberg 31 Stück Majestäten als besiegt und ausgerottet nachweist, so daß der Vater jener Königstochter STRABOS nach unsern Begriffen vielleicht in einer Art Mentuletum den Bauermeister spielte — folgt also die Geschichte, wie eine schöne Königstochter sich durch List von der zu großen Mittheilbarkeit ihrer fünfzehn sogenannten Brüder befreite.“ Siehe den Kontext 66-69; vgl. auch ebd. 75-78.

²⁸ HARTMANN 199; vgl. den Kontext 197-202.

²⁹ CARLO ALFONSO NALLINO, Raccolta di scritti editi ed inediti III (Roma 1941) 29: „... un esame accurato del passo di STRABONE, con gli aneddoti in esso contenuti, mostra trattarsi di storielle inventate da qualche cicerone malevolo, mentre i testi epigrafici su accennati si devono interpretare in maniera completamente diversa.“ [Sperrung von mir. J. H.]

³⁰ MICHELANGELO GUIDI, Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto (Firenze 1951) 92: „... la fama di antica poliandria, di cui troviamo eco specialmente in STRABONE... non sembra abbia fondamento storico e sia dovuta piuttosto a malevole invenzioni di informatori, mentre alcuni testi che parrebbero confermare tale dottrina vanno differentemente interpretati.“ [Sperrung von mir. J. H.] (Hier scheint sich GUIDI auf NALLINO zu stützen.)

³¹ Als Parallele zu dieser Methode könnte noch das Vorgehen von J. G. FRAZER erwähnt werden, der eine Angabe von fünf Zeilen bei HERODOT zum Ausgangspunkt seiner Theorie über das ägyptische Opfer macht, unter Nichtbeachtung der reichhaltigen

Nun kann man aber einwenden: die Erzählung von der Königstocher mit ihren fünfzehn Brüdern mag eine groteske Übertreibung sein, kann aber doch wirkliche polyandrische Verhältnisse widerspiegeln. Für die Glaubwürdigkeit, wenigstens in diesem Sinne, sprechen die Inschriften. Wenn darin z. B. ein König von Saba sich als Sohn von zwei Königen bezeichnet, die ihrerseits wieder ausdrücklich „Brüder“ genannt werden, so ist das ein klarer Beweis für Polyandrie³².

Bei einer solchen Argumentation wird aber sowohl der altorientalische Sprachgebrauch im allgemeinen wie auch der altsüdarabische im besonderen ungebührlich gepreßt. Daß es unzulässig ist, hier alle Verwandtschaftsbezeichnungen wörtlich in unserem Sinne zu nehmen, geben die Verfechter der altsüdarabischen Polyandrie schon insofern zu, als sie die Angabe über Verkehr mit den Müttern (trotz der iranischen Parallelen!³³) nur in einem weiteren Sinne gelten lassen, etwa, daß es sich um Stiefmütter handeln könne³⁴. Mit demselben Recht weist dann aber HARTMANN auf den altorientalischen Brauch hin, ältere Verwandte, die eine besondere Fürsorge üben, „Vater“ zu nennen; wenn also ein Individuum C als „Sohn von A und B“ bezeichnet wird, ist das Nächstliegende die Annahme, daß A der eigentliche Vater und B der Oheim oder ein anderer naher Verwandter ist³⁵. Auch RHODOKANAKIS, sicher einer der hervor-

altägyptischen Originaldokumentation. Siehe GEORGE FOUCART, *Histoire des religions et méthode comparative* 2 (Paris 1912) 171; vgl. den ganzen Kontext 170-175. — Als Beispiel für die Kritik klassischer Autoren auf Grund der orientalischen Originalquellen und der Archäologie siehe WALTER BAUMGARTNER, *Herodots babylonische und assyrische Nachrichten*. Archiv Orientalní 18. 1950. 69-106 (Inhaltsangabe: Anthropos 46. 1951. 624 f.).

³² So BRIFFAULT I 715, gestützt auf GLASER und WINCKLER.

³³ Über die inzestuöse Heirat (innerhalb des 1. Grades) im alten Iran siehe H. HÜBSCHMANN, Über die persische Verwandtenheirath. Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 43. 1889. 308-312; dazu E. KUHN, ebd. 618; ERNST KORNEMANN, Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur (Orient und Antike, 4. Heidelberg 1927) 13-18, 46 f.; ALY-AKBAR MAZAHÉRI, La famille iranienne aux temps antéislamiques (Thèse Paris 1938), bes. 113-131; wichtige Ergänzungen dazu bei P. DE MENASCE, Autour d'un texte inédit sur la religion des Mages. Bull. of the School of Oriental Studies 9. 1937-39. 587-601, bes. 593-597.

³⁴ Vgl. WINCKLER, Verhandlungen ... (29) Anm. 1: „Freilich braucht ‚Mutter‘ ja nicht immer leibliche Mutter zu sein“ (siehe dazu WESTERMARCK 2 II 88 mit note 4 und 5); BARTON 100 note 2: „This is probably not to be taken literally, but to be explained by Coran 4,26, where it appeared that men had married wives of fathers ...“; HABERLANDT (wie oben Anm. 14) 1051: „Bezüglich der Behauptung des Inzests mit der Mutter drängt sich die Vermutung auf, daß es sich da um ein Mißverständnis, ausgehend von einer im Orient noch heute gebräuchlichen Verfluchung, oder um das Erbe am Harem handelt“; SPENCER 490: „While the last sentence (sc. ‘They also have intercourse with their mothers’) — regarding which no further explanation is given — can probably be dismissed as a bit of ancient sensationalism ...“ Vgl. auch LANDBERG II/2, 947. — Nur TKAČ (wie oben Anm. 16) Sp. 1387 f. macht anscheinend keinerlei Einschränkung.

³⁵ HARTMANN 200. — Gegen diese Ausführungen von HARTMANN wendet sich TKAČ (a. a. O., Sp. 1387 f.), bringt aber kaum etwas Neues zur ganzen Frage. Er beruft sich auf SMITH, MORDTMANN, GLASER, WINCKLER und ED. MEYER (teilweise mit einiger Zurückhaltung), erwähnt darauf die kritische Stellungnahme von HARTMANN und fährt dann fort: „Doch kann er nur mehr nach Gefühlsmomenten behaupten, aber nicht glaublich machen, daß die Geschichte, welche STRABON erzählt, nicht nach Arabia felix gehört, wenn sie auch seine Gewährsmänner dorthin verlegen, auch nicht, daß die Anekdote, selbst wenn sie aus Arabia felix stammen mag, eben nur ein dort umgehendes Geschichtchen war, und daß die Theorie von der gemeinsamen Frau nur eine Konstruktion aus dieser Anekdote ist. Auch sein Versuch, die Inschriftenstellen, an welchen von einem Einzelnen als dem Sohne Mehrerer die Rede ist, so zu erklären, daß der eine von den mit Namen Genannten der wirkliche pater certus war, der andere aber ‚ein Oheim oder ein anderer naher Verwandter‘, tut, so fürchten wir, den Frauen zum mindesten des alten S[aba] zu viel Ehre an. Statt solch eines Deckkonkels einfach einen offiziellen Hausfreund anzuerkennen und Verhältnisse aller Zeiten und Länder im besten Einklang mit bestimmten Zeugnissen auch für S[aba] glaublich zu halten, hindert nicht nur nichts, sondern empfiehlt allein unbedenklich die ungesuchte Übereinstimmung zwischen STRABON und den inschriftlichen Angaben ...“ Anschließend zitiert er nochmals ED. MEYER und weist darauf hin, daß (nach dem Zeugnis antiker

ragendsten Sabäisten, kommt nach sorgfältiger Prüfung des vorgebrachten Inschriftenmaterials zum Schluß, daß „Väter“ manchmal „Familien“ bedeutet ³⁶ und daß in den meisten Fällen die Ausdrücke für „Väter“ (bzw. Oheime) und „Söhne“ einfach die verschiedenen Generationen bezeichnen, ohne daß damit über die physische Abstammung des einzelnen etwas ausgesagt würde ³⁷ (also eine Art klassifikatorisches Verwandtschaftssystem); die Deutung auf Polyandrie ist abzulehnen. Soviel ich sehe, hat seit Jahrzehnten kein Sabäist mehr das Vorkommen der Polyandrie im alten Südarabien auf Grund der Inschriften verteidigt; diesbezügliche Behauptungen finden sich fast nur noch in zusammenfassenden Werken, auf Grund veralteter Literatur.

Wenn nun also für die altsüdarabischen Hochkulturen die Polyandrie nicht nachweisbar und aus allgemeinen Gründen auch unwahrscheinlich ist ³⁸, so bleibt doch die Angabe von BUḤĀRĪ bestehen. Außerdem ist es auch unverkennbar, daß die von STRABO berichtete Anekdote ähnliche Verhältnisse voraussetzt; und wenn es unsicher ist, ob sie sich ursprünglich auf Nord- oder Südaraber bezog (siehe oben p. 318), ist es möglich, daß sie aus demselben Gebiet stammt wie BUḤĀRĪs Angabe und daher eine gewisse Bestätigung für diese liefert. Die Existenz der Polyandrie im vorislamischen Arabien überhaupt anzweifeln wollen, wäre Hyperkritik; ihre Verbreitung war aber sicher viel begrenzter, als man lange Zeit hindurch annahm ³⁹. (Zur Annahme dieser weiten Verbreitung trug auch nicht wenig bei, daß vielfach das Levirat als Überrest einer früheren Bruder-Polyandrie angesehen wurde ⁴⁰; so konnte überall, wo das Levirat bezeugt war ⁴¹,

Schriftsteller) Polyandrie auch bei Spartanern, Briten u. a. vorkam, daß ferner auch Zeugnisse für Geschwister- und selbst Mutterehen vorliegen (a. a. O. Sp. 1388). — Diese Stelle ist trotz ihrer Breite ausführlich zitiert worden, weil sie m. W. den letzten Versuch seitens eines Spezialisten (der übrigens auch kein Sabäist, sondern klassischer Philologe war) darstellt, die Annahme der Polyandrie im alten Südarabien aufrechtzuerhalten. Stillschweigende Voraussetzung ist, wie bei SMITH, die Annahme der Entwicklung der Familie aus der ursprünglichen Promiskuität. Deshalb das Festhalten an STRABOS Angabe über Polyandrie, während andere Angaben aus demselben Abschnitt kritisch behandelt werden (Sp. 1386 f.). Und selbst angenommen, im alten Saba wäre „ein offizieller Hausfreund“ anerkannt worden, so bleibt es doch eine unbewiesene Behauptung, daß man dessen Namen in die Genealogie aufgenommen hätte; vor allem aber sind solche Verhältnisse immer noch etwas ganz anderes als die von STRABO beschriebenen: gemeinsamer Besitz einer einzigen Frau durch sämtliche männliche Sippen-genossen. Endlich steht man heute den Angaben antiker Schriftsteller über fremde Völker durchwegs mit größerer Reserve gegenüber (siehe oben Anm. 31). Daher haben auch die späteren Semitisten diese Theorie aufgegeben (siehe unten p. 324).

³⁶ NIKOLAUS RHODOKANAKIS, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen. 2. Heft (Sitzungsberichte der Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., 185/3. 1917. 51 f. (Text und Übersetzung ebd. 48 f.)

³⁷ RHODOKANAKIS, Katabanische Texte zur Bodenvirtschaft I (Sitzungsberichte ... 194/2. 1919. 66 Anm. 4, mit Fortsetzung auf p. 67). (Text und Übersetzung ebd. 57-59.)

³⁸ RHODOKANAKIS, Katabanische Texte I 66 Anm. 4; HARTMANN 6 f., 197-200, bes. 198 f. 201. Vgl. dazu auch das Urteil von Frl. Dozentin Dr. MARIA HÖFNER: „Von den oben [Anm. 15] aufgezählten Inschriften hätten Gl 297, CIH 31, 105 und 232 als Fragmente, deren Ergänzung und Interpretation durchaus unsicher ist, überhaupt nicht als Beweismaterial verwendet werden sollen. Einige der übrigen Texte können nach den neueren Interpretationen zur Frage der Polyandrie ebenfalls nichts beibringen. Es wären höchstens die Inschriften Gl 1083 und 1087 (minäisch) und die sabäischen Texte CIH 102 und 306 (wozu sich noch einige weitere mit ähnlicher Diktion hinzufügen ließen) als Diskussionsgrundlage verwendbar ... Die Ablehnung der Polyandrie in Südarabien als einer allgemein üblichen Erscheinung deckt sich völlig mit meiner Überzeugung. Wenn man die Texte wirklich objektiv zu interpretieren sich bemüht, kann man daraus keine überzeugenden und stichhaltigen Beweise für das Bestehen von Polyandrie schöpfen.“ (Brief vom 2. 11. 1953.)

³⁹ Gegen unberechtigte (räumliche und zeitliche) Verallgemeinerungen protestierten schon scharf DE LAGARDE 66-69; HARTMANN 198 f., 201 f.

⁴⁰ WELLHAUSEN, Ehe 461; B. Z. SELIGMAN, Bull. of the School of Or. Studies 3. 1923-25, 275 f.; BRIFFAULT I 715; kurze Zusammenfassung, aber zurückhaltende Stellungnahme bei BARTON 101; ähnlich SPENCER 492 f. Ausführliche Erörterung des Leviratsproblems, die zu eindeutiger Ablehnung der genannten Theorie führt, siehe jetzt bei MACE 15, 43, 95-118, bes. 95, 112, 115-118.

⁴¹ Am bekanntesten ist das Levirat bei den Israeliten (siehe die Anm. 40 zitier-

Polyandrie als Vorstufe postuliert werden; dabei ist aber diese Ableitung selbst auch nur ein Postulat, das sich auf keine positiven Gründe stützen kann⁴²⁾. Die neuere Forschung ist vielfach zum gleichen Ergebnis gekommen, wie es B. Z. SELIGMAN formuliert: „While agreeing that the evidence which ROBERTSON SMITH brings forward points indisputably to the fact that the pre-Islamic Arabs did not have the same ideas of chastity for married women as were taught by the Prophet, far from supporting the hypothesis that polyandry was the general rule of marriage in Arabia, I would suggest that the same evidence points to it being either local or occasional.“⁴³ Wie in der Ethnologie allgemein⁴⁴, so ist auch auf semitischem Gebiet die Forschung in den letzten Jahrzehnten bezüglich der Verbreitung der Polyandrie immer zurückhaltender geworden. „... the once prevalent theory of widespread primitive polyandry can no longer be held.“⁴⁵ Alles spricht dafür, daß auch bei den Arabern (und den übrigen Semiten) die Polyandrie nur eine Sonderform der Ehe, zu keiner Zeit allgemein herrschend war⁴⁶.

Um etwas Näheres darüber aussagen zu können, in welchem Milieu und wie häufig die Polyandrie tatsächlich vorkam, müßten wir die Gründe kennen, die bei den Arabern dazu führten. Hier lassen uns aber die Quellen aus der vorislamischen Zeit völlig im Stich. Daß Armut dabei eine Rolle spielte, läßt sich nur vermuten⁴⁷. (Für die südarabische Königsfamilie, von der STRABOS Anekdote handelt, kommt dieser Grund jedenfalls nicht in Frage.) Häufiger ist angenommen worden, daß die Praxis der Tötung neugeborener Mädchen zu einem empfindlichen Frauenmangel führte⁴⁸.

ten Belege); im vorislamischen Arabien finden sich nur schwache Anhaltspunkte dafür; siehe STERN 61, 172 f. (Additional Note V); BARTON 101; über das Levirat im alten Orient (Codex Hammurabi, altassyrische und hettitische Gesetze) siehe A. F. PUUKKO, Archiv Orientální 17/2. 1949. 296-299 (Inhaltsangabe: Anthropos 46. 1951. 277).

⁴² Das Argument von WELHAUSEN (Ehe 461), daß das „Zusammenwohnen“ von Brüdern im mosaischen Gesetz (Deut. 25,5) auf frühere Polyandrie hinweise, ist nicht schlüssig; es könnten z. B. auch Gründe vermögensrechtlicher Art eine Rolle spielen. Siehe dazu jetzt PUUKKO 296, 298 f.; MACE 97, 110; vgl. auch ebd. 103-109. Aus den Ausführungen von B. Z. SELIGMAN (275 f.) geht nicht hervor, daß die in Afrika stellenweise herrschenden, gruppeneheartigen Verhältnisse älter sind als das Levirat (vgl. auch DE LAGARDE 78). Belege zur ethnologischen Kritik an der genannten Theorie bei BARTON 101; ARTHUR STANLEY COOK in W. R. SMITH, Lectures on the Religion of the Semites² (London 1927) 610 f., unter Berufung auf WESTERMARCK (siehe dort bes. ⁵ III 207-222; die Ausführungen ebd. 223-266 gelten auch gegen B. Z. SELIGMAN, siehe oben).

⁴³ B. Z. SELIGMAN 275. [Sperrung von mir. J. H.]

⁴⁴ Vgl. die Ausführungen über Polyandrie bei WESTERMARCK (in der 2. Auflage: pp. 450-459 [in Chapter XX: The Forms of Human Marriage, pp. 431-459]; in der 5. Auflage, Vol. III, pp. 107-222, [Chapter XXIX-XXX: Polyandry]), bes. ⁵ III 155: „It appears from this survey of facts that, so far as direct evidence goes, it is only in a few areas that polyandry is, or has been, practised by a considerable number of the population, whilst among various peoples it has been restricted to more or less exceptional cases.“ — Siehe jetzt auch MACE 5 f., 14 f., 116.

⁴⁵ COOK in SMITH, Lectures on the Religion 511; vgl. auch ebd. 610 f.

⁴⁶ Ähnlich schon DE LAGARDE 66-68; vgl. auch ebd. 75-78; ferner die kritischen oder zurückhaltenden Äußerungen von BARTON 100 f.; SPENCER 492 f., 496; STERN 61 („ROBERTSON SMITH came to the conclusion that polyandry existed in ancient Arabia, but his theory is developed rather through logical reasoning than on the basis of specific cases ...“); MACE 9 f., 35, 43, 95, 116. — Besonders beachtenswert ist, in welchem Umfang BARTON seine frühere Auffassung von der zeitweilig allgemeinen Verbreitung der Polyandrie bei den Semiten revidiert hat: „After thirty years more of continuous research in the field he [the writer] has again put together the results of his studies ... He finds that he has abandoned most of the important theories which he advocated thirty years ago ... Then he believed that the Semites had all passed through a polyandrous stage of social organisation ... now he is convinced that, while a few of them practised fraternal polyandry, this type of marriage was not primitive, was due to local causes, and had comparatively little influence.“ (p. VII) [Sperrungen von mir. J. H.]

⁴⁷ Vgl. SMITH, Kinship 151 (= ¹ 127 f.); WELHAUSEN, Ehe 463; WESTERMARCK ⁵ III 190; RATHJENS 21; MEHMED BEGOVIĆ, Moslemische Revue 10. 1934. 75 f.

⁴⁸ Vgl. SMITH, Lectures and Essays 467; SMITH, Kinship 153-155, 291-296 (= ¹ 129 f., 277-285); RATHJENS 21; BEGOVIĆ 76; SPENCER 492 f., 496.

Jedoch ist es auch umstritten, ob diese Praxis wirklich so verbreitet war, wie man nach manchen islamischen Autoren glauben sollte⁴⁹; die Tatsache, daß neben der Polyandrie auch die Polygynie vorkam⁵⁰, spricht nicht für einen allgemeinen Frauenmangel. Eher könnte man sich denken, daß infolge Polygynie der Reicheren nicht mehr genug Frauen für die Ärmeren vorhanden waren; aber alle diese Vermutungen sind reine Hypothesen⁵¹.

JOSEPH HENNINGER.

⁴⁹ Siehe die Belege für die verschiedenen Ansichten bei HENNINGER, Intern. Archiv f. Ethnogr. 42. 1943. 15; vgl. auch WELLHAUSEN, Ehe 458 f.; DE LAGARDE 68 Anm. 1.

⁵⁰ Siehe WELLHAUSEN, Ehe 448 f.; vgl. auch ebd. 445, 468 f.; STERN 62-64, 70, 79-83. — BEGOVIĆ (77) erklärt die Polygynie aus der „Ausrottung der Männer“ durch die vielen Kriege (also Frauenüberschuß), nachdem er gerade vorher (76) die Polyandrie aus der „Überzahl der Männer“ erklärt hat. — RATHJENS (21) ist der Auffassung, Polygynie habe vor dem Islam nur in den Städten und Oasen bestanden und sich erst in islamischer Zeit mehr ausgebreitet. Dies entspricht wahrscheinlich in hohem Grade den Tatsachen; die von RATHJENS gegebene Begründung ist aber teilweise diskutabel.

⁵¹ Vgl. SMITH, Kinship 154 f. (= 1 129 f.) — Über die Ursachen der Polyandrie im allgemeinen siehe WESTERMARCK⁵ III 158-207.

Über die Klagelieder der Qasaken. — Bei der Deutung der alttürkischen Inschriften (Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. Anthropos 48. 1953, pp. 537-556) erwähnt Frau Prof. A. v. GABAIN auch die Klagelieder der Qasaken (p. 543). Die von RADLOFF im vorigen Jahrhundert unterschiedenen zwei Arten sind heute noch üblich, wie ich 1938 bei den Qasaken im Tienschan feststellen konnte: Die langen Epen auf die großen Helden des Volkes werden von Berufssängern bei den verschiedensten Anlässen vorgetragen; die Trauerlieder auf den gewöhnlichen Toten hingegen werden von Frauen gesungen. — Ich begleitete damals einen Mullah zu einem Zelt, in dem er die Trauerfeier am 40. Tage nach dem Tode halten wollte. Kaum waren wir eingetreten, als die Witwe ihr Klagelied begann, in das die 6-8 im Kreis um sie herum sitzenden Frauen in bestimmten Intervallen mit dem Refrain einfielen. — Im Text gebraucht die Witwe nie die Ichform, sondern spricht von sich selbst in der dritten Person mit Nennung ihres eigenen Namens. Ebenso benennt sie das Lieblingspferd, die Herden, den Jagdadler und die Gebrauchsgegenstände des Verstorbenen, die sie als sprechend aufführt und in deren Namen sie Totenklagen vorbringt. Während der Gesang der Barden auf die Stammeshelden feierlich ist und begeistert, sind die Trauerlieder der Frauen wirkliche Klagelieder und oft von Weinen begleitet.

LUDWIG GOLOMB.

Miscellanea

Generalia

Über die Zahl der Menschen, die bisher gelebt haben (W. Fucks). — Seit 1650 liegen Zahlen über die Weltbevölkerung vor, bei denen höchstens mit einem Fehler von $\pm 10\%$ zu rechnen ist; daher kann für diesen Zeitraum eine ziemlich zuverlässige Kurve der Bevölkerungszahlen aufgestellt werden. Für die vorhergehenden Zeitabschnitte, bis zur Mitte des 6. Jhrt. v. Chr., sind nur vereinzelte Angaben vorhanden, aus denen grobe Schätzungen der Gesamtzahl vorgenommen werden können. Ferner ist zu berücksichtigen, daß der Geburtenüberschuß bei Jägern und Sammlern sehr niedrig ist (nach Huxley $0,3\%$) und erst in späten Kulturepochen stärker ansteigt. Wendet man dies auf die prähistorische Zeit an und rechnet für das Alter der Menschheit 1 Million Jahre, so ergibt sich als erste grobe Abschätzung der gesamten Zahl der Menschen, die je auf der Erde gelebt haben, ein Wert, der zwischen dem 20-fachen und dem 35-fachen der heutigen Bevölkerung der Erde liegt, d. h. zwischen 45 und 80 Milliarden. (Zeitschr. f. d. gesamte Staatswiss. [Tübingen] 107. 1951. pp. 440-450.)

Australopithecinae (V. MARCOZZI). — Since the osteologic remnants of the Australopithecinae are fragmentary and often contorted, conclusions must be drawn cautiously. There is reason to believe that they cannot be classified with the actual Anthropoids or with the Hominidae. They represent a very heterogeneous group of the Catarrhines, which in some characteristics (e. g. manner of walking and dentition) are more similar to the Hominidae, and in other characteristics (e. g. robustness of the bones) are more specialized. As regards the major resemblance to the Hominidae it seems that a progressive series may be established: Paranthropi, Australopithecus africanus, Plesianthropus, Australopithecus prometheus, which however cannot represent a direct evolutionary line, because the various forms present characteristics of specialization. (Rivista di Scienze Preistoriche [Firenze] 7. 1952. pp. 3-68.)

Zur Beurteilung der Sexuelsymbolik bei Naturvölkern (F. HERRMANN). — Untersuchung der Sexuelsymbolik bei Naturvölkern wird nur fruchtbar im Lichte der für die verschiedenen historischen Kulturschichten anzunehmenden Gesamtgeistigkeit, in der sich auch die jeweilige Wirtschaftsstufe spiegelt. Dabei ergibt sich für die Urzeit ein später nie mehr erreichter Einklang der Geschlechter mit einer verhältnismäßig einförmigen und undifferenzierten Sexuelsymbolik; die Schwierigkeiten der Nahrungsbeschaffung überwiegen die Ausgestaltungen des Geschlechtstriebes. Erst die Dominanz des einen der beiden Geschlechtspartner führt zu ausgeprägten und vielschichtigen sexuelsymbolischen Systemen, die sich am reichsten auf dem Boden der der weiblichen Seite zuzuschreibenden Seßhaftigkeit entfalten. Fruchtbarkeitswünsche sind auf beiden Seiten bestimmend, als primär ist der „Familieninstinkt“ anzunehmen. Bizarre Formen und auf Promiskuität, Kultprostitution u. ä. zielende Erscheinungen sind erst für höhere Stufen, namentlich für die kulturvölkische Archaik, charakteristisch. (Studium Generale [Berlin, Göttingen, Heidelberg] 6. 1952. pp. 303-322.)

Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung (H. NACHTIGALL). — Der Idee des in seiner Werdezeit zerstückelten und wiederbelebten Schamanen wird

das Sterben und Wiedergeborenwerden der Initianden in den pflanzerischen Reife-
weihen gegenübergestellt. Letzteres entspricht in seiner Symbolik dem pflanzerischen
Weltbild mit seinen zentralen Ideen von Tod und Wiedergeburt, die vom Werde-
gesetz der Pflanze bestimmt sind, ersteres dem jägerischen, dessen Kernstück der
Gedanke einer Wiederbelebung von Mensch und Tier aus dem skeletthaften Zustand
ist. Im gleichen Sinne läßt sich ein fundamentaler Unterschied in der Mythologie der
dem agrarischen Menschenopfer zugrunde liegenden Zerstückelung eines Urwesens, aus
dessen Körper alle Kultur- und Nutzpflanzen entstehen, gegenüber den Tötungsritualien
der um die Wiederbelebung von Knochen und Skelett kreisenden jägerischen Menta-
lität aufzeigen, womit sich jägerische Vorstellungen als Wurzel des Skelettierungs-
erlebnisses erweisen. (Zeitschr. f. Ethnol. [Braunschweig] 77. 1952. pp. 188-197.)

Der Heiligenschein in Ostasien (S. BEHRING). — Der Heiligenschein, der sich
im chinesischen und japanischen Buddhismus in einer großen Zahl von Varianten
findet, ist mit dem Buddhismus aus Indien nach Ostasien eingeführt worden. Indien
seinerseits verdankt diese ikonographische Form dem Hellenismus. Die im Hellenismus
vorkommenden Heiligenscheine gehen auf verschiedenartige (z. B. babylonische, syrisch-
kleinasiatische) Vorbilder zurück. Die wichtigste Form, der glatte Rundschein, findet
sich bei dem ägyptischen Gott *Anubis*, der Totenbegleiter ist, und wandert in früh-
christlicher Zeit vom Totengott hinter das Haupt des Verstorbenen. Von da aus
erklärt sich das Eindringen des glatten Rundscheins in die hellenistische und christ-
liche Ikonographie und über Gandhâra in die Kunst Ostasiens. (Zeitschr. d. Deutsch.
Morgenl. Ges. [Wiesbaden] 103. [N. F. 28.] 1953. pp. 156-192.)

Der Name des Elefanten (P. KRETSCHMER). — Die Indogermanen sahen in den
riesigen, Schrecken erregenden Mammuts, deren Kadaver sie in großer Zahl fanden,
begreiflicherweise gefährliche Bestien, die sie als schädliche Ungeheuer bezeichneten.
Aber da sie der Vorwelt angehörten und nur durch das Elfenbein, das sie lieferten, Wert
für sie hatten, so spielte der Name des Tieres eine geringe Rolle in ihrem Wortschatz.
Den Römern ist das Wort nur als Bezeichnung des Elfenbeins geblieben. Auch bei
den homerischen Griechen und den Hethitern ist es nur in dieser Bedeutung belegt.
Von den Griechen gebraucht zuerst HERODOT *ἐλέφας* für das Tier; ob schon andere
vor ihm, wissen wir nicht. Die Germanen haben den Elefanten mit dem Kamel ver-
wechselt; die Slaven folgten ihnen darin. Die Inder haben in der ältesten Periode
ihrer Geschichte anscheinend den idg. Namen des Elefanten mit dem ägyptischen
kontaminiert und später viele neue Benennungen des Tieres geschaffen. (Anzeiger d.
Österr. Akad. d. Wiss. [Wien] 88. 1951. pp. 307-325.)

Die Benennungen der Seide im Slavischen (W. SCHUPPISSER). — Keine euro-
päische Sprache hat ihr Wort für Seide aus dem Chinesischen übernommen; denn
China hat nie aktiv Außenhandel mit Seide betrieben. Den zentralasiatischen Handel
sahen die Perser als Monopol an; und die Araber handelten auf dem Seeweg mit China.
Die Griechen haben auf dem Alexanderzug nach Indien asiatische Seide unter mongo-
lischer Benennung kennengelernt. Auch in nachchristlicher Zeit gab es keinen Seiden-
handel durch Zentralasien nach dem Kaspischen Meer oder im Norden über Sibirien.
Erst um 500 n. Chr. soll der Seidenbau in Byzanz bekanntgeworden sein. Für die
folgenden Jahrhunderte blieb die Seide auf den hohen Adel und die Kirche beschränkt.
Unter den slavischen Sprachen hat das Tschechisch-Slovakische das *hedvab* (Gottes-
gewebe) aus dem Germanischen entnommen; das Serbische, Bulgarische und Russische
kennen einheimische Wörter; Osteuropa erhielt die Seide nicht aus Persien, sondern
aus Byzanz. Durch den skandinavischen Handel ist das altnordische *silki* in das Rus-
sische gekommen. (XIV + 62 pp. in 8°. Zürich, Phil. Diss. 1953.)

Kulturhistorische Beziehungen zwischen dem Balkan und Indonesien (J. KUNST).
— In Jugoslawien kommen Volkstänze vor, die auffallend an Indonesien erinnern;
das Gleiche gilt auch für bestimmte Musikinstrumente und Melodien. Weitere Über-
einstimmungen betreffen Ackerbaugeräte (die Getreide- bzw. Heu-„Harfe“), Ornament-
motive (Darstellungen von Menschen, Vögeln, Lebensbäumen usw. in charakteristischer
Form) und religiöse Vorstellungen (das „Seelenpferd“, Reste von Schlangenkult u. a.).

Nach R. VON HEINE-GELDERN hat man zur Erklärung dieser Übereinstimmungen an die um etwa 800 v. Chr. anzusetzende „Pontische Wanderung“ zu denken. Ausläufer dieser Bewegung, die zum Entstehen der Diong-son-Kultur Hinterindiens wesentlich beigetragen hat, haben Ost-Indonesien erreicht. Verschiedene der genannten Kultur-elemente lassen sich auch in Gebieten nachweisen, die zwischen Westrußland und Südostasien liegen. (Koninklijk Instituut voor de Tropen. Mededeling No. CIII. Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 46. 32 pp. in 8°. Met 60 ill. Amsterdam 1953.)

La vie rurale dans l'empire byzantin (G. ROUILLARD). — La documentation sur la vie rurale dans l'empire byzantin est abondante pour l'Égypte jusqu'à la conquête arabe; elle est en revanche moins riche pour les autres provinces et les périodes postérieures. Il est cependant possible d'en dégager quelques traits communs, caractéristiques pour l'empire entier: la propriété privée domine et la grandeur des domaines est très variable. Jusqu'au XI^e siècle, la législation des empereurs tend à protéger les paysans libres; mais à partir de cette époque, les grands domaines avec leurs parèques attachés à la glèbe, deviennent plus nombreux et plus importants. Le féodalisme byzantin n'a toutefois jamais été parfaitement identique à celui de l'Europe latine. On peut parler d'un certain caractère rural de la civilisation byzantine, en ce sens que les personnages les plus importants de l'empire sont la plupart du temps de grands propriétaires terriens. (Collège de France, Fondation Schlumberger pour le Byzantinisme. 205 pp. Paris 1953. Librairie d'Amérique et d'Orient. ADRIEN-MAISONNEUVE.)

Europa

Zur Biologie des Volksliedes (V. v. GERAMB). — Nachdem die Volksliedforschung durch HERDER, GOETHE und die Romantiker angeregt worden war, hat sie sich lange Zeit hindurch stark auf eine analytische Arbeitsweise verlegt. Diese bedarf aber der Korrektur durch eine mehr ganzheitliche Betrachtung. Für den mehr als hundert Jahre währenden Streit zwischen Produktions- und Rezeptionstheorie hat W. H. RIEHL bereits 1853 die Lösung vorweggenommen: Auch Lieder, deren Verfasser bekannt sind, können zu Volksliedern werden, indem andere sie weiterbilden und ganze Generationen sie immer wieder ummodellern, so daß es sich schließlich gar nicht mehr um das ursprüngliche Lied handelt. Solche Veränderungen gehen im Volk sehr oft unbewußt und stets ohne Anspruch auf das Autorenrecht vor sich. In diesem Sinne ist es wahr, daß nur das Volk selber Volkslieder macht. Das Entstehen, Wachsen, Sichverändern und Absterben des Volksliedes ist ein ganzer Lebensprozeß, die „Biologie“ des Volksliedes. (Jahrbuch d. Österr. Volksliedwerkes [Wien] 2. 1953. pp. 7-13.)

Die Sage von Heinrich dem Löwen (K. HOPPE). — Am Anfang der Heinrichs-sage steht eine lokale Volkssage, die vom Standbild des Löwen im Burghof zu Braunschweig ausgeht und als charakteristisches Motiv die Freundschaft zwischen dem Herzog und einem aus dem Morgenland mitgebrachten Löwen hat. Die Sage wurde zu Anfang des 13. Jh. durch einen niedersächsischen Dichter zur Ballade geformt. In Gestalt eines Versromans fand sie bald weite Verbreitung. Die Romantik übernahm sie in einer Version aus dem Jahre 1585. — Im Verlauf der Sagengeschichte wurde das Motivgut mannigfaltig erweitert; aus der Schilderung eines ritterlich-frommen und wallfahrenden Herzogs ging im Laufe der Jahrhunderte das Sittlich-Heroische verloren; dafür trat das Interesse an See- und Landabenteuern und an den Wundern fremder Länder stärker hervor. (Veröffentlichungen d. Niedersächsischen Amtes f. Landesplanung u. Statistik. Reihe A: Forschungen z. Landes- u. Volkskunde. II. Volkstum u. Kultur [Schriften des Niedersächsischen Heimatbundes E. V., N. F.] Bd. 22. 124 pp. in 8°, ill. Bremen-Horn 1952. WALTER DORN Verlag.)

Wassertragen in Norwegen (L. WEISER AALL). — Vor zwei bis drei Menschenaltern wurde das Wassertragen in vielen Gegenden als eine Sache der Frauen angesehen, wie auch das Tragholz Mitgift oder Brautgeschenk war. Heute ist es hingegen nicht mehr typische Frauenarbeit. — Fünf verschiedene Arten von Traghölzern sind zu unterscheiden: das Nackenjoch; das Schulterjoch (über einer Schulter); ein Tragriemen über einer Schulter, der durch ein Querholz über der Brust gestützt wird; die

Stange, die von zwei hintereinandergehenden Personen auf den Schultern getragen wird ; und schließlich eine lange elastische Stange, die mit dem einen Ende auf der Schulter ruht und mit dem andern auf der Erde schleift. — Der Tragriemen kommt auch in Korea vor. Da die Deutung der Mondflecken als Wasserträger vom nördlichen Europa durch das nördliche Asien bis zum Osten verbreitet ist, könnte der Verbreitungsweg des himmlischen Wasserträgers vom Osten zum Westen auch den Weg zeigen, auf dem irdische Wassertrag-Geräte gewandert sind. (Vassbæring i Norge. [Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking, 1.] 66 pp. in 8°. Med 22 fig. Oslo 1953. Utgitt av Norsk Folkemuseum.)

The Solution of the Piltdown Problem (J. S. WEINER, K. P. OAKLEY and W. E. LE GROS CLARK). — The Piltdown cranium may well be Upper Pleistocene as claimed in 1950 (see *Anthropos* 45. 1950. p. 873). But the mandible, canine tooth and isolated molar are quite modern ; that is the result of a new fluorine test and of a nitrogen-analysis. Besides, there is evidence of an artificial abrasion of the molar teeth of the mandible and of the canine tooth and of an artificial colouring. The mandible and the canine tooth are actually those of a modern ape (chimpanzee or orang) which have been deliberately faked to simulate fossil specimens. The faking is so extraordinarily skilful and the perpetration of the hoax appears to have been so entirely unscrupulous and inexplicable, as to find no parallel in the history of palaeontological discovery. (Bulletin of the British Museum [Natural History]. Geology, Vol. 2, No. 3. London 1953. pp. 141-146, pls. 8, 9.)

Alliaceous Plants in Prehistory and History (J. NEUSTUPNÝ). — In November 1946 a prehistoric vase was found at Kyjov in southern Moravia. The Kyjov jug seems to be a peripheral specimen of the Baalbergian pottery and belongs to the Central-European Eneolithic period. In the jug were found leaves of *Allium* cut into strips. As the vase is very probably a funerary piece we may consider it likely that *Allium* plants were already being used for healing purposes in the Neolithic (Eneolithic) period. (Archiv Orientální [Praha] 20. 1952. pp. 356-385.)

Asia

Alte Substrat- und Kulturwörter im Arabischen (A. SALONEN). — Kulturwörter, die erst spät ins Arabische eingedrungen sind, sind vielfach ursprünglich nichtsemitisch, aber bereits im Akkadischen nachweisbar und durch die Vermittlung des Aramäischen ins Arabische gelangt. Bei Bezeichnungen für Metalle, Werkzeuge und Gewerbe (im weitesten Sinne) läßt sich der Ursprung der betreffenden Wörter teilweise bis in altkleinasiatische Sprachen, teilweise bis ins Sumerische oder noch ältere mesopotamische Substratsprachen zurückverfolgen. Da die Semiten von Haus aus keine Rauschgetränke kannten, ist auch ihre sich auf das Brauen von Bier und das Keltern von Wein beziehende Terminologie stark mit Fremdwörtern durchsetzt. (Studia Orientalia [Helsinki] 17. 1952. 2. pp. 1-12.)

The Arabian Matriarchate : an Old Controversy (R. F. SPENCER). — The arguments brought forward by G. A. WILKEN (1884) and W. R. SMITH (1885) in order to prove that the pre-Islamic Arabs had maternal institutions can now be viewed in connection with other anthropological antiques. As one places the fragments of evidence of pre-Islamic society against the framework of the social organisation of modern Bedouin, and views the contemporary situation as a structural whole, maternal survivals seem utterly out of place ; each one permits some alternative explanation. The definition which J. STEWARD offers for the patrilineal band ("politically autonomous, communally land-owning, exogamous, patrilocal, patrilineal in land inheritance, and consisting theoretically or actually of a single lineage, which, however, comprises several households or elemental bilateral families") clearly applies (with the exception of the feature of endogamy instead of exogamy) to the society of the contemporary Bedouin and, as may be implied, to the tribal estate of the pre-Islamic Arabia as well. (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque] 8. 1952. pp. 478-502.)

Der Okeanos in der persischen Weltreichsidee (F. MILTNER). — Die Achämeniden übernahmen den Weltherrschaftsgedanken aus dem semitischen Orient. Diese Vorstellung folgerichtig zu Ende gedacht, bis an den Rand der Oikumene ausgeweitet zu haben und so gedanklich und teilweise auch tatsächlich bis an das umrahmende Weltmeer vorgestoßen zu sein, ist aber das eigene Werk der Perser. In diesen Zusammenhang gehören die von Kambyses geplanten Unternehmungen gegen Karthago und Nubien, die Erkundung des Seeweges von der Indusmündung zum Roten Meer und die Anlage des Kanals zwischen Nil und Rotem Meer unter Dareios, schließlich auch der unter Xerxes unternommene Versuch des Sataspes zu einer Umsegelung Afrikas von Westen her. Wenn Alexander der Große die Unterwerfung Südarabiens, die Umsegelung Afrikas von Osten her und die Eroberung des westlichen Mittelmeerbeckens plante, war er dabei allem Anschein nach von den Ideen der Achämeniden beeinflusst, deren rechtmäßiger Nachfolger zu sein er ja beanspruchte. (Saeculum [Freiburg-München] 3. 1952. pp. 522-555.)

Le roman historique persan (F. MACHALSKI). — Dès le début du XX^e siècle, la modernisation de l'Iran se fait sentir dans la langue et la littérature. On essaie d'épurer la langue des nombreux arabismes ; des mots européens y pénètrent. En même temps, des romans européens sont traduits en persan ; ce sont surtout des romans français, puis anglais, russes, allemands, espagnols, enfin aussi scandinaves et polonais. Toutes ces influences, auxquelles il faut encore ajouter la renaissance du patriotisme et l'intérêt pour l'histoire du pays, contribuent à la création d'un nouveau genre littéraire, du roman historique, indigène quant à la langue, et national quant au sujet. De 1900 à 1920, on imite encore trop les modèles européens ; plus tard, on cherche de plus en plus une forme nationale indépendante. (Historyczna powieść perska. [Biblioteka Wschodnia, Nr 4.] 156 pp. in 8°. Kraków 1952. Nakładem Polskiego Tow. Orientalistycznego.)

Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde (J. FILLIOZAT). — On peut classer en trois catégories les manifestations de pouvoirs extraordinaires observées dans l'Inde depuis l'Antiquité : 1^o Les spectacles d'apparence miraculeuse sont des démonstrations de prestidigitation et s'expliquent soit par une habileté extrême, soit par les effets d'une illusion collective ; 2^o certaines pratiques d'ascétisme, allant jusqu'aux limites des possibilités humaines de macération, sont des exploits d'endurance extrême et le fruit d'entraînements systématiques ; 3^o les actes dépassant les facultés normales ne sont, pour la plupart, connus que par les légendes, mais certaines réalisations du yoga s'en rapprochent. Un certain nombre d'observations et de photographies excluent la prestidigitation. En outre, la réalité de réalisations dépassant la vie physiologique normale a été établie par les travaux de THÉRÈSE BROUSSE. L'investigation psychologique de ces phénomènes, comme le contrôle volontaire du système neuro-végétatif, en est encore à ses débuts. (Limites de l'Humain. [Etudes Carmélitaines 32.] Paris 1953. pp. 23-38.)

The Naga Branches of Kukish (R. SHAFER). — The languages listed in the "Linguistic Survey of India" as Kuki-Chin are not the only Kukish languages. All the languages and dialects grouped in the "Survey" as Naga are essentially Kukish, except for the north-eastern group which is Baric (i. e. related to Garo, Bodo etc.). The correct classification of the Naga Kukish languages is : (A) Luhupah Branch : I. Maring Unit (Maring, Khoibu), II. Tangkhul Unit (U'khrul/Phadang, Tsamphung). III. Kupome Unit (Kupome, Khunggoi, Central and Northern Luhupa). (B) Western Branch : I. Maram/Kwoireng, II. Kabui/Khoirao, III. Empeo. (C) Northern Naga Branch : I. Hlota, II. Ao Unit (Tsongli, Langla, Mongsen/Tsangki-Khari, Tengsa, Rong-Yatsam, Yatsumi), III. Thukumi. (D) Eastern Branch : I. Regma, II. Simi (Kezama, Sopvoma, Zumomi/Dayang), III. Angami (Tegima, Tsakrima/Dzuna-Kehena-Mima). Mikir does not belong to any of the Naga branches of the Kukish. Southern Luhupa does not belong to the Luhupa Branch. Rong, spoken in Sikkim and its vicinity some 400 miles from the Naga Hills — belongs to the Ao Unit. (Rocznik Orientalistyczny [Kraków] 16. 1950. pp. 467-530.)

Report of a Survey of the Inhabitants of the Andaman and Nicobar Islands during 1948-49 (B. S. GUHA). — The Jarawa-Onge-Sentinelese group of the Andamanese tribes are known to have lived comparatively unmolested. The total strength of the people cannot be more than a few hundred souls. Two visits were made by the Department of Anthropology (Calcutta) in 1948 and 1949. The greatest difficulty was language, which none of the party knew. Anthropological measurements and blood tests were taken. The Onges were found to be strong and healthy and free from venereal disease. They are a very dark pigmy tribe, with short round head and infantile features. The hair of the head is wholly of the distinctly "peppercorn" pattern. The women were noticed to possess steatopygia in a markedly developed form. VON EICKSTEDT observed these two traits in 1926. Earlier, in 1880, Surgeon E. S. BRANDER described the steatopygia rather distinctly. (Bulletin of the Department of Anthropology [Delhi] 1, 1952, pp. 1-7.)

Africa

The Importance of Maize as an Article of Food in Africa (A. J. H. GOODWIN). — It had long been believed that the African had a very limited food supply, and that the present African pattern of a constant population increase to the limits of protein and carbohydrate resources has always been a highly important factor in cultural retardation. This would mean that the African could not have developed a density of population exceeding perhaps two or three per square mile until the coming of maize, manioc, ground-nuts, certain beans etc. from American sources in about 1550. Only after these had appeared could the present average overall density of about twelve per square mile be achieved. It requires a certain density of population to necessitate any standard of civilization. (The Origin of Maize. The South African Archaeological Bulletin [Claremont, Cape Town] 8, 1953, No. 29, pp. 13-14.)

Bushman and Hottentot among the Isolating Languages of Africa (R. STOPA). — As a result of this study three conclusions seem to be justified: 1. On account of similarities in language structure Hottentot-Bushman and Sudanic must be considered as genetically akin. 2. There are no methodical obstacles to the comparison of clicking with non-clicking languages; the study of this kind may be successfully applied first to those African languages which are suspected of having been influenced to some degree by a Bushman (or Pygmy) substratum, viz. to Bantu and Hamitic. 3. It is probable that all African languages originated from click-using ones. (Rocznik Orientalistyczny [Kraków] 17, 1951-1952, pp. 351-371.)

L'enfance musulmane misérable dans les rues d'Alger (H. F. MARCHAND). — Les rues de toutes les grandes villes d'Algérie fourmillent d'enfants dont l'état témoigne d'un abandon physique et moral presque total. Il s'agit surtout de cireurs ambulants et de crieurs de journaux; ces derniers ont entre eux une organisation très rigoureuse. D'autres garçons exercent les métiers de vendeurs à la sauvette, de porteurs de marchés, de guides, d'entremetteurs, etc. Il s'agit en partie d'orphelins qui vivent dans la famille d'un oncle ou d'un cousin, mais y étant exploités, ils sont toujours tentés de quitter la maison. Le nombre de ces enfants a fortement diminué depuis quelques décades. (Mélanges d'anthropologie et de sociologie nord-africaine. Alger 1951, pp. 167-185.)

Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne (F. DAUMAS). — L'Égypte ancienne nous apparaît passionnée de la vie au point de désirer ardemment emporter dans l'autre monde ce qui fait l'essentiel de sa joie terrestre. On tenta souvent de conquérir l'éternité, par la vertu des rites et de la magie, mais aussi par des moyens spirituels. Au sein des collèges sacerdotaux, on concevait une unité divine dès le Moyen Empire probablement; *Amon* fut considéré comme l'une des hypostases du Dieu unique, dont tous les autres dieux n'étaient que des formes. Une autre tradition, provenant des écoles de scribes, professait déjà ce monothéisme depuis l'Ancien Empire; il remonterait à une tradition fort ancienne. Une certaine élite parvint peu à peu à ne pas concevoir la religion comme un simple pacte avec la divinité, mais comme un commerce

plus intime. Il y a des textes, surtout du Nouvel Empire, qui reflètent des expériences religieuses personnelles qu'on pourrait qualifier de mystiques. (Magie des Extrêmes. [Etudes Carmélitaines 31.] Paris 1952. pp. 92-141.)

Le cheval et le chameau dans les peintures et gravures rupestres du Sahara (H. LHOÏE). — D'après leur chronologie relative, il faut distinguer quatre groupes dans les gravures rupestres du Sahara : bubalin, bovin, cabalin, camelin. Le cheval n'y figure qu'à partir de 1500 ou 1000 av. J.-C. Tout comme en Egypte, le cheval est apparu au Sahara en même temps que les chars de guerre. La disparition du char de guerre et son remplacement par la cavalerie ne sont qu'imparfaitement dégagés dans l'art rupestre saharien, mais il s'agit certainement d'événements tardifs. Quant à l'introduction du chameau, l'étude des gravures et peintures du Sahara confirme la thèse de E. F. GAUTIER, selon laquelle le chameau n'y fait son apparition que vers la fin de l'empire romain. La substitution du chameau au cheval a été avantageuse pour le Sahara du point de vue économique, mais il n'en faut pas exagérer l'importance politique et militaire. En réalité, dans la conquête arabe, l'importance militaire du cheval était plus grande que celle du chameau. (Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire [Dakar] 15. 1953. pp. 1138-1228.)

Recherches rupestres au Tchad (P. HUARD). — On a procédé à partir de l'hiver 1949-50 à une prospection méthodique du Tibesti, du Borkou et de l'Ennedi. Environ 70 sites nouveaux de gravures des séries anciennes et de peintures ont été découvertes et relevés sélectivement. On y trouve 1° une civilisation de chasseurs, avec de nombreuses gravures naturalistes de la faune tropicale sauvage (la girafe, l'autruche, des antilopes, le mouflon, exceptionnellement aussi l'éléphant et le rhinocéros); 2° une civilisation de chasseurs-pasteurs (chasseurs de mouflons armés de l'arc, accompagnés de chiens, qui sont en même temps éleveurs de bovidés); 3° une civilisation de pasteurs, comprenant plusieurs étages, dont l'un présente des bovidés à pendeloques et longues, un autre des bovidés avec déformations de cornes en lyre. Des fragments d'outillage néolithique et de poterie ont été trouvés en surface. (Etat des recherches rupestres au Tchad. Fasc. 1. 36 pp. in 4°. Avec 10 fig., 3 pl. et 2 ct. Sep.: Tropiques 1952-53.)

Dating Zimbabwe (A. J. H. GOODWIN). — Carbon 14 tests of two pieces of tambutie-wood date the wood as between A. D. 450 and A. D. 700. In 1929 beads from foundation levels were identified as having striking affinities with beads from India which could be dated as before A. D. 700. We can, therefore, regard the beginnings of the structure as dating from a time when Arabia and Persia were in the varied religious turmoils that gave rise to several settlements down the East Coast of Africa. (The South African Archaeological Bulletin [Claremont, Cape Town] 8. 1953. No. 29. p. 12.)

America

The Heterogeneity of Marginal Cultures (R. H. LOWIE). — The spiritual fertility and the intellectual power of marginal peoples has often been badly underrated. The comparison of the human gatherer with "any other beast of prey" obscures early man's extraordinary achievement. The ecological adaptations of marginal peoples in the New World reveal an astonishing inventiveness. The religious, magical, and social aspects of their cultures exhibit comparable heterogeneity without, as a rule, requiring comparable imagination and logical power. A fortiori, the occurrence of items belonging to these categories need not arouse our amazement. (Indian Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists, ed. by SOL TAX. Chicago 1952. pp. 1-7.)

The Aleut-Eskimo Community (W. S. LAUGHLIN). — There are sufficient uniformities in both the material and the non-material culture to demonstrate the historical unity of Aleut-Eskimo culture. Variations are seen not only in the mechanical innovations but in the cultural structure as well. The patterning in the culture, the relations of the traits to each other, cannot be known without a thorough knowledge of the form, meaning, function and use of each trait. Aleut-Eskimo culture has placed

a premium upon innovation and this in itself constitutes a major characteristic of the culture as well as a major source of Aleut-Eskimo traits. Only after the time depth has been more thoroughly explored and the limits of variability better known can there be profitable comparisons with alien cultures on a sound basis. (Anthropological Papers of the University of Alaska [College] 1. 1952. pp. 25-46.)

Importante découverte à Palenque dans la pyramide du « Temple des Inscriptions » (A. RUZ LHUILLIER). — Il y a 25 ans que le gouvernement mexicain exerce une surveillance permanente sur les monuments de Palenque, mais ce n'est qu'en 1949 que des travaux intenses d'exploration et de restauration y furent entrepris. La découverte la plus importante faite depuis cette date fut celle d'un escalier secret situé sous le « Temple des Inscriptions », temple construit sur une pyramide de 20 m. de hauteur. L'escalier avait été comblé totalement de pierres et de glaise. Après l'avoir vidé au cours de quatre saisons de fouilles, on découvrit une crypte avec un autel sculpté, qui était un tombeau ; dans sa cavité, on trouva un squelette entouré de nombreux ornements et bijoux en jade. Cette découverte appelle une modification de notre conception de la pyramide américaine qui était considérée jusqu'ici comme simple soubassement massif d'un temple. Peut-être d'autres recherches confirmeront-elles que les pyramides mexicaines, comme celles de l'Égypte, sont la manifestation monumentale d'une sépulture secrète. (Journal de la Société des Américanistes [Paris] 41. 1952. pp. 383-386. Avec planches XLI à XLIII.)

Über Zwergindianer in Venezuela (E. FLEURY-CUELLO). — NIKOLAUS FEDER-MANN berichtete 1557 ausführlich über eine kleinwüchsige Bevölkerung in der Gegend von Coro am Rio Tocuyo. Sie lebte mit Großwüchsigen gemischt. In weiter abgelegenen Gegenden wohnten Zwerge ohne solche Durchmischung. Die Zuverlässigkeit dieser Angaben wurde in der Folge bezweifelt oder abgelehnt. 1943 erhielt das Museum von Caracas eine Serie von 13 Schädeln von Ayamanes-Zwergen geschenkt, die daraufhin anthropologisch bearbeitet wurden. 1947 ging eine naturwissenschaftliche und ethnologische Expedition in das Gebiet der Montilones in der Sierra de Perijá. Professor CRUXENT stellte einwandfrei Kleinwüchsige fest. Gemessen wurden 74 Individuen. Das Mittel für die 37 Männer beträgt 146,4 cm, für die 37 Frauen 138,8 cm. Sie sind brachykephal. Nach den Photographien haben sie straffes Haar, die Physiognomien sind wie die der Indianer. Diese Kleinwüchsigen gehören also zur indianischen Gesamtrasse. Obwohl sie nach den Bambuti die kleinsten Menschen sind, haben sie rassisch mit ihnen oder den asiatischen Negrito nichts zu tun. (Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. [Stuttgart] 45. 1953. pp. 259-268.)

Oceania

Some Sociological Aspects of Agriculture in South East Asia (G. J. A. TERRA). — We may distinguish these agricultural types in Indonesia: 1. primitive parental, roaming, gathering peoples (Kubu); 2. primitive peoples growing only tubers, etc., who may be matriarchal (Enggano), but also patriarchal (Nias) or parental; 3. primitive peoples practising shifting cultivation only (Dongo, Dyak), mostly parental or with only weak matriarchal or patriarchal tendencies. — Most peoples of Indonesia, however, seem to belong to one of the following groups: 4. this group starts with building a house and opening up land for shifting cultivation and for grazing. Their settlements, built round a central square, are found on hills or slopes. They are mostly strongly patriarchal. 5. This group starts with building a house and surrounding it with a mixed garden, occupying land in shifting cultivation or permanently, especially wet fields: these peoples show strong matriarchal tendencies and sedentary habits. Their irregular settlements are mostly found along the watercourses. There is no place in this system for the Coastal Malay, who are 'jacks of all trades'. (Indonesië [s'Gravenhage] 6. 1952. pp. 297-316, 439-463.)

Racial Origin in Northern Indonesia (L. A. ESTEL). — The most widespread of the earlier inhabitants of Northern Indonesia appear to be the Veddoids, but the Negritos were probably their contemporaries. Archaeological evidence regarding priority in time

for specific localities is scant or entirely lacking for both Veddoids and Negritos. The Negritos made their first appearance in the provinces of Bataan and Zambales from where they spread into other parts of Luzon. Most groups that have been described as being the result of Negrito mixture on islands other than Luzon probably spring from Veddoid ancestors. The Early Asiatics arrived (from Southern Asia via Formosa and from Indo-China and Siam via Borneo) in small groups and not in one or two waves. There are areas with little and others with strong Veddoid intermixture. The Southern Mongoloids were the last to arrive in Northern Indonesia. They are here a littoral population. In most areas occupied by them they have mixed with the older populations and show an enormous recent increase in numbers. (*Journal of East Asiatic Studies* [Manila] 2. 1953. 3. pp. 1-20.)

Ethnologie der Philippinen unter den Jesuitenmissionaren (M. BATLLORI).

Von ca. 100 zurückgekehrten spanischen und italienischen Philippinenmissionaren lieferten neun Patres reiche Materialien zu HERVÁS' sprachgeschichtlichen Werken. Unter ihnen zeichnen sich besonders die beiden Spanier LA FUENTE und TORNOS aus. Von B. B. DE LA FUENTE benutzte HERVÁS Informationen über das Tagalog und über ethnologische Probleme. Von J. A. DE TORNOS gebrauchte er Materialien zum Visayan. TORNOS' ethnologische Aufzeichnungen (die HERVÁS nur summarisch erwähnt, die aber hier auf Grund des Originals veröffentlicht werden) verraten gründliche Kenntnis der indonesischen Verhältnisse und eine seriöse Konzeption. Die Verwandtschaft der Filipinos mit den Bewohnern des übrigen Indonesien wie auch z. B. die Priorität der Negrito, die durch überlegene, vom asiatischen Festland einwandernde Kulturen zurückgedrängt wurden, sind deutlich ausgesprochen; die Begründungen dafür lesen sich wie Gedankengänge in einer modernen Ethnologie. (*La etnología filipina entre los jesuitas expulsos* [1773-1800]. Archivum Historicum Societatis Iesu [Romae] 22. 1953. pp. 345-351.)

Rock-Paintings and other Prehistoric Discoveries near Maros (South West Celebes)

(H. R. VAN HEEKEREN). — On Celebes a new prehistoric site has been added to the Toalean series. An epi-palaeolithic flake and blade industry was found, its upper layers intermingling with neolithic flexed and serrated arrow-heads. The discovery of a cemented band, containing bone and stone artifacts may put research on the oldest cave industries and fauna of South West Celebes into a new light. The newly discovered rock-paintings belong to the Toale culture which is related to the Bondi industry in Australia. The most probable age of these rock-paintings is approximately 4000 years. The serrated arrowhead of the Toalean is related to similar points in the Kimberleys of North Australia. (*Laporan Tahunan* 1950. Dinas Purbakala Republik Indonesia. Archaeological Service of Indonesia. 49 pp. in 4°. With 24 fig. Djakarta 1952.)

Hacken- und beilartige Geräte mit Schildkrotklinge und ihre Bedeutung im Wirtschaftsleben der Ozeanier (H. DAMM). — Schildkrötenknochen wurden im mikronesischen Inselgebiet (außer Kusai, Ponape, Marshall-Inseln) und in der polynesischen sowie melanesischen Randzone zu Hacken- und Beilklingen verwendet. Erstere stehen quer zum Stiel (Hackenform), letztere sind mit ihm gleichgerichtet (Beilform). Schildkrot-hacken waren in Ozeanien stets nur Hilfsgerät beim Grabstockbau in den Tarofeldern und dienten lediglich zum Zerkleinern der Scholle, zum Ausheben der Pflanzenmulde und Anhäufeln des Setzlings. Schildkrotbeile waren dagegen ein Küchengerät zum Putzen und Schälen des Taro und auch für weitere Nahrungszubereitung. Die Verbreitung beider Geräte deutet darauf hin, daß das Schildkrotbeil vor der aus gleichen Materialien gefertigten Hacke in Ozeanien Eingang fand und daß beide von verschiedenen protopolynesischen Einwanderern eingeführt wurden. (*Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* [Leipzig] 11. 1952. pp. 64-90.)

Bibliographia

Kern Fritz. *Der Beginn der Weltgeschichte.* (Sammlung Dalp, Bd. 60.) 280 pp. in 8°. Bern 1953. FRANCKE Verlag. Preis: sFr. 9.15.

Die Neubearbeitung der „Anfänge der Weltgeschichte“ ist nicht mehr über die Darstellung der protolithisch-wildbeuterischen Epoche hinaus gediehen, die jetzt aus dem Nachlaß F. KERNS vorgelegt wird. Was im anthropologischen und prähistorischen Kapitel gesagt wird, ist in manchen Punkten bereits veraltet. Sicher hätte der jederzeit zum Umlernen bereite Verstorbene noch einiges geändert, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, selbst die letzte Hand anzulegen¹. Aber auch so werden selbst der Fach-Anthropologe und der Prähistoriker manche Anregung finden. Nicht zuletzt mögen ihnen KERNS Gedankengänge zeigen, mit welchen Fragen der universal ein-gestellte Historiker an ihren Stoff herantritt, und wo deshalb ihre Arbeit der Vertiefung bedarf, wenn sie über Spezialistenkreise hinaus wirken soll. Die Tatsache, daß der Historiker sich erst selbst eine Terminologie schaffen mußte, die seinem Anliegen gerecht werden konnte, sollte eine ernst zu nehmende Mahnung sein.

Der Verfasser verzichtet auf die Konstruktion von Kulturkreisen und versucht lediglich, aus dem prähistorischen und ethnographischen Material große Kulturschichten zu erarbeiten. Dabei bewegt er sich durchaus auf dem Boden der „kulturhistorischen“ Ethnologie, ist aber bestrebt, auch „funktionalistische“ und „kulturmorphologische“ Gesichtspunkte einzubauen. Betont sei noch, daß er den frühen „kulturhistorischen“ Arbeiten über die Wildbeuter keineswegs unkritisch gegenübersteht, wobei er vor allem durch F. BORNEMANN beeinflusst zu sein scheint. Dennoch nähert er sich in vielem eher W. SCHMIDT, glaubt er doch, aus den lebenden Wildbeuterkulturen die wirkliche älteste Kultur der Menschheit rekonstruieren zu können.

Zu begrüßen ist, daß der Verfasser noch einmal (p. 68) den von ihm geprägten Begriff „Wildbeuter“ definiert, der gelegentlich ungebührlich erweitert wurde und unter dem von einigen alle Primitiven mit nicht-produzierender Nahrungswirtschaft verstanden werden. Dagegen faßt ihn KERN so eng, daß z. B. die „eurafrikanische“ Schicht der Kongo-Pygmäen (und damit auch die Buschmannkultur) nicht mehr dazu-gelören, sondern bereits einer „höheren“ jägerischen Stufe zugerechnet werden müssen. Von der letzteren (und noch jüngeren Kulturen) haben die rezenten Wildbeuter manches

¹ So bringt er z. B. noch die Zweigliederung in Faustkeil- und Abschlagkulturen. Nachdem ihm das Manuskript einer Studie des Rezensenten zu dieser Frage vorgelegen hatte (cf. inzwischen *Anthropos* 48. 1953. pp. 773-794), äußerte er jedoch kurz vor seinem Tod: „Ebenso wie es ganz still geworden ist um die Gräbner'sche Trichotomie der ältesten Kulturen, ist die einfach keck dem Quantitätskriterium zuwider-laufende protolithische ... und nunmehr auch wenigstens ein Teil der Obermaier-Breuil'schen Dichotomie in nichts zerflossen. Es bleibt freilich zu meiner großen Befriedigung die Bindung des Faustkeils an das Waldleben, und auch das Clactonian als bloße Steppenvariante befriedigt mich durchaus. So können wir die ... uranfänglich zusammenhängende Technik von Faustkeilen und Abschlägen ... und das zeitweilige Aufhören des Faustkeilbedarfes zwanglos unter einen Hut bringen. ... Jedoch, ich habe in meinen bisherigen Niederschriften viel mehr von der Breuil'schen Dogmatik aufgenommen und beibehalten als ich es nunmehr ... tun werde“ (Brief vom 23. 3. 1950).

übernommen, z. B. die Bogenbewaffnung (p. 91) und technische Errungenschaften, „die zum großen Teil in den Bereich der Kollektivjagd“ gehören (p. 61). Dadurch erhalten sie eine gewisse (äußere) Ähnlichkeit mit einstigen (wirklichen) Übergangsstufen (p. 69). Es wird weiter versucht, durch das „ethnologische Abschichtverfahren“ weitere Stufen des Wildbeutertums zu erfassen. Auch wenn man sich ganz auf den methodischen Standpunkt des Verfassers stellte, würde man allerdings nicht umhin können, auf Grund des heute vorliegenden Quellenstoffes an seiner Konzeption einige Korrekturen vorzunehmen.

Als „Erste Stufe der Wildbeuterkultur“ glaubt KERN, ein Stadium ohne Kollektivjagd und mit der Kleinfamilie als einziger Wirtschaftseinheit freilegen zu können. Das wird nicht im einzelnen begründet, doch kann man aus verschiedenen Angaben (analog Punkt 3 von KERNs Argumentation zur Bogenbewaffnung, p. 91) den Gedankengang wohl so rekonstruieren, daß als allem heutigen Wildbeutertum zugrunde liegend nur eine Kultur in Frage kommt, deren Elemente allen erfaßbaren Wildbeutergruppen zu eigen sind. Das gilt aber nicht für die Gemeinschaftsjagd, die bei einigen nicht üblich ist (z. B. Chenchu und Semang). Sie wird deshalb als jüngere Zutat zu dem älteren Zustand mit nur Einzeljagd aufgefaßt. Man darf sich aber wohl fragen, ob letztere bei den heutigen Wildbeutern nicht eine sekundäre Erscheinung sein könnte (wie es auch KERN für die Semang anzunehmen scheint, p. 91), und dies um so eher, als auch bei solchen Wildbeutern mehrere Kleinfamilien zusammen lagern und einen Bodenbesitzverband bilden. Wertvoll sind derartige Beispiele aber auf jeden Fall, weil sie zeigen, daß die Kleinfamilie (natürlich ohne Kollektivjagd) durchaus als selbständiger Wirtschaftsverband lebensfähig ist. (Der Historiker KERN beachtet mit Recht nur solche Zeugnisse, die durch eingehende Monographien von wirklichem Quellenwert dokumentiert sind. Immerhin könnte man aber noch darauf verweisen, daß bei den Yumbri = Pi tong luang häufig die Kleinfamilie die Streifschar bildet und die Jagd — und damit die geschlechtliche Arbeitsteilung — kaum noch eine Rolle spielt. Leider geht aus H. A. BERNATZIKS unklarer Formulierung, daß meist „die Kleinfamilie für sich eine Horde“ bildet, nicht hervor, ob sie dann die einzige „Horde“ innerhalb des Streifgebiets ist und als dessen Besitzerin in Erscheinung tritt, oder ob mehrere Kleinfamilien als Teilgruppen eines solchen Bodenbesitzverbandes nur getrennt innerhalb des gemeinsamen Hordengebietes wandern.) Daß nicht die Kleinfamilie als Besitzer des Streifgebiets auftritt, erklärt KERN damit, daß nicht jeder Fleck Wasser bietet oder einen Wildwechsel und dgl., weshalb mehrere Kleinfamilien sich darein teilen müssen. Ob man aber für ältere Zeiten mit noch nicht gefüllten Räumen so argumentieren kann? Für die Frühzeit glaubt KERN denn auch annehmen zu dürfen, daß ein Beieinanderlagern einiger Familien „nicht so regelmäßig wie heute“ war (p. 72).

Tatsächlich ist seine „Erste Wildbeuterstufe“ wohl mehr deduktiv erschlossen, indem von den komplexeren Erscheinungen auf einfachere (durch Verminderung des Umfangs auf den Kern) abstrahiert wurde — von der Horde auf die Kleinfamilie, von der Kollektivjagd auf die Einzeljagd — soweit es die Menschennatur gestattet: „Die Kleinfamilie ist der Natur des Menschen als die festeste Lebensgemeinschaft vorgegeben“ (p. 61), und „in einem Rudeldasein ohne die kleinfamiliäre Obhut wäre ein Primate nicht menschlich geworden“ (p. 178).

Der Begriff der „Zweiten Wildbeuterstufe“ ist leicht schillernd. Im wesentlichen ist es wohl die Stufe mit Kollektivjagd, die als „einstige Übergangsstufe“ (p. 69) zu einem entwickelteren Jägertum aufzufassen ist, doch wird auch die vom letzteren selbst beeinflusste Wildbeuterkultur nicht immer scharf davon getrennt. Eine klare Scheidung muß jedoch für die Gleichsetzung mit prähistorischen Kulturschichten erfolgen. Da entspricht ein höheres Jägertum dem Miolithikum im engeren Sinne U. RELLINIS und O. MENGHINS. KERN rechnet jedoch zum Miolithikum auch noch ein Früh- oder Übergangsstadium, das cum grano salis Kulturzustände umfaßt, wie sie durch das europäische Mittelpaläolithikum (der geläufigeren Terminologie) repräsentiert werden. Dazu veranlaßte den Verfasser, daß hier die Gemeinschaftsjagd auf Großwild festzustellen ist. Das entspricht also der „Zweiten Wildbeuterstufe“ (im Sinne einer Über-

gangsphase). Dagegen soll dem Protolithikum die Kollektivjagd noch nicht bekannt sein, weshalb es der „Ersten Wildbeuterstufe“ zugeordnet wird. Hier muß der Prähistoriker aber widersprechen, denn die Zeugnisse für die „Gemeinschaftsjagd auf Großwild“ sind im Protolithikum kaum schlechter als im (nach KERN bereits miolithischen) Moustérien. Folgte man konsequent den Gedankengängen KERNs, dann bliebe demnach nichts anderes übrig, als die „Erste Wildbeuterstufe“ — um einen konkreten Punkt zu nennen — noch vor dem Heidelbergmenschen anzusetzen! Ein kühner Ausblick könnte sich da in die Zeit der Australopithecinen vorwagen ...

Das genüge als Beispiel für die Anregungen, die auch bei Korrektur in Einzelheiten dieses nachgelassene Werk schenken kann. Seinen Hauptinhalt bildet die Darstellung der Wildbeuterkultur, die auf bewundernswert intensivem stofflichem Durchpflügen und geistiger Durchdringung des umfangreichen Monographien-Materials beruht. Der bei KERN immer wieder durchbrechende Gedanke, daß so die „echte Natur des Menschen geschichtlich zu erhellen“ sei (Historia Mundi I, p. 17), führt ihn als Abschluß des Buches zu einer neuen und weiter zurückdringenden historischen Betrachtung des Naturrechtsproblems. Zwar waren auch schon früher die Naturvölker hierfür herangezogen worden, doch hatte dies — abgesehen von der romantisch-idyllisierenden Betrachtung durch aufklärerische Vernunftrechtler — im Zeitalter des Evolutionismus zu „brutalistischen“ Tendenzen und letztlich zu einer Stärkung des Rechtpositivismus geführt (G. STADTMÜLLER 1948). KERNs mit besserem Rüstzeug unternommener erneuter Versuch kommt aber zu einem anderen Ergebnis: Ein „Katalog von Naturrechtsforderungen“ (Recht auf Leben und Freiheit, auf Eigentum und Treu und Glauben, auf Widerstand und Rechtssicherheit überhaupt, pp. 234 ff.) wird mit den tatsächlichen Rechtszuständen der „Naturvölker“ verglichen und zeigt, daß „das (humane) Naturrecht ... tatsächlich dem positiven Recht der Urzeit“ entspricht (p. 249). Auch dieser Grundgedanke ließe sich sicher noch fruchtbar vertiefen und erweitern. (Föderative Bestrebungen der Gegenwart könnten es z. B. von aktuellem Interesse werden lassen, das aus der Unantastbarkeit der Person und der Notwendigkeit zum Zusammenschluß theoretisch begründete Subsidiaritätsprinzip auf seine Verwirklichung und sein Schicksal in der Welt der Primitiven zu untersuchen.) Auf jeden Fall aber vermögen die von KERN gegebenen Anregungen der Rechtsethnologie und der Naturrechtsforschung frische Impulse zu geben und ihnen neue, gemeinsame Wege zu weisen. Eine eingehende Untersuchung des von ihm nur Angedeuteten würde er — hätte er sie noch erleben können — sicher wärmstens begrüßt haben, auch dann, wenn sie zu Änderungen an seinem ersten Wurf gezwungen hätte.

KARL J. NARR.

Lévy-Bruhl Lucien. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl.* (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.) Préface de MAURICE LEENHARDT. 257 pp. in 8°. Avec un portrait. Paris 1949. Presses Universitaires de France.

Le titre de l'ensemble des notes que l'auteur a réunies dans ses carnets (janvier 1938-février 1939) pendant la dernière année de sa vie pourrait être: « Auto-critique de M. LÉVY-BRUHL ». Cette auto-critique nous le dépeint comme un savant qui a cherché la vérité avec un souci, dont nous ne pouvons qu'être jaloux, et qui a essayé de se mettre dans l'attitude mentale des « primitifs », au lieu de leur prêter la nôtre (p. 55). Ces notes concernent les théories et l'exactitude des expressions dans les six ouvrages qu'il a écrits sur « la mentalité primitive »: I. — Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures (1910); II. — La Mentalité primitive (1922); III. — L'Ame primitive (1927); IV. — Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive (1931); V. — La Mythologie primitive (1935), et VI. — L'Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs (1937).

La thèse originelle de M. LÉVY-BRUHL, qui a provoqué tant de critiques et de malentendus, s'exprime, comme on sait, de la manière suivante: la mentalité primitive « n'est pas seulement mystique, c'est-à-dire orientée à chaque instant vers les forces

occultes. Elle n'est pas seulement prélogique, c'est-à-dire indifférente le plus souvent à la contradiction. Il y a plus : la causalité qu'elle se représente est d'un type autre que celui qui nous est familier, et ce troisième caractère est solidaire des deux premiers » (La Mentalité primitive, 1933⁸, p. 85). Dans l'expérience mystique qui implique la « loi de participation », le primitif a des « représentations collectives », par lesquelles il « sent » la connexité de toutes les choses et leurs appartenances.

Mais on peut constater une évolution des idées chez l'auteur dans les six volumes. « Le premier affirme, le dernier nuance à l'infini » (Préface, p. IX). En outre, à l'occasion d'une discussion à la Société française de Philosophie en 1929, M. LÉVY-BRUHL avait déjà protesté contre l'opinion de ses adversaires, comme s'il avait dit que la mentalité primitive était tout à fait différente de la nôtre. Et dans une lettre à M. MARITAIN (publiée dans Revue Thomiste 46. 1938. pp. 482-483), l'auteur désavoue très nettement le terme « prélogique » : « le prélogisme (quel affreux mot !) ... je n'en ai pas eu l'idée, » et il se déclare d'accord avec M. MARITAIN (dans son article « Signe et Symbole », I. c., pp. 299-330), en ce que la mentalité primitive « est un état de la mentalité humaine ».

M. LÉVY-BRUHL a eu par ses ouvrages « toutes les satisfactions qu'un penseur peut avoir... sauf celle d'être satisfait lui-même par un accord complet avec soi. Et c'est ici que les carnets sauvés du pillage prennent tout leur intérêt » (Préface, p. VIII). Ils donnent des correctifs ultérieurs importants avec une franchise courageuse, par exemple : « en ce qui concerne le caractère prélogique de la mentalité primitive, j'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis vingt-cinq ans » (p. 60) ; « explication que j'ai donnée, mais que je juge aujourd'hui insuffisante » (p. 54) ; « maintenant que je me suis dégagé de la position fausse adoptée dans les Fonctions mentales » (p. 138), etc.

Les mêmes points principaux de la thèse que M. LÉVY-BRUHL a défendue dans les six ouvrages susdits sont discutés dans ses « soliloques » : « participation et appartenances », « signe, symbole et cause », « juxtaposition et incompatibilité », « catégorie affective du surnaturel », « individualité-pluralité », « dualité-unité », « bi- et multiprésence », « indépendance des conditions de temps, d'espace et de causalité », « indifférence à l'enchaînement des causes secondes », « fluidité » et « le rôle du sentiment et de l'organisme social ». Ces aspects sont considérés avec une exactitude, presque exagérée, de sorte que des répétitions étaient inévitables et des nuances sont apportées à chaque page. Mais on ne doit pas oublier qu'on a affaire aux carnets que M. LÉVY-BRUHL a vus comme préparation éloignée à un travail qui « serait une mise au point d'un certain nombre d'idées ou de formules qui se retrouvent d'un bout à l'autre des six volumes, mais au sujet desquels j'ai évolué de 1910 à 1938, à la fois par mes propres réflexions et une sorte d'auto-critique au fur et à mesure que les faits m'étaient mieux connus et que j'en comprenais davantage le sens et la portée — et sous l'influence des objections qui m'étaient faites, et dont je reconnaissais ce qui me paraissait fondé » (p. 163).

Le renouveau qu'apportent les carnets pourrait se formuler comme suit : précision et rectification des termes employés dans ses ouvrages, insistance à rejeter le mot « prélogique », renoncement à présenter la participation sous forme de loi et à la « solution littéralement sociologique » (p. 124), plus grande attention aux diverses traditions, dont le primitif « a été imbu dès sa plus tendre enfance » (p. 115), conviction de l'auteur que la distinction entre expérience mystique et ordinaire « ne peut pas être maintenue à la rigueur » (p. 244), etc. Ce sont des vérités qu'on ne doit pas sous-estimer, comme il n'est pas juste de déprécier l'œuvre de M. LÉVY-BRUHL à cause des fautes qu'il a faites dans une matière si difficile. Sur ce terrain, chacun de nous ne peut marcher qu'en tâtonnant et « ne dispose pas d'un vocabulaire satisfaisant » (p. 104) pour exprimer exactement ce que nous unit au « primitif », et ce que nous sépare de lui, être humain comme nous. C'est de bonne lutte d'accentuer les mérites de l'auteur pour mieux faire comprendre la « mentalité primitive » et ce que nous appelons « la manière magique d'envisager le monde ».

Cela ne veut pas dire qu'on ne trouve pas dans les carnets des théories sur lesquelles on pourrait être d'autre opinion ! « En réalité », dit M. LEENHARDT dans sa préface (p. XIV), « mystique demeurerait et demeure encore le terme refuge où l'on enferme tout

ce qui, dans le comportement humain, échappe à l'analyse claire... Lévy-Bruhl a usé de lui pour qualifier la frange affective qui borde toute expérience humaine et peut même l'absorber. » Mais l'auteur va plus loin : il semble ignorer que le « surnaturel » peut avoir aussi un caractère non affectif, cette nature « sentie » du surnaturel est même le fondement de sa thèse sur la « mentalité primitive », sur « l'expérience mystique » et sur la « participation ». M. LÉVY-BRUHL n'a pas voulu renoncer à ce terme « mystique », et on pense involontairement aux paroles de M. SHIROKOGOROFF : « Since the terms 'mystic', 'mysticism' etc. are introduced into the terminology of an ethnographer it is almost certain that this ethnographer will not be able to penetrate into the essential elements of the 'primitive' complex. This label enables him to hide from himself and from the readers his own lack of understanding an alien complex » (Psychomental Complex of the Tungus, London 1935, p. 11). Quoique ces mots soient trop forts et dès lors injustes dans le cas de M. LÉVY-BRUHL, leur portée est comprise par les ethnologues qui ont abandonné le terme « mystique » dans le sens susdit.

Encore d'autres points doivent être relevés dans les carnets qui exigeraient une rectification, par exemple : l'enquête trop partielle des faits qui doivent figurer comme base d'une théorie sur la mentalité de tous les « primitifs » ; l'ignorance des théories sur les « forces » auxquelles plusieurs groupes attribuent l'efficacité de leurs symboles et de leurs actions ; la négligence de la distinction entre l'origine et la conservation des usances « magiques ». Comme M. JENSEN l'a dit avec justesse, nous fondons nos théories souvent sur les « Pseudo-Zwecke, die uns für erstarrte Kultur-Erscheinungen von den Eingeborenen selbst angegeben werden » (Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1951, p. 401).

Toutefois, en lisant les carnets, on ne peut ne pas être frappé des recherches sérieuses de leur auteur et, en confrontation avec les faits chez les « primitifs », on doit constater avec lui « que notre terminologie philosophique et psychologique est cruellement inadéquate » (p. 252). Elle paraît souvent insuffisante pour exprimer le caractère des cultures qui depuis des espaces de plusieurs millénaires ont suivi des voies différentes de la nôtre.

J. P. MICHELS O. P., Fribourg.

Radin Paul. *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker.* (Albae Vigiliae, N. F. XI.) 128 pp. in 8°. Zürich 1951. Rhein-Verlag. Preis : sFr. 8.—.

In vorliegendem Heft bringt PAUL RADIN in Übersetzung aus dem englischen Originalmanuskript fünf Vorlesungen, die er im Jahre 1949 an den Universitäten Stockholm, Upsala, Lund und Göteborg gehalten hat.

Der erste Vortrag ist in der Hauptsache Kritik an Religionswissenschaftlern und Ethnologen, die der Verfasser im Vorwort selbst als eine „scharfe Kritik“ bezeichnet, und die in ihrer negativen Schärfe gelegentlich peinlich wirkt. Es gibt kaum einen Religionshistoriker oder Ethnologen, der vor dem kritischen Auge des Verfassers bestehen könnte. Beiden macht er den Vorwurf der subjektiven Befangenheit, des Vorurteils, sei es bei Beobachtungen, sei es bei der Auswahl des Materials oder bei der wissenschaftlichen Theorienbildung. Auch im fünften Vortrag geht die Kritik in dieser Richtung. Aber solange Menschen — und nicht Roboter — im Spiele sind, werden wohl immer persönliche Auffassungen und Ansichten in die Beobachtungen und Beweise einfließen. RADIN selbst zeigt in dem vorliegenden Heft nur zu oft, wie auch er sich von seinen Theorien leiten läßt, wie auch er sich das Material aussucht, wie er es braucht, wie auch er Tatsachen in seinem Sinn interpretiert. Echte Wissenschaftlichkeit wird immer die Grenzen menschlichen Wahrheitsforschens bei ändern und bei sich selbst sehen, mit Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst und mit Verständnis für andere, deren Auffassungen man vielleicht nicht teilt, die aber auf ihrem Platz ihr Bestes geleistet haben.

Im übrigen bietet uns RADIN hier eine vollständige Darstellung seiner religions-

wissenschaftlichen Theorien. Dabei geht es ihm vor allen Dingen um die religiöse Erfahrung des Individuums. Es kann nur begrüßt werden, daß RADIN sich gegen die Ansichten von LÉVY-BRÜHL stellt, die dieser bekanntlich selbst vor seinem Tode widerrufen hat. Man kann sich jedoch des Eindruckes nicht erwehren, daß RADIN in der Abweisung der Ideen LÉVY-BRÜHLS nach der anderen Seite zu weit geht. Das ergibt sich schon aus seiner Definition von „Religion“. Er sieht die hier in Betracht kommenden Phänomene doch rein individualistisch als eine Kombination von physiologischen Handlungen des Individuums, die eine innere Konzentration herbeiführen sollen, mit einer abnorm gesteigerten Sensibilität gegenüber äußeren Objekten. Bei dieser zu engen und zu individualistischen Schau kommt nicht zum Ausdruck, daß es auch eine religiöse Erfahrung der Gemeinschaft gibt, ja, daß diese mit zum Wesen der Religion gehört. Denn die religiöse Erfahrung des Individuums — vielleicht mit einziger Ausnahme des psychisch nicht ganz einwandfreien Schamanenerlebnisses arktischer Prägung — erscheint überall bei Primitiven in das religiöse Erlebnis der Gemeinschaft eingebettet, wie das weitgehend auch bei Kulturvölkern der Fall ist. Von der religiösen Erfahrung, oder besser von den religiösen Erfahrungen der Naturvölker, erhalten wir daher Kenntnis nicht nur, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Individuen richten, sondern auch durch die Betrachtung der religiösen Betätigung der Gruppen. Und dann zeigt sich, daß die bisherige religions-ethnologische Forschung auf diesem Gebiet doch nicht ganz steril war, namentlich nicht die der kulturhistorischen Schule. Von seinem individualistisch-psychologistischen Standpunkt gegenüber den religiösen Phänomenen aus muß RADIN diese natürlich auch auf ein Modell zurückführen, das ebenfalls als das individualistische Erlebnis von Menschen einer krankhaften seelischen Labilität festgelegt und ausgearbeitet wurde. Allerdings findet hier RADIN neben diesem religiösen Typus neurotisch-epileptoider Art noch einen zweiten religiösen Typus, der normalen Menschen zugehört, welche die Begrenztheit des Menschen und die Bedeutung dessen, was jenseits der menschlichen Macht liegt, besonders stark erleben. Neben diese beiden religiösen Typen stellt er noch einen dritten, der ausgesprochen unreligiös ist. Dieser nimmt rein passiv das Erfahrungsgut der anderen auf und neigt gelegentlich zum Skeptizismus.

Nachdem RADIN in seinem zweiten Kapitel über die Grundelemente der religiösen Erfahrung diese drei Typen an Hand von Beispielen herausgearbeitet hat, setzt er sie im dritten Kapitel (über den Begriff des Übernatürlichen und des Heiligen) in Beziehung hauptsächlich zu dem, was man in der Ethnologie unter dem Begriff des *Mana* zusammenfaßt. Auch dieses Kapitel ist erfüllt von zumeist negativer Kritik an denen, die über Begriffe wie *Mana*, *Orenda*, *Wakanda*, *Manito* gearbeitet haben: CODRINGTON, J. W. B. HEWITT, MISS A. C. FLETCHER und WILLIAM JONES. RADIN selbst führt die Entstehung des *Mana*-Begriffes auf eine anerkannte Kaste religiöser Denker oder Priester zurück, wobei er allerdings zugeben muß, daß diese Theorie auf die Melanesier, bei denen CODRINGTON als erster diesen Begriff entdeckte, nicht paßt. Man kann RADIN zustimmen, wenn er das *Mana* mit der Magie in Zusammenhang bringt und feststellt, daß kein religiöses Element und keine religiöse Erfahrung darin beschlossen ist, daß es auch keine Beziehung zum Begriff des Heiligen im Sinne von RUDOLF OTTO hat. Den Ausdruck dieses Heiligen findet RADIN im *Wakan* des Oglalastammes der Dakota und besonders im *Xop* der Winnibago.

Seine zwei individuellen religiösen Typen schreibt er nun diesen beiden religiösen Erlebnisarten zu, und zwar dem *Xop*-Erlebnis den psychisch kranken Typus, der auszieht, um dem Geiste zu begegnen, dem *Wakan*-Erlebnis den religiösen Typus, der sich einfach in Demut dem Geiste öffnet und sich von ihm erfassen läßt. Die *Xop*-Erfahrung ist Besessenheit durch den Geist, nach dem Verfasser das mysterium tremendum OTTOS, die *Wakan*-Erfahrung ist passives Hingegebenensein an das Wirken des Geistes, als Scheu und Kreaturgefühl im Sinne von RUDOLF OTTO. Das sind ohne Zweifel wertvolle Erkenntnisse. Ihren wahren Wert gewinnen sie allerdings erst, wenn man diese Erfahrungen loslöst vom Individuum und sie als religiöse Phänomene der Gemeinschaft sieht.

Folgt man ferner den Andeutungen RADINS, die er selbst von seinem individualistischen Standpunkt aus nicht weiter ausbauen kann, so kommt man zu dem Ergebnis, daß das *Xop*-Erlebnis in der Besessenheit sich als vorwiegende religiöse Erfahrung in allen komplizierter organisierten Naturvolksgemeinschaften findet und besonders üppig dort gedeiht, wo Kasten oder andere ausgeprägte soziale Schichtungen oder Sklaverei bestehen. Das *Wakan*-Erlebnis hingegen, das m. E. das eigentlich religiöse Erlebnis darstellt, findet sich als die allgemein gültige Erfahrungsweise in gewissen kleineren Gebieten von Afrika, Melanesien und Malaya und in allen von Indianern bewohnten Gebieten Amerikas. An diesem Punkte hätte RADIN eine kulturhistorische Betrachtungsweise der religiösen Erfahrung wesentlich weiter geführt als eine rein psychologische Betrachtung dieses Phänomens.

Auch im vierten Kapitel, über religiöse Objekte, Geister und Götter, hätte eine solche Betrachtungsweise die Dinge besser sehen lassen. Das Herabziehen der Götter ins Menschliche, verbunden mit dem Gebrauch der Magie, das RADIN in besonderem Maße in den komplizierteren Kulturgemeinschaften Afrikas findet, würde sich dann als die typische religiöse Haltung nicht nur einzelner Individuen, sondern ganzer Kulturgemeinschaften zeigen. Welche Kulturgemeinschaften für die aus der *Xop*-Erfahrung stammende Verzerrung der übernatürlichen Wesen zu Schreckfiguren verantwortlich sind, deutet RADIN selbst an. Die *Wakan*-Erfahrung zieht im Gegensatz zur *Xop*-Erfahrung eine scharfe Grenze zwischen der Gottheit und ihrem Anbeter; von ihrem Gott besessen zu sein, bedeutet für diese Art Menschen geradezu Gotteslästerung. Es handelt sich hier um Menschen mit echter Frömmigkeit, die das Heilige wesentlich höher bewerten als das Profane. Nach ihrer Auffassung bedarf es eines demütigen und bußfertigen Herzens als wesentlichster Voraussetzung, um sich den übernatürlichen Mächten zu nähern. RADIN ist der Ansicht, daß die Erfahrung dieser Menschen niemals populär sei, wenn sie auch von der Allgemeinheit anerkannt und übernommen wurde, und daß sie nur bei bestimmten Indianerstämmen der Vereinigten Staaten vorhanden gewesen sei. Wenn RADIN vorurteilslose Feldforschung in Afrika gemacht hätte, wäre er zu einer anderen Ansicht gekommen. Er hätte vielleicht gesehen, daß nach der dortigen Lage der Dinge diese Haltung nicht etwa durch die Gemeinschaft vom erlebenden Individuum übernommen wurde, sondern daß sie dem Individuum selbstverständlich ist, weil es in einer Gemeinschaft steht, zu der dieses Erlebnis wesentlich gehört. Jedenfalls ist es durchaus abwegig, wenn RADIN behauptet, das, was er *Xop*-Erfahrung nennt, sei in Afrika allgemein. Es müßte auch noch überprüft werden, was er weiterhin betont, daß es die *Xop*-Erfahrung gewesen sei, die in den Bereich des Ethischen geführt habe. Es scheint mir das nach Lage der Tatsachen viel eher für die *Wakan*-Erfahrung zu gelten. Die Dinge sollten auch hier nicht so dargestellt werden, wie man sie sich auf Grund einer Begriffsanalyse denkt, sondern wie sie den Tatsachen entsprechen.

Im letzten Kapitel kommt RADIN darauf zu sprechen, wie er sich die Entstehung der höchsten Wesen vorstellt. Zum ersten Mal eigentlich gelangt er in diesem letzten Kapitel zu der für den vorliegenden Gegenstand so wichtigen Frage: „Wem sollen wir diese Gottesidee zusprechen, der Gruppe als Ganzem oder bestimmten Einzelmenschen innerhalb der Gruppe?“ Die Gruppe schließt er sofort aus, weil ihre Annahme keine Stütze in „sachgemäßen“ Angaben fände. Als nicht zu diesen sachgemäßen Angaben gehörig betrachtet er in Bausch und Bogen die Feststellungen von Missionaren; ferner hält er, in merkwürdiger Inkonsistenz, jede allgemeine Aussage darüber, selbst wenn sie von dem Mitglied eines Naturvolkes stammt, für unannehmbar.

RADIN geht in den Erörterungen über den Hochgott von zwei, wie er sagt, sicher verbürgten Tatsachen aus. Erstens werde der Glaube an einen Hochgott nur unter ganz besonderen Umständen zu einem Stammesglauben, nämlich nur in politisch und sozial hochdifferenzierten Gemeinschaften, und zweitens stelle er eine Konzeption dar, die nur durch Menschen eines ganz besonderen Typus entwickelt werde. Nur der Denker, der bei allen Völkern sehr selten sei, werde sich mit einer solchen Konzeption befassen. Diese Denker gehörten entweder zu Menschen der *Wakan*-Erfahrung oder zu wesentlich nichtreligiösen Menschen, die Denker sind und Medizinmänner bzw. Priester wur-

den. Weil es diese beiden Typen immer schon gegeben habe, fänden wir auch sowohl in den einfachsten wie in den differenziertesten Primitivkulturen — das muß auch RADIN zugeben — den Glauben an einen Hochgott.

Bei seiner ersten „sicher verbürgten“ Tatsache übersieht RADIN, daß der Monotheismus in politisch und sozial hochdifferenzierten Gemeinschaften etwas wesentlich anderes ist als der Monotheismus in primitiven undifferenzierten Gemeinschaften. In hochdifferenzierten sozialen Gebilden trägt der Hochgottglaube die typischen Züge des Polytheismus der Hochkulturreligionen an sich. Was aber den Hochgottglauben der wirklich primitiven Gemeinschaften angeht, so ist es nicht eine sicher verbürgte Tatsache, sondern nur eine aus den Verhältnissen bei den nordamerikanischen Indianern m. E. auch hier zu Unrecht erschlossene Annahme, daß bestimmte Individuen für die Entstehung eines solchen Glaubens in Frage kämen. Wenn sich heute bei diesen Stämmen auch in der Hauptsache die Denker mit diesem Gott beschäftigen, so ist damit keineswegs erwiesen, daß dies immer so gewesen ist und solche Menschen diese Idee geschaffen haben. Was RADIN zum Beweise für eine solche Annahme anführt, ist rein psychologisch erdacht, fußt aber nicht auf stichhaltigen Tatsachen. Das erdrückende Tatsachenmaterial, das für die Allgemeinheit des Glaubens an ein Höchstes Wesen in ältesten Gemeinschaften bis jetzt beigebracht worden ist, ist m. E. doch den Ansichten RADINS bei weitem vorzuziehen. Dabei muß man natürlich vor Augen behalten: Wie alles historische Forschen in der Völkerkunde ist auch die Förschung über die Vorstellungen vom Höchsten Wesen bei primitiven Völkern weitgehend Rekonstruktion. Die Idee des Höchsten Wesens mit all den Eigenschaften, wie sie RADIN herausstellt, ist infolge der historischen Faktoren der gegenseitigen Kulturbeeinflussung und infolge von Dekadenzerscheinungen nirgends in voller Reinheit und vollkommen losgelöst von anderem religiösem Gedankengut vorzufinden. Das berechtigt uns aber trotzdem, aus der Fülle des Materials über die verschiedensten kulturhistorisch ältesten Völker und aus der spezifischen Art und Lagerung dieses Materials die ursprüngliche Idee des Hochgottes zu rekonstruieren. Man muß sagen, daß dieses Kapitel in RADINS Buch sich durch besondere Unklarheit und durch Behauptungen, die nicht ganz freizusprechen sind von Inkonsequenz und Widersprüchen, auszeichnet.

Das Hauptanliegen dieser fünf Vorlesungen ist die Aufstellung von Erlebnis-typen für religiöse Gegebenheiten. Dabei muß der eine dieser Typen, das *Xop*-Erlebnis, als zutiefst unreligiös bezeichnet werden. RADIN stellt viel zu wenig die hier herrschende Grundhaltung heraus: den egozentrischen Stolz, mit dem der Mensch Macht zu gewinnen sucht. Diese Haltung ist nicht religiös, sie ist magisch und im Grunde genommen dasselbe, was RADIN als nichtreligiösen Typus bezeichnet. Es handelt sich um Individuen, die aus ungesundem, geistig nicht normalem Geltungsbedürfnis heraus gewisse Praktiken vollführen, um im Bereiche des Magischen liegende Fähigkeiten zu gewinnen. Somit bleiben von den RADINSchen Typen zwei: der religiöse Mensch der *Wakan*-Erfahrung und der nichtreligiöse Mensch, der immer zur Magie im weitesten Sinne neigt. Was RADIN infolge seiner wissenschaftlichen Vorurteile nicht gesehen hat, ist dies: Seine Typen — und sagen wir nun —, diese zwei Typen des religiösen und magischen Menschen sind nicht nur individuelle und rein psychologisch bestimmte, sondern — und zwar wohl vorherrschend — soziologisch-kulturhistorische Phänomene. Wenn unter diesem Gesichtspunkte das, was RADIN hier vorlegt, zu weiterer Forschung verwendet wird, können wertvollere Ergebnisse erarbeitet werden, als sie dieses Buch selbst bietet.

R. J. MOHR.

Richard Gaston. *La vie et l'œuvre de Raoul Allier*. 330 pp. in 8°. Avec un portrait. Paris 1948. Editions BERGER-LEVRAULT.

Après la mort de M. GASTON RICHARD, professeur honoraire de science sociale à la Faculté des Lettres de Bordeaux, qui a, pour la plus grande part, rédigé l'ouvrage, consacré au souvenir de M. RAOUL ALLIER, le pasteur DANIEL COUVE, directeur honoraire de la Société des Missions Évangéliques, se chargeait de son achèvement. Le présent volume « ne prétend pas être une biographie : une biographie suppose une présentation strictement chronologique des différentes étapes de la vie et de la carrière de celui auquel elle est dédiée. Or, il a paru impossible d'adopter ici une telle présentation : la variété et la multiplicité des intérêts qui ont absorbé la pensée et le cœur de RAOUL ALLIER... s'opposaient à l'adoption de cette méthode » (Introduction, p. V). Le récit de la vie et de l'œuvre de M. ALLIER se compose donc d'une « série de tableaux mettant tour à tour en lumière les domaines très divers où se manifesta une personnalité que Dieu avait magnifiquement dotée » (ibid., p. VI). Il nous montre dans un exposé excellent l'universalité du pasteur laïque, chrétien social, animateur du mouvement des missions et guide d'étudiants, du philosophe, psychologue des phénomènes religieux et historien, du professeur et du doyen de la Faculté de Théologie protestante à Paris (1920-1933). Dans sa longue vie (1862-1939), M. RAOUL ALLIER a été le savant et l'entraîneur, le philosophe social et l'homme d'action et de parole. Lui, fils du Midi et huguenot, avait un « intense besoin de témoignage » (p. 12), « il savait unir l'amour de la science à l'esprit apostolique le plus fervent » (p. 51). Mais, cette diversité ne signifiait pas dispersion (p. 317), les efforts de sa vie nous montrent une unité claire, dont le secret nous est déjà révélé dans sa « profession de foi » qu'il écrit au doyen, après sa nomination de chargé du cours de philosophie à la Faculté de Théologie protestante de Montauban (pp. 28-29).

Nous dépasserions les limites d'une recension même en énumérant seulement toutes les phases de cette vie si riche et toutes les publications qui en étaient l'aboutissement. Nous ne voulons que relever ce qui est le plus remarquable dans les activités de M. ALLIER : « préoccupation de rayonnement social et préoccupation d'apostolat missionnaire » (p. 68). Des publications (leur liste manque dans ce travail, d'ailleurs bien documenté) spécialement la « trilogie » mérite une mention spéciale parmi les travaux de sociologie religieuse : *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés* (1925), *Le non-civilisé et nous* (1927) et *Magie et religion* (1935). « Toute l'œuvre sociologique de RAOUL ALLIER en vient à graviter autour de l'action missionnaire : car c'est au travers de celle-ci que s'observent le plus aisément ces grandes impuissances de l'homme à s'élever et les conditions d'un essor définitif, de même que c'est par elle que nous pouvons tenter de réparer cette sclérose à laquelle conduit la magie » (p. 314). Cette trilogie est donc issue de la conscience de cet apôtre vis-à-vis de l'évangélisation du monde. Sous l'influence de la responsabilité qu'il ressentait, il voulait inculquer aux autres son esprit et c'est là l'origine du premier groupe d'étudiants volontaires pour la Mission (1912), formé au sein de la Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants, dont il était le président. Ces trois ouvrages, d'une valeur vraiment scientifique « resteront en bonne place dans les bibliothèques de sociologie. Ils peuvent vieillir, certes, au fur et à mesure qu'évolue la façon d'aborder certains problèmes. Mais on continuera à aller vers eux, un jour de peine, pour voir comment ils abordent telle question ; et l'on s'étonnera de toute la richesse de faits et de clarté qu'ils donnent » (p. 315).

Nous ne pouvons qu'être reconnaissants aux auteurs de « *La vie et l'œuvre de Raoul Allier* », de la description entraînante qu'ils ont donnée de ce protestant, penseur et évangéliste.

J. P. MICHELS O. P., Fribourg.

Faegri Knut and Iversen Johs. *Text-Book of Modern Pollen Analysis.* 168 pp. in 8°. With 17 fig. and 9 pl. Copenhagen 1950. EJNAR MUNKSGAARD. Price : \$ 2.75.

Das Hauptanliegen der Verfasser ist, „to present to our colleagues a summary of those methods and principles which have guided us in our pollen-analytical work“ (p. 9). Das Werk stellt also keineswegs jenes Bestimmungsbuch dar, von dem gewisse Prähistoriker zu träumen scheinen, und das ihnen eine rasche eigene Festlegung des Alters einer Moorprobe ermöglichen soll. Das ist eine Utopie, denn die Pollenanalyse erfordert — ganz abgesehen von dem notwendigen Spezialwissen — eine umfassende und tiefgreifende botanische Schulung und wird daher eine Domäne des Fachmannes bleiben. Pollenanalytische Datierungen verlangen darüber hinaus eine genaue Kenntnis der Vegetationsgeschichte in einem gegebenen Gebiet — ein Gegenstand, der außerhalb des Themas von FAEGRI und IVERSEN liegt. Die Verfasser behandeln nur die Techniken und die Prinzipien der Interpretation, von der Form der Pollen (anhangsweise noch einmal zusammengefaßt in einem „Master Key to Pollen Classes“, p. 128) bis zur Aufstellung von Diagrammen und Zonenkarten und deren Auswertung.

Über diese rein fachlichen Fragen steht dem Rezensenten kein Urteil zu. Dennoch glaubt er, die Lektüre auch dem Außenseiter, zumal dem Prähistoriker, schon deshalb wärmstens empfehlen zu dürfen, weil sie ihm zeigen kann, was er von der Pollenanalyse zu erwarten hat — und was nicht. Besondere Aufmerksamkeit verdienen daher die Kapitel über die Fehlerquellen, und man möchte vielleicht wünschen, daß gerade die Grenzen der pollenanalytischen Forschungen etwas eingehender dargelegt worden wären. Es mag daher angezeigt erscheinen, bei dieser Gelegenheit zusätzlich zu dem Werk von FAEGRI und IVERSEN auf einen entsprechenden Aufsatz von F. FIRBAS (Eiszeitalter und Gegenwart 1. 1951. pp. 102 ff.) aufmerksam zu machen.

KARL J. NARR.

Raftery Joseph. *Prehistoric Ireland.* XVI + 228 pp. in 8°. With 267 fig. and 17 pl. London, New York, Toronto, Sydney 1951. B. T. BATS-FORD Ltd. Price : 16 shillings.

Considering its archaeological importance, Ireland has not yet received adequate representation in the archaeological literature in the form of either comprehensive analytical works or even merely descriptive handbooks. Now the Keeper of Irish Antiquities in the National Museum in Dublin gives us under the cover of a popular introduction a first class descriptive handbook ; its 17 plates and 267 text figures with distribution maps, air photographs etc. make it a veritable atlas of Irish Prehistory. This book is much more than a popular handbook despite the fact that it lacks the apparatus criticus of bibliographical references, find-lists and appendices. It is a completely new and often daring interpretation of the whole of the Prehistory of Ireland and its relations with early Continental cultures. We must regret that Dr. RAFTERY's ideas obviously written down by 1943 should only reach the light of day in 1952. That so much of this work still stands after a decade of intense research is a great tribute to Dr. RAFTERY's insight. While fault will now be found with his theories on the typology of megaliths, the writer's analysis of the Food Vessel Culture which he divides into a wealthy Bowl Culture with Iberian affinities and a poor Vase Culture with British connections must be the starting point for all future research in Irish Middle Bronze Age. The chapter on the Early Iron Age is the best and clearest description of this difficult period which exists to date.

In Ireland, as on the Continent, the Celtic problem is highly controversial. To some extent the controversy is the old fight of philologist versus archaeologist, but this quarrel is itself only symptomatic of the insufficiency of our methods of

interpreting the delicate interrelations of language and culture. We can hardly blame the philologists if they are sceptical of archaeological theories when some archaeologists seeing a change of implement forms and burial customs on Central Europe acclaim an invasion but when faced with similar phenomena in Scandinavia talk merely of "culture contact" or "trade influences". RAFTERY sees no break in the cultural continuity in Ireland since the Stone Age and can find no evidence for an invasion after that sufficiently powerful to cause a complete linguistic and cultural change in the country. This leads him to the deduction that the Celts could not have come to Ireland after the Stone Age. However it must be pointed out that such a conclusion turns either the epi-palaeolithic Larnian culture or the Western Neolithic, with its African affinities, into Celts. But neither of these groups have anything that could ever give us a common denominator with, say, Greek or Hittite not to mention the Indo-Iranian groups of Indo-European. While we must reject Dr. RAFTERY's views on the Celtic problem his arguments are a useful reminder that our methodological approach to the whole problem must be re-examined.

It is to be regretted that the religious and cult aspects of much of the material treated and described is not treated with sufficient emphasis. The present trend of stressing the economic and technological aspects of prehistoric material, while admittedly strictly scientific and less conducive to error, tends to overlook a most important aspect of culture (and perhaps also an approach in some cases to the language-culture problem) in avoiding the relatively speculative field of comparative religion. The author is unduly sceptical in denying the existence of a "megolithic religion" in Europe in refusing to admit that burial customs are a reflection of religious beliefs.

There are a few small inaccuracies. The axe in fig. 167 belongs to the Yorkshire type and not to the Breton type as stated on p. 162. The White Island sculptures for which a "sub-megolithic origin" is postulated on p. 213 have been shown to be representations of the Seven Deadly Sins (Rev. D. O'DRISCOLL, Journ. Roy. Soc. Antiq. Ireland 72, 1942, p. 116).

EÓIN MACWHITE.

Mariën M. E. *Oud-België*. Van de eerste landbouwers tot de komst van Cæsar. 528 pp. in 8°. Met 398 ill. Antwerpen 1952. DE SIKKEL. Prijs: ing. b. fr. 280, geb. b. fr. 320.

Den Anfang dieser Darstellung der Urgeschichte Belgiens bildet die Behandlung der ältesten Bauernkultur. Als solche sieht der Verfasser im Gegensatz zu L. R. NOUGIER nicht das Campignien an, sondern das Omalien, d. h. die lokale Fazies der Bandkeramik. Das Campignien hält er (mit anderen belgischen Forschern, wie z. B. J. DESTEXHE-JAMOTTE und J. PHILIPPE) für sehr jung — eine Auffassung, der sich der Rezensent ausdrücklich anschließen möchte. MARIËN glaubt, daß diese Gruppe Bodenbau und Viehzucht erst im Kontakt mit der Cortaillo- und Michelsberg-Kultur kennengelernt habe. Sollte man hier aber nicht doch (ähnlich wie J. CORBEL) bandkeramische Einflüsse in Betracht ziehen dürfen, zumal das Campignien in seiner — allerdings vorwiegend außerhalb Belgiens in Erscheinung tretenden — großzügigen Bindung an die Lößböden eine auffallende Analogie zur Bandkeramik aufweist und ein Teil der „Pics“ in der Form (nicht aber in Material und Technik!) den Schuhleistenkeilen gleicht?

Das Buch schließt mit der Zeit der römischen Eroberung, und es ist verständlich, daß in den letzten Kapiteln ethnische Fragen stärker in den Vordergrund treten. Allerdings dürften die Ausführungen des Verfassers in manchen Punkten, z. B. in der Frage der Belgen und der Germani cisrhenani, kaum ungeteilten Beifall finden und zur Kritik herausfordern.

Es ist unmöglich, hier den übrigen Inhalt dieses begrüßenswerten Werkes auch nur einigermaßen ausführlich zu besprechen. Besonders wertvoll scheint, daß der Verfasser sich stets bemüht, die Erscheinungen der belgischen Urgeschichte in den Rahmen

der jeweiligen größeren Zusammenhänge zu stellen. Es läßt sich bei einem solchen Unternehmen wohl kaum vermeiden, daß gelegentlich veraltete Ansichten mitgeschleppt werden. (Besonders stört, daß auch in der Übersichtstafel der Übergang vom Neolithikum zur Bronzezeit mit der Grenze von Atlantikum und Subboreal gleichgesetzt wird.)

Solche kleineren Mängel können jedoch den Wert des Buches nicht wesentlich beeinträchtigen. Wer sich über die Urgeschichte Belgiens orientieren wollte, ohne sich die weitverstreute Spezialliteratur verschaffen zu können, war — von einigen kleinen Broschüren (zuletzt E. SACCASIN DELLA SANTA) abgesehen — bisher vor allem auf die längst veralteten Kataloge der Sammlungen in Lüttich (J. HAMAL-NANDRIN und J. SERVAIS) und Brüssel (Baron DE LOË) angewiesen. Er wird nunmehr dankbar zu dem schönen Werke MARIËNS greifen, das in der Fülle seiner durchweg guten Illustrationen auch wenig oder gar nicht bekanntes Material bringt. (Hervorgehoben seien davon nur die in vorzüglichen Abbildungen wiedergegebenen und eine empfindliche Verbreitungslücke schließenden Funde neolithischer Becher.) Der Verfasser bemüht sich zwar um eine allgemeinverständliche Darstellung, doch wird diese nie im schlechten Sinne popularisierend. Außerdem ist dem Buch eine Art quellenkundlichen Apparats in Gestalt eines ausführlichen und übersichtlich gegliederten Literaturverzeichnisses angefügt, dem auch die nötigen Museumsnachweise beigegeben sind und das so allen wissenschaftlichen Ansprüchen vollauf gerecht wird.

KARL J. NARR.

Wahle Ernst. *Deutsche Vorzeit.* Zweite, durchgearb. Aufl. XII + 360 pp. Mit 5 Kt. Basel 1952. BENNO SCHWABE & Co. Verlag. Preis: sFr. 29.65.

Die schon in der ersten Auflage sehr spärlichen Abbildungen sind nunmehr ganz weggefallen: Ein äußeres Zeichen dafür, daß der Verfasser bestrebt ist, Geschichte zu schreiben und nicht eine Altertümerkunde. Eine Darstellung, die sich unmittelbar an das populäre Interesse für die Denkmale und Funde wendet, wird wahrscheinlich auf einen größeren Leserkreis rechnen können und hat schon wegen solcher stärkeren Breitenwirkung ihre Berechtigung. In dem Bemühen jedoch, ihren Platz innerhalb der zünftigen Geschichtswissenschaft zu erobern, wird die prähistorische Forschung auf Werke von der Art des besprochenen nicht verzichten dürfen. Durch sie wird sie vielmehr zu zeigen haben, daß die Beschäftigung mit den Quellen bei ihr nicht Selbstzweck ist, und daß sie auch dort etwas zu sagen hat, wo sie diese selbst nicht in den Mittelpunkt rückt.

Da der Verfasser ein geschlossenes Bild bieten wollte, konnten Einseitigkeiten nicht vermieden werden — was jedoch nicht unbedingt als Mangel empfunden werden sollte. So werden einige keineswegs unumstrittene Ansichten in erstaunlich sicherem Ton vorgetragen. Auch scheut WAHLE nicht davor zurück, Materiallücken durch „Kombination“ zu überbrücken. Der Rezensent möchte vieles anders sehen, zumal was die vorneolithischen Epochen angeht. Doch „wer wollte sich gleichzeitig in dem weit-schichtigen Material der provinzialrömischen Kultur und der Diluvialarchäologie zu Hause fühlen?“ (p. IX).

Erst recht wird der Ethnologe manches auszusetzen haben, besonders auf dem Gebiet der Religionsgeschichte. (Ob man z. B. den „Urmonotheismus“ mit einem Hinweis auf die noch vor dem 5. Band des „Ursprung der Gottesidee“ erschienenen Kritiken von C. CLEMEN und A. KRÄMER abtun kann, ist mehr als fraglich.) Mehr als um Einzelvergleiche ist der Verfasser bemüht, Einsichten in die Grundstrukturen bestimmter Kulturtypen (z. B. Nomadismus und „Pflugkultur“) zu gewinnen, um mit deren Hilfe die im ur- und frühgeschichtlichen Mitteleuropa wirksamen historischen Kräfte vollständiger erfassen und schärfer profilieren zu können. Dabei lehnt er sich vor allem an E. HAHN und R. THURNWALD an, muß aber als Prähistoriker, dem die Zweiphasigkeit jägerisch-sammlerischer Kultur archäologisch so deutlich greifbar ist, bei dem letzteren die Verwischung dieses Unterschieds bemängeln.

Kleinliches Herummäkeln an Spezialproblemen könnte dem Werk WAHLES nicht gerecht werden und würde auf den Kritiker selbst zurückfallen. Allerdings kann man auch in manchen grundsätzlichen Fragen anderer Meinung sein. Kein Zweifel dürfte aber wohl darüber bestehen, daß jeder, ganz gleich wie er eingestellt sein mag, durch eingehendes Studium der Gedankengänge des Verfassers nur gewinnen kann.

KARL J. NARR.

Eberhard Wolfram und Boratav Pertev Naili. *Typen türkischer Volksmärchen.* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Bd. V.) XII + 506 pp. in 40. Wiesbaden 1953. FRANZ STEINER Verlag GmbH. Preis: DM 48.—.

Die Verfasser behandeln nur heutige Volksmärchen; ausgeschlossen sind Volkserzählungen, echte Legenden, Witze und Schwänke vom Nasreddin-Hoca-Typ, ätiologische und andere Sagen (p. 4). Ein Anhang (pp. 411-420) bringt jedoch neben einigen im Buche nicht behandelten Stoffen eine kleine Übersicht über „Volkserzählungen als Märchen“.

Die Autoren halten das vorliegende Material von mehr als 2500 Märchen nicht für vollständig. Es stammt zum Teil aus handschriftlichen Sammlungen, die weitgehend durch gemeinschaftliche Arbeit der Studenten der Universität Ankara zustande kamen, zum Teil sind sie der gedruckten Literatur entnommen. Über diese Sammlungen gibt die Einleitung (pp. 1-5) und ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis Aufschluß. Der Osten und Südwesten Anatoliens ist nur schwach vertreten, und Tiermärchen sind auffallend wenig vorhanden¹; aber alle Märchen sind über die heutige Türkei hin verbreitet (p. 7); es ist also eine durchaus breite Basis zur Erfassung der Typen und Motivreihen gewählt, die das Ziel des Buches sind.

BORATAV kennzeichnet im zweiten Kapitel der Einleitung (pp. 10-22) die Form, Sprache, den Stil und die Themen der Märchen, den Unterschied zwischen Volksmärchen und literarischen Märchen sowie ihre psychologischen und soziologischen Hintergründe. EBERHARD berichtet im ersten Kapitel (pp. 1-9) über das Material, die Typologie, den zeitlichen und regionalen Rahmen der Märchen und stellt im dritten Kapitel (pp. 23-26) einige grundsätzliche Erwägungen an über die Methode und Systematik der Märchenforschung, wobei er bestrebt ist, einen Ausgleich zu schaffen zwischen der Tradition der finnischen Schule und dem Weg, den W. RUBEN neuerdings eingeschlagen hat, um Mythos und Geschichte voneinander abzugrenzen. EBERHARD möchte ein Märchen nicht für sich allein betrachten oder nur mit den Märchen benachbarter Kulturen vergleichen, er will es zuerst als Ausdruck der völkischen Gesamtkultur und im Rahmen der übrigen Märchen eines Volkes untersuchen: eine durchaus fruchtbare Methode.

In Anbetracht der folkloristischen und kulturellen türkischen Gesamtstruktur sind darum im vorliegenden Buche viele Abweichungen von der Typenordnung ANTTI AARNE'S (FFC Nr. 74) zu vermerken; darüber unterrichtet eine Vergleichstafel am Schlusse des Buches (pp. 421-422). Im ganzen wurden 378 Typen mit ihren Motivreihen, Belegen, Varianten und Erläuterungen herausgearbeitet; die Einzelmotive finden sich in einem umfangreichen alphabetischen Index zusammengefaßt (pp. 429-506).

Das vorliegende, mit viel Gründlichkeit verfaßte Buch ist allein schon deshalb von Bedeutung, weil es zum ersten Male — trotz aller Begrenzung — ein vielfältiges Material über jenen Landstrich vorlegt, der in der vergleichenden Märchenforschung eine Brücke zwischen dem Orient und Europa darstellt.

DOMINIK SCHRÖDER.

¹ Zu den Tiermärchen cf. die Arbeit der Autoren: Sechzig türkische Tiermärchen. *Annales de l'Université d'Ankara* (Ankara) 1947. pp. 246-306.

Mace David R. *Hebrew Marriage. A Sociological Study.* XVI + 271 pp. in 8°. London 1953. The Epworth Press. Price: 21 shillings.

Beschäftigung mit modernen Eheproblemen hat den Verfasser veranlaßt, die Geschichte der Ehe zu studieren. Ein relativ kleiner, aber inhaltlich wichtiger Teil des seit 1935 von ihm gesammelten Materials ist in diesem Buch verarbeitet (pp. V-VI). Es besteht aus einer Einleitung, die über den Zweck der Studie und die Typologie der Eheformen orientiert (pp. 1-32), und zwei Hauptteilen: The Early Hebrew Period (pp. 33-118) und The Old Testament Period (pp. 119-259). Das nachbiblische Judentum wird nicht eigens behandelt; nur gelegentlich wird die spätjüdische Literatur, wie auch das Neue Testament, zur Illustration herangezogen.

Für die Leser des *Anthropos* sind vor allem die Einleitung und der 1. Teil von Interesse. Dort wird ein Überblick über die Geschichte der Forschung gegeben und werden die älteren Theorien über allgemeine Verbreitung von Mutterrecht, Polyandrie und Totemismus in der semitischen Frühzeit einer eingehenden und meist treffenden Kritik unterzogen (siehe besonders pp. 1-12, 35-43, 60-118). Der Verfasser ist stark auf englische Literatur eingestellt, deutsche und französische Werke werden weniger herangezogen¹; auch sind nicht alle benutzten Publikationen von gleichem Wert. Manche Aussagen über Außerisraelitisches sind ungenau². Dagegen werden die alttestamentlichen Angaben gründlich und scharfsinnig analysiert³. Daß auch hier noch manche Einzelheiten diskutabel bleiben, ist bei der Schwierigkeit des Gegenstandes nicht verwunderlich. Die Urteile des Verfassers sind aber alles in allem vorsichtig und ruhig abgewogen; einzelne Formulierungen, die überspitzt erscheinen könnten, werden durch den Kontext wieder gemildert (cf. z. B. pp. 227, 233, 238 f. mit pp. 240, 262 f.). Was in der Conclusion (pp. 261-265) zusammengefaßt wird, ist nicht die Gesamtheit der historischen Ergebnisse, sondern eine Auswahl, die durch den praktischen Zweck des Buches bestimmt ist (cf. pp. V-VIII). U. a. wird dort wie auch schon im Vorwort (siehe pp. VII, 262-265) erwähnt, daß die Einstellung mancher Kirchenschriftsteller zum Sexuellen vom Neuplatonismus beeinflusst und daher einseitig ist. Diese Feststellung ist richtig; eine umfassendere Kenntnis der kirchlichen Literatur (aus alter und neuerer Zeit) hätte dem Verfasser aber gezeigt, daß diese Einseitigkeit schon innerhalb der Kirche wieder ihr Gegengewicht und ihre Korrektur gefunden hat. — Alles in allem ist das Buch von MACE als etwas Erfreuliches zu begrüßen. Auch da, wo es sich auf sekundäre Quellen stützt, hat es seinen Wert als Querschnitt durch den heutigen Stand der Forschung und als klare Zusammenfassung. Es zeigt, wie extreme, schematisierende Entwicklungstheorien seit Jahrzehnten mehr und mehr an Boden verloren haben und einer nüchternen, besonnenen Forschungsmethode Platz gemacht haben. Für diese allgemeine Orientierung wie auch für die anschauliche Schilderung und treffende Charakterisierung der einzelnen Aspekte des hebräischen Familienlebens wird man dem Verfasser Dank wissen. JOSEPH HENNINGER.

¹ Der Titel von WELLHAUSENS Werk „*Reste arabischen Heidentums*“ wird immer fehlerhaft zitiert (p. 9 note 1, p. 39 note 2, p. 47 note 3).

² Dies läßt sich bei manchen Aussagen über Arabien feststellen. Hier wird z. B. nicht immer zwischen dem vorislamischen und dem heutigen Arabien unterschieden, und daher sind Angaben wie p. 242 über die „easy-going tolerance of the Arab husband“ mißverständlich. — Berichte über die enorme Häufigkeit der Ehescheidung bei den Arabern (siehe p. 31) sind mit einiger Kritik hinzunehmen; cf. die Erörterung der Belege bei J. HENNINGER, Intern. Archiv f. Ethnographie 42. 1943. pp. 109-112. — Über die Bedeutung der Deflorationsblutung bei den heutigen Arabern (trotz der p. 230 betonten Zweifelhaftheit des Befundes!) siehe die Belege bei HENNINGER, a. a. O., p. 82 f. Dazu wären noch die Berichte über die heutige ägyptische Praxis zu vergleichen. — Daß in Mekka (und anderswo) eine Sklavin, die ihrem Herren ein Kind geboren hat, zum Range einer Ehefrau erhoben werden muß (p. 134 note 3), ist unrichtig; eine solche Sklavin darf nur nicht mehr verkauft werden. Cf. J. SCHACHT, Art. *Umm al-Walad*. Enzyklopädie des Islām IV (Leiden 1934) pp. 1096-1099.

³ Einige kleine Versehen bezüglich alttestamentlicher Stellen seien angemerkt: p. 243 steht Deuteronomy 19,20 statt Leviticus 19,20; p. 121 note 1: an der zitierten Stelle ist nicht einmal hypothetisch von Polyandrie die Rede, es handelt sich um einen Mann und sieben Frauen. — p. 222 wird Richter 19 und 20 auf den Genesis 34 erzählten Vorfall bezogen.

Gräf Erwin. *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen*. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Bd. 5.) 198 pp. in 8°. Walldorf-Hessen [1952]. Verlag für Orientkunde Dr. H. VORNDRAN.

Über das Rechtswesen der heutigen Beduinen finden sich zahlreiche Angaben in den Berichten europäischer Forscher wie auch in neueren arabischen Publikationen. Wohl das wichtigste Werk der letzteren Gattung ist das 1933 in Jerusalem erschienene Buch des Gouverneurs von Beerseba, 'ARIF AL-'ARIF, das 1938 durch LEO HAEFELI ins Deutsche übersetzt wurde¹ und ERICH PRITSCH als Grundlage einer systematischen Darstellung des Rechtes der südpalästinensischen Beduinen gedient hat². Bisher gab es aber noch keine Gesamtdarstellung des beduinischen Rechtes³. Dieser Aufgabe hat sich nun GRÄF in dankenswerter und erfolgreicher Weise unterzogen. Seine Arbeit zeichnet sich aus durch die Fülle des Stoffes (cf. die zahlreichen Belege im Text und die 391 Anmerkungen, pp. 123-177) und durch eine äußerst gründliche Durcharbeitung; als besonders wertvolles Ergebnis seiner Arbeit darf auch das Glossar beduinenrechtlicher Termini am Schluß des Buches (pp. 178-198) betrachtet werden. Einen wichtigen Bestandteil der benutzten Literatur bilden verschiedene seit 1925 erschienene arabische Werke (siehe Literaturverzeichnis p. 10). Seine gründliche Sprachkenntnis befähigte den Verfasser, diese Quellen in vollem Umfang auszuwerten und die oft sinnentstellenden Übersetzungsfehler anderer zu berichtigen⁴. Die äußerst gedrängte, aber klar gegliederte Arbeit ist reich an treffend formulierten Ergebnissen und anregenden Bemerkungen, aus denen bei der Knappheit des Raumes hier nur das Wichtigste hervor-
gehoben werden kann.

Grundlegend ist die Frage des Rechtsbereiches, d. h. des Personenkreises, innerhalb dessen jeder als rechtsfähig und rechtspflichtig anerkannt wird. In dieser Hinsicht sind nach beduinischem Denken drei konzentrische Kreise zu unterscheiden. Der innerste Kreis ist die *ḥamsa* („Fünferschaft“), eine Gruppe von Blutsverwandten, bei deren Berechnung die Zahl 5 eine Rolle spielt. (Eine genauere Definition läßt sich nicht geben, da die Angaben in der Literatur nicht einheitlich sind.) Diese *ḥamsa* ist die kleinste Rechtszelle, innerhalb deren es rechtlich nur noch Individuen gibt (die Einzelfamilien, Zelt- und Hausgemeinschaften haben keine eigene juristische Funktion). Verstöße gegen die Gesellschaftsordnung innerhalb dieser *ḥamsa* unterliegen also einer personenbezogenen Rechtspflege (siehe pp. 34-50, bes. 34, 37 f. 41, und 136 Anm. 77). Der zweite dieser konzentrischen Kreise, der Rechtsbereich im technischen Sinne, setzt sich aus einer Mehrzahl von *ḥamsāt* zusammen. Innerhalb dieses Bereiches herrscht eine gruppenbezogene Rechtspflege (abgesehen von bestimmten Ausnahmefällen, siehe pp. 45-50), d. h. der Einzelne steht innerhalb des Rechtsbereiches nicht als Individuum, sondern als Angehöriger seiner *ḥamsa*, die für jedes einzelne ihrer Glieder solidarisch haftet (siehe pp. 34-41, 49 f., 50-121 passim). Der Rechtsbereich ist diejenige Gemeinschaft, innerhalb deren weder Raubzug noch Krieg vorkommt und die normalerweise die gleichen Richter anerkennt (cf. p. 14). Eine genauere Umschreibung ihres Umfanges ist kaum möglich, Ausdrücke wie „Stamm“ haben wenig Sinn, da die Struktur des Rechtsbereiches teils auf Blutsverwandtschaft, teils auf politischen Gruppierungen beruht und sein Umfang mancherlei Veränderungen unterliegt (cf. pp. 11-34). Außerhalb dieses Bereiches, im dritten und äußersten Kreis, herrscht prinzipiell ein rechtloser Zustand, der nur durch gewisse „völkerrechtliche“ Regeln betr. Krieg und Raubzug, durch das Gastrecht u. ä. teilweise gemildert ist; der fremde Ein-

¹ LEO HAEFELI, *Die Beduinen von Beerseba*. Luzern 1938. Siehe *Anthropos* 33. 1938. p. 706 f.

² *Die Welt des Islams* 20. 1938. pp. 1-50.

³ Auch AUSTIN KENNETT, *Bedouin Justice*. Cambridge 1925, ist keine Gesamtdarstellung, da es sich auf die Beduinen im ägyptischen Hoheitsgebiet beschränkt.

⁴ Verbesserungen zu HAEFELIS Übersetzung von 'ARIF AL-'ARIF siehe pp. 123 Anm. 5; 125 Anm. 9; 126 Anm. 14; 127 Anm. 23 und 24; 129 Anm. 43; 138 Anm. 95; 141 Anm. 123-125; 151 Anm. 211, 213, 217, 218, 225; 153 Anm. 231 und 232; 154 Anm. 235; 157 Anm. 255; 158 Anm. 258; 160 Anm. 271-275; 161 Anm. 284.

zelle und die fremde Gruppe genießen keinen Rechtsschutz hinsichtlich Leben und Eigentum (p. 11).

Für die gruppenbezogene Rechtspflege innerhalb einer so strukturierten Gesellschaft ist wichtig: Ziel der Rechtspflege ist nicht die Bestrafung von Vergehen, sondern die Erhaltung des Gleichgewichtszustandes zwischen den einzelnen Gruppen (cf. pp. 41, 136 Anm. 80). Der Schadenausgleich, die Wiederherstellung des durch den Rechtsbruch gestörten Gleichgewichtes, kann geschehen durch Wiedervergeltung (*ius talionis*) oder durch Wiedergutmachung (Wergeld u. ä.) (pp. 109, 112). Ob dabei ein Richter in Funktion tritt oder nicht, ist nebensächlich; auch die Selbsthilfe der *hamsa* ist keine bloße Privatsache, sondern steht unter dem Druck der öffentlichen Meinung und wird dadurch innerhalb bestimmter Grenzen gehalten (cf. p. 84 f.). Höchst aufschlußreich ist der Nachweis, wie in einem „Gemeinwesen ohne Obrigkeit“ (p. 11), in einem „autoritätsarmen, lockeren Gemeinwesen“, wie es das Beduinentum darstellt (p. 73), die Rechtspflege tatsächlich funktioniert. „... es fehlt, um nur das Wichtigste zu nennen, sowohl ein allgemein verbindliches Gerichtsverfahren, als auch ein offizielles Exekutivorgan⁵. Trotzdem ist das beduinische Gericht nicht der Ort, wo scharfsinnige Männer salomonischer Prägung unverbindlich schwierige Denksportaufgaben lösen, sondern es werden tatsächlich Streitigkeiten nach Vorschrift des Rechtsbrauchtums geschlichtet, werden Urteile ausgeführt“ (p. 40). Daher wird auch auf die „Paradestückchen salomonischer Weisheit“ (p. 102), wie sie von manchen Beduinenrichtern erzählt werden (pp. 102-106), nicht allzuviel Wert gelegt; wichtiger sind Präzedenzfälle, in denen sich die traditionelle Jurisprudenz konkretisiert hat. Das bedeutet aber durchaus keine Schablonisierung und Erstarrung; der Verfasser spricht mit Recht von der „Vielseitigkeit und Elastizität des beduinischen Gerichtsverfahrens“ (p. 117). Für den Nachweis im einzelnen muß auf das Buch selbst verwiesen werden, damit dieses Referat nicht allzu umfangreich wird.

Man mag es bedauern, daß der Verfasser die zahlreichen wertvollen Einzelkenntnisse, aus denen hier einige Proben zitiert werden konnten, nicht in einem Schlußkapitel übersichtlich zusammengestellt hat. Dies hängt wohl damit zusammen, daß er sorgfältig bemüht ist, jede Einzeltatsache in ihrer Eigenart zur Geltung zu bringen, „ohne diese Einzelangaben in ein allgemeines, aber unwirkliches System zusammenzuarbeiten“ (p. 22). Daß die Einordnung in ein fertiges Schema vermieden wird, verdient vom methodischen Standpunkt zweifellos rückhaltlose Anerkennung; die noch schärfere Herausarbeitung gewisser gemeinsamer Grundzüge wäre aber wohl doch möglich gewesen, ohne die Besonderheiten zu verwischen.

Ebenso kann man es bedauern, daß historische Fragen so gut wie ganz beiseitegelassen wurden⁶, und daß auf Unterschiede innerhalb des Beduinentums, wie Voll- und Halbbeduinen, kaum eingegangen wird (cf. pp. 6, 73). Gewiß ist es richtig, daß die Unterschiede fließend sind, und daß man auch nicht einfach im Kamelzüchter „den“ eigentlichen Beduinen sehen darf⁷. Es ist aber doch kaum zu bestreiten, daß die gesellschaftliche Struktur bei den Kamelzüchtern am lockersten ist, während sie

⁵ Cf. dazu auch pp. 117, 120.

⁶ Als wertvolle Ergänzung ist der später erschienene Artikel des gleichen Verfassers anzusehen: Religiöse Bindungen im Rechtsbrauchtum der modernen Beduinen. In: Religiöse Bindungen in frühen und in orientalischen Rechten. Leipzig-Wiesbaden 1952. OTTO HARRASSOWITZ, pp. 44-57. (Cf. die Besprechung *Anthropos* 48. 1953. p. 1008.) Die dort zugrunde gelegten religionsgeschichtlichen Auffassungen haben allerdings z. T. hypothetischen Charakter. Das gilt auch für die im vorliegenden Buche (pp. 72-77) gegebene magische Deutung von Ordal und Eid, bei der stillschweigend, im Sinne von A. BERTHOLET, die historische Priorität des Unpersönlich-Dynamistischen vorausgesetzt wird (cf. dazu die kritischen Bemerkungen *Anthropos* 37-40. 1942-45. pp. 375-379). Von der Deutung ganz abgesehen, haben aber die referierten Tatsachen ihren Eigenwert und sind geeignet, manche extreme Auffassungen über die „Irreligiosität“ der Beduinen zu widerlegen, wie sie sich z. B. bei SAMUEL NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus* (Diss. Lund 1946) finden.

⁷ Über das relativ niedrige Alter der Kamelzucht siehe die Zusammenstellung der neuesten Literatur *Anthropos* 47. 1952. p. 1047 f.

mit der Annäherung an die Seßhaftigkeit straffer wird, was sich auch in der Organisation des Rechtswesens auswirkt (Spezialisierung der Richter, stärkere Bindung im Berufungsverfahren, u. ä.). Aus einer Bemerkung in der Einleitung (p. 6) darf man vielleicht entnehmen, daß der Verfasser auch das Beduinenrecht der vorislamischen Zeit in gleicher Weise zu bearbeiten beabsichtigt. Eine solche Studie, für die er bestens qualifiziert ist, würde zweifellos allen Interessierten sehr willkommen sein. Aber auch schon für die im vorliegenden Buch geleistete fleißige, gründliche und scharfsinnige Durcharbeitung des modernen Quellenmaterials gebührt dem Verfasser wärmster Dank.

JOSEPH HENNINGER.

Grunebaum G. E. von. *Muhammadian Festivals.* XIII + 107 pp. in 8°. With 14 pl. New York 1951. HENRY SCHUMAN. Price: \$ 2.50.

Die islamischen Feste sind bisher zwar in jeder Darstellung des Islams erwähnt, aber noch nicht so systematisch studiert worden wie die Feste anderer Religionen. (Eine kurze Übersicht des islamischen Festkalenders findet sich z. B. bei R. HARTMANN, *Die Religion des Islam* [Berlin 1944] p. 74 f.) Auf den Koran und die älteste Tradition lassen sich nur zwei Feste zurückführen, das „große Fest“ zum Abschluß der Mekka-Pilgerfahrt und das „kleine Fest“ am Ende des Fastenmonats Ramaḍān. Alles, was sich an sonstigen Festen heute im Jahreslauf findet, beruht auf späteren Entwicklungen, die oft Wucherungs- oder Deformationserscheinungen sind. Dahin gehört die legendarische Ausgestaltung der Lebensgeschichte Mohammeds und die (unter dem Einfluß von Ideen, die dem ursprünglichen Islam fremd sind) immer mehr wachsende Heiligenverehrung. GRUNEBaum hat aus der Fülle dieser Phänomene mit sicherem Griff das Wichtigste ausgewählt. In fünf Kapiteln gibt er alles Wesentliche über Gebet und Freitagsgottesdienst als Grundlage der islamischen Liturgie (pp. 3-13), die Wallfahrt nach Mekka (pp. 15-49), den Ramaḍān (pp. 51-65), die Verehrung Mohammeds und der Heiligen (pp. 67-84) und die spezifisch schiitischen Feiern zu Ehren Husains und Hasans (pp. 85-94). Zahlreiche Texte aus orientalischen Quellen und den Werken europäischer Forscher vermitteln ein anschauliches Bild davon, wie mannigfaltig sich diese Feste in den einzelnen islamischen Ländern gestalten. Dazu tragen auch die (teilweise aus schwer zugänglichen Quellen entnommenen) Illustrationen bei. Die sorgfältig ausgewählte Bibliographie (pp. 95-101), in der u. a. auch neuere arabische Werke berücksichtigt sind, ermöglicht selbst dem Nichtspezialisten die weitere Vertiefung in den Stoff, für dessen gedrängte und klare Darstellung man dem Autor dankbar sein muß.

JOSEPH HENNINGER.

Ruben Walter. *Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens.* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 15.) 134 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag. Preis DM 10.—.

W. RUBEN entnimmt sein Material hauptsächlich den Stämmen der Santal, Birhor, Uraon, Asur, Kota, Kharia. Im ersten Abschnitt untersucht er einige Märchen auf ihr Alter mit besonderer Berücksichtigung ihrer Herkunft (pp. 7-36); im zweiten Abschnitt gruppiert er primitive Geschichten um bestimmte Themen, wie Jagd, Stammestradi-tion, Knechte, Arm und Reich, Diesseits und Jenseits usw. (pp. 37-100); im dritten Abschnitt analysiert er in bunter Themenfolge Lieder, Sprüche, Rätsel und Dramen. Durch die Untersuchung dieser Volksliteratur will er erstens ihren Stoff, ihren moralischen Sinn und ihre Form klarstellen; zweitens will er (bes. im ersten

Abschnitt) ihren frühkulturellen Gehalt und ihr Alter sicherstellen, um so in eine vorarische Zeit vorzustoßen. Damit dieser Inhalt als urzeitliche Literatur eingeordnet werden kann, gibt er im vierten (pp. 122-127) und fünften Abschnitt (pp. 122-130) einen prähistorischen und archäologischen Überblick über die vorarischen und nordwestlichen Kulturen und Darstellungsmotive.

Mag auch das eine Ziel (Kennzeichnung des Stoffes, moralischer Sinn, Form der Volksliteratur) einigermaßen erreicht sein, so kommt der Verfasser auf dem Weg zum zweiten Ziel (aus der nichtarischen Gegenwart in die vorarische Vergangenheit zu gelangen) doch nicht über einen Ansatz hinaus, nicht nur wegen der fragwürdigen Parallelisierung ethnologischer und vorgeschichtlicher Kulturstufen — wobei Entwicklung oder Rückschritt der behandelten Stämme und die lückenhafte Vorgeschichte Indiens zu berücksichtigen sind —, sondern auch wegen der unzulänglichen Vorarbeiten über die indische Folklore, sowohl der arischen als der nichtarischen.

Gerade „die Reste uraltertümlicher Menschlichkeit“, die „aus den heutigen Literaturen dieser Stämme“ gewonnen werden sollen, machen eine weit über Indien und Eurasien reichende Vergleichung notwendig; und dann ist zu erwarten, daß diese „Menschlichkeiten“, eben weil sie „uraltertümlich sind“ auch einmal den Arien zu eigen waren, selbst wenn sie sich im indischen Mischprozeß verloren hätten. — Doch diese Schwierigkeiten sind dem Verfasser selber deutlich bewußt, weshalb er bescheidenenerweise nur „an einigen Beispielen die Möglichkeit“ seiner „Arbeitsweise versucht“ (p. 6).

DOMINIK SCHRÖDER.

Benzing Johannes. *Einführung in das Studium der altaischen Philologie und der Turkologie.* VIII + 142 pp. in 8°. Wiesbaden 1953. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 14.—.

Das Büchlein bietet eine allseitige Orientierung über den Forschungsstand der Altaistik im allgemeinen und der Einzelsprachen im besondern. Ausführlich ist die Turkologie behandelt (pp. 61-132); die tungusischen Sprachen (pp. 15-38) und die Mongolistik (pp. 39-60) nehmen zwar weniger Raum ein, sind aber trotzdem gut dargestellt. Abgesehen vom rein Linguistischen (Eigenart der Sprache, Entwicklung, Schrift) erhält man auch einen deutlichen Überblick über die einzelnen Völkerschaften, ihre Verbreitung, ihre Geschichte usw. — Es zeigt sich, daß die Altaistik noch weit entfernt ist von der Umgrenzung einer ursprünglichen Sprachfamilie und immer noch in der Erfassung der Einzelsprachen steckt. — Besonders wertvoll ist der für eine Einführung verhältnismäßig reichhaltige Literaturnachweis¹, der organisch und übersichtlich geordnet in den Text aufgenommen wurde; ein Index der Sprachen und Autorennamen erleichtert überdies noch ein rasches Nachschlagen. Weit über die Hälfte der einschlägigen Literatur ist russisch, vielleicht ein Grund dafür, daß die westliche Altaistik nachhinkt. Mögen über die Einzelheiten die Linguisten urteilen, das Büchlein hält dennoch vollauf, was es verspricht. Es wird gewiß auch dem Ethnologen von Nutzen sein, der sich in der reichen Sprachwelt der zentralasiatischen Völker mit ihrer großen Literatur zurechtfinden möchte, ohne die kulturgeschichtlichen Fragen nicht gründlich erforscht werden können, man denke z. B. an die Epen und Mythen oder an das Problem der Herdenviehzucht.

DOMINIK SCHRÖDER.

¹ Der Autor konnte unmöglich unmittelbar die gesamte Literatur erreichen und war auch auf sekundäre Angaben angewiesen. Dadurch mag vielleicht die eine oder andere Unstimmigkeit unterlaufen sein. So erschien z. B. die Grammatik der Monguorsprache von DE SMEDT und MOSTAERT als Monograph VI (1945) der Monumenta Serica (Catholic University of Peking) (cf. p. 60).

Rock J. F. *The Na-khi Nāgā Cult and Related Ceremonies.* (Serie Orientale Roma, Vol. IV.) P. I: pp. I-XII + 1-384 in 4°. With Frontispiece Plate, Plates A-F, I-XXX. — Part II: pp. I-XXX + 385-808 in 4°. With Frontispiece Plate, Plates G-L, XXX-LVXIII. Roma 1952. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Price: each vol. L. 7.500.—.

Kaum ein Randvolk Westchinas ist ethnologisch so gut erfaßt wie die Nakhi, denen sich ihr Erforscher J. F. Rock unter günstigen persönlichen, fachlichen und materiellen Voraussetzungen viele Jahre an Ort und Stelle widmen konnte. Sein reiches Schrifttum enthält bereits eine ganze Reihe größerer religionskundlicher Arbeiten; aber gegen das vorliegende Nāgā-Werk erscheinen sie von beschränktem Umfange. Diese beiden Bände, die nur äußerlich zu trennen sind und eine geschlossene Einheit bilden, stellen ein großes Ritualkompendium dar. Inhaltlich umfassen sie drei Teile: eine allgemeine Einführung mit einem Vorwort von G. Tucci (P. I, pp. XI, 1-30), die große Nāgā-Zeremonie ³*Ssu 'ddü'gv* (pp. 31-624), die Reinigungszeremonie ³*Ch'ou'na'gv* (pp. 625-806).

Die Einführungskapitel skizzieren die religionsgeschichtliche Stellung der Nakhi — unter besonderer Berücksichtigung der bonistischen Grundlage — und den Nāgā-Kult im allgemeinen: die Eigenart der Nāgā, die Beziehungen zwischen Nāgā und Volk, die Herkunft des Namens, die Nakhi-Nāgā-Klone und ihre tibetischen Entsprechungen, die drei Typen der Nāgā-Zeremonien, die theriotropische Gestalt der Nāgā, die Nāgā-Dämonen, die tibetische Nāgā-Literatur, die Nakhi-Nāgā-Manuskripte, die mit dem Nāgā-Kult verbundenen Reinigungszeremonien. Ein Exkurs über das Schriftsystem der Nakhi und ein Verzeichnis der bedeutendsten Ritualschriften (pp. 25-30) beschließen die Einführung.

Der zweite Teil, die große Nāgā-Zeremonie, beginnt mit einer Übersicht über den Zeremonienverlauf (pp. 33-37); es folgen die Inhaltsangabe des Indexbuches der Riten (pp. 39-40), die Titel der Bücher, die bei den Zeremonien gesungen werden (pp. 41-42), die Beschreibung der erforderlichen Kultgeräte, Bilder, Örtlichkeiten usw. (pp. 43-69). Daran schließt sich der Hauptteil des Werkes, nämlich die Übersetzung der genannten Bücher (pp. 71-624). Jedem Buche ist ein eigenes Kapitel gewidmet; über jedem Kapitel steht in Symbolen der Titel mit Umschrift und englischer Übertragung. Der erste Abschnitt eines Kapitels bringt die Übersetzung des Textes (ohne das Nakhi-Original), und der zweite erklärt ihn in Form von durchlaufend nummerierten Anmerkungen.

Der dritte Teil, die Reinigungszeremonien, ist ähnlich aufgebaut wie der zweite: Verlauf des Ritus, Index, Bücherliste, Kultgeräte usw. (pp. 627-633). Auch hier bildet die Übersetzung der gesungenen Bücher das Kernstück (pp. 634-806). Die Reinigungszeremonien gehen zeitlich dem großen Nāgā-Ritus voraus und bannen vom Ort, den Personen und den Dingen alles Ekelhafte, Schmutzige und Schlechte, damit die Nāgā sich zur Feier einstellen und nicht aus Widerwillen fernbleiben.

Die vielen ausgezeichneten Bilder runden mit ihren ausführlichen Legenden das Verständnis der Texte ab. Sie scheinen nicht während der Handlungen selbst, sondern erst später aufgenommen worden zu sein, was ihnen zwar eine gewisse Steifheit, dafür aber um so größere Deutlichkeit verleiht. Vielleicht wäre auch eine Verbreitungskarte der Nakhi und der Bonreligion vorteilhaft gewesen.

Die meisterhafte Darstellung beruht auf einer — in der Feldforschung so seltenen — Verbindung schriftlicher Dokumente mit mündlicher Tradition. Ohne die mündliche Tradition wären die Nakhi-Manuskripte wertlos und nicht zu deuten. Dagegen bewahrt die schriftliche Fixierung wieder die Überlieferung vor allzu großer Entartung; eines sichert das andere. Diese Eigenart ist darin begründet, daß die sakrale Nakhi-Schrift — ihre profane Lautschrift ging im Laufe der Geschichte verloren — keine eigentliche Schrift ist, die in sich selbst einen objektiven Inhalt eindeutig festhält, wie etwa das Chinesische; sie besteht vielmehr nur aus mnemotechnischen Zeichen. Das schützte

zwar den Inhalt vor nicht Eingeweihten, machte aber die Schriftdeuter unentbehrlich. Erst die harmonische Zusammenarbeit mit ihnen vermittelte dem Verfasser die genauen Einzelheiten für die ausführliche Beschreibung eines so reichhaltigen Ritus.

Es ist selbstverständlich, daß ein so intensiver und ausgedehnter Kult wie der der Nāgā nicht isoliert bestehen kann, sondern in der ganzen Breite des vielschichtigen Volksglaubens verankert sein muß. Das beweisen schon der dritte Teil des Werkes über die Reinigungsriten und die beiden Kapitel über die Regenbitte und das Schlangengeleit (pp. 607-624). Ein großer Teil der Mythologie, der Göttergestalten, des Weltbildes, der religiös-sozialen Verhältnisse, des sonstigen Kultwesens und anderer Vorstellungen sind in den übersetzten Texten in bunter Fülle enthalten. Hinzu kommen noch die vielen wertvollen Erklärungen und Ergänzungen des Autors selbst in den 1048 Anmerkungen, so daß das ganze Werk über sein Thema hinaus sich nahezu zu einem Handbuch der Gesamtreigion der Nakhi auswächst. Die Anmerkungen erschließen außerdem durch ihre sprachlichen¹ und sachlichen Vergleiche eine reiche Fundgrube für die Erforschung der Religionen des übrigen Grenzlandes. Dadurch lassen sich sogar manche Erscheinungen der entfernten Kükunor-Völker ergänzen und verstehen², für die die Forschungsquellen nicht mehr so reichlich fließen wie für die Nakhi, welche ehemals mit diesen Stämmen die nördliche Heimat teilten; cf. pp. 2 ff. und „The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China“ (1947)³.

Besondere Bedeutung aber kommt dem Nāgā-Werk zu für die Aufhellung der Bonreligion. Zu ihrer Erforschung fehlten bisher teils zuverlässige Feldberichte, teils eindeutig vorbuddhistische Schriftdokumente. J. F. Rock ist mit G. Tucci der Auffassung (P. I, p. XI), daß die Nakhi-Religion wesentlich bonistisch ist. Ihre Schriften sind weitgehend vorbuddhistischen Ursprungs; vor allem reicht die Nāgā-Literatur zurück in das ursprüngliche tibetische Bontum und stammt nicht aus der heutigen degenerierten Schicht, die eine Mischung von Bonreligion und Buddhismus ist (p. 1). Sowohl die alte wie die jetzige Heimat der Nakhi war seit je eine Zufluchtsstätte der verfolgten Bonanhänger und geriet erst spät unter den Einfluß der Gelben Sekte (pp. 2 ff.). Es ist noch nicht entschieden, welche Bereiche der vorbuddhistischen Schichten der Bonreligion zuzuschreiben sind⁴; aber seit SCHIEFNER hat sich die Annahme durchgesetzt, daß die Bon einen eigenen Nāgā-Kult besitzen, der sich vom indischen und späteren lamaistischen Nāgā-Kult abhebt. J. F. Rock grenzt diesen Kult ein und weist in seiner Einführung auf dessen Eigenheiten hin. Somit ist zumindest in diesem Bereich für die Bonforscher ein umfangreiches Quellenmaterial erschlossen, das neben andern Veröffentlichungen des Autors (z. B. über den Gründer der Bonreligion) weiterer Verarbeitung harret.

Wenn J. F. Rock auch eine gewaltige Menge alter Schriften sichergestellt und davon einen großen Teil mit Hilfe der Nakhi-Priester übersetzt und gedeutet hat, so muß man doch bedauern, daß die jüngsten Ereignisse die Vollendung seines Lebenswerkes zu vereiteln drohen. Es leben nur noch wenige schriftkundige Männer, die im Zuge der jetzigen Entwicklung bald verschwunden sein werden, ohne Schüler zu hinterlassen. Man kann dem Verfasser nur wünschen, daß es ihm bald vergönnt sei, wieder ins Land der Nakhi zurückzukehren, um die gesamte Literatur zu entziffern. Einstweilen aber müssen wir das vorliegende Werk als einen Abschluß betrachten, der es der Fachwelt besonders schätzenswert macht.

DOMINIK SCHRÖDER.

¹ Der Verfasser beherrscht neben dem Nakhi noch das Chinesische und Tibetische. Besonders zu begrüßen ist die korrekte Terminologie mit der Originalwiedergabe in chinesischen und tibetischen Zeichen.

² Hier sei beispielsweise auf die Parallelen zur Tujenreligion hingewiesen, etwa beim Weihrauchopfer, Lebensbaum, Glückspfeil, Mittelburg-Maṇḍala mit den Nāgā-Urnen, Dämonenbann usw.; cf. Anthropos 47. 1952. pp. 202-259.

³ Cf. Anthropos 47. 1952. pp. 1061-1062.

⁴ Einen ersten, großangelegten Versuch der Analyse vorbuddhistischer Bonquellen machte H. HOFFMANN: Quellen zur Geschichte der tibetischen Bonreligion. Mainz 1950. Die Kritik ist sich jedoch nicht einig in der Beurteilung der versuchten Abgrenzung; cf. z. B. R. STEIN, Journal Asiatique 240. 1952. pp. 97-104, der das von HOFFMANN erfaßte Bontum nur ganz allgemein als nichtbuddhistische tibetische Religionsform anerkennt.

Westermann **Diedrich**. *Geschichte Afrikas*. Staatenbildungen südlich der Sahara. XII + 492 pp. in 8°. Mit 58 Abb. und 20 Kartenskizzen. Köln 1952. GREVEN-Verlag. Preis: DM 41.—.

Unser bedeutendster Kenner afrikanischer Sprachen hat hier mit der ihm eigenen Meisterschaft der Darstellung einen Abriß der Geschichte staatenbildender Völker südlich der Sahara gegeben. Vom ethnologischen Standpunkt aus muß man ein solches Unternehmen schon an sich rückhaltlos begrüßen; die wirklich vorzügliche Beherrschung des reichen Stoffes durch den Verfasser gestaltet die Freude über das Erscheinen eines solchen Werkes nur noch nachdrücklicher. Das Buch hatte das Geschick vieler wissenschaftlicher Werke, die im letzten Krieg entstanden sind und fast fertiggestellt wurden. Nach der Zerstörung zweier Sätze im Bombenkrieg hat erst das Jahr 1952 das Erscheinen dank der begrüßenswerten Initiative des Verlages GREVEN möglich gemacht. Dadurch aber konnte offensichtlich noch manches Jüngsterschienene mit berücksichtigt werden. WESTERMANN stand auch die unübertreffliche Kenntnis B. STRUCKS zur Verfügung und die erstaunliche Exaktheit, mit der das weitgebreitete Tatsachenmaterial von WESTERMANN vorgelegt wird — bei einem hauptamtlich als Linguist tätigen Gelehrten ist das keineswegs eine Selbstverständlichkeit —, dürfte dieser idealen Zusammenarbeit mit zu verdanken sein. So kann sich auch die kritische Stellungnahme auf relativ wenige, zudem meist nebensächliche Punkte beschränken.

Bei den stark auf den Sudan gerichteten Interessen des Autors und bei dem höheren Grad der Geschichtlichkeit dieses Raumes erscheint es verständlich, daß die sudanischen Reiche doppelt so umfangreich vertreten sind als das übrige Afrika. Trotzdem bedauert man, daß z. B. die Reiche der rhodesischen Kultursphäre im mittleren Bantugebiet, die in viel höherem Grad afrikanischen Charakter tragen, gegenüber den stark „weißafrikanisch“ bestimmten Sudanstaaten so unverhältnismäßig kurz weggekommen sind.

Die Darstellung geschichtlicher Tatsachen bewegt sich im allgemeinen ganz im Rahmen der in europäischen und arabischen Schriftquellen — sie sind ja bescheiden genug — sowie in den Traditionen der Eingeborenen (nach diesen selbst oder nach den Niederschriften des Europäers) gesammelten Angaben über Könige, Wanderungen, Kriege usw.

Der vom Verfasser selbst bedauerte Mangel an lebendigen Schilderungen des kulturellen Hintergrundes dieser Dynastiekämpfe, Kriege und Häuptlingsporträts sucht er durch eine in den einzelnen Abschnitten immer wieder aufgenommene Skizze der Staatsstruktur, der Hofsitten usw. zu beheben. Das ist auch in einer Reihe von Kapiteln besonders gut geglückt. Dem Ethnologen begegnen sogar da und dort Dinge, die aus entlegenen — leider nicht immer namhaft gemachten — Quellen geschöpft und für ihn in diesem Zusammenhang von neuartiger Wirkung sind. Vielleicht hätte aber eine noch eingehendere Berücksichtigung der Kulturgeschichte der Völker zu dieser Belehrung und Vertiefung der Haupt- und Staatsaktionen noch beitragen können. Wirklich zu beklagen ist, daß der Verfasser die prähistorischen Grundlagen kaum irgendwo erörtert. Das Neolithikum des Sudan sowohl, das gerade im Bereich der Sahelstaaten immer stärker hervortritt, als auch das Nordostafrikas und die im Osten entscheidenden jungpaläolithischen Strata nichtnegroider Völker sind für das Verständnis der Völker- und Rassendynamik unerlässlich.

In einem einleitenden Teil gibt WESTERMANN eine als „die Grundlagen“ bezeichnete Skizze der kulturhistorischen Verhältnisse, der wichtigsten Züge von Gesellschaft, Wirtschaft und Religion, wobei die Charakterisierung des sakralen Königtums sehr gut geglückt ist, die Würdigung von Mythos, Religion und Kunst aber wohl doch nicht dem Gegenstand gerecht wird. Allein schon, wenn man die großartigen mythischen und religiösen Gestaltungen der Dogon und Bambara, wie sie neuesten G. DIETERLEN und M. GRIAULE bekanntmachten, nacherlebt, versteht man nicht den Satz: „Im ganzen ist zu sagen, daß das religiöse Leben zwar üppig gewuchert, aber keine nennenswerten Leistungen hervorgebracht hat“ (p. 13). Wir stehen allerdings ganz offenbar erst jetzt an der Eröffnung einer afrikanischen Geisteswelt, die gleichläufig dem sakralen

Königtum, den Städtebildungen, der hochentwickelten Gewerblichkeit hinüberführt in die archaischen Kulturen des Mittelmeers und Orients, aber doch wieder echt afrikanisch ist.

In den grundlegenden kulturhistorischen Auffassungen stimmt der Verfasser mit dem Referenten absolut überein, etwa in der Ablehnung einer gesonderten „atlantischen Kultur“ im Sinne von LEO FROBENIUS, die überseeisch eingewandert sein soll, weiter in der Überzeugung, die FROBENIUS erstmalig äußert, daß die beiden Hauptwege, welche die jüngeren Großstaatkulturen in Afrika genommen haben („neusudanische“ und „rhodesische“ Kulturen), trotz chronologischer und typologischer Unterschiede der hier geeint wandernden „Elemente“ irgendwie und irgendwo in einer gemeinsamen Ausgangsstraße wurzeln — sei es nun auf afrikanischem, sei es noch auf außer-afrikanischem Boden. Gerade die von WESTERMANN bei allen Gruppen immer wiederholten Züge der Staatsstruktur, des Hofzeremonials, zeigen, daß alle diese Staaten, auf beiden Achsen, ein gemeinsames kulturelles Fundament besitzen, das sich trotz aller Neuerungen und Kulturverluste durch Jahrhunderte, ja wohl Jahrtausende nie entscheidend verändert hat.

Im einzelnen folgt das Werk den Staatenbildungen in geographischer Ordnung, vom West- über den Mittel- zum Ostsudan, die Staaten Oberguineas eingeschlossen. Dann schreitet die Darstellung über die Nahtstelle zwischen nördlicher und südlicher Staatenachse in den Hima-Staaten und über die mehr ephemeren Staaten Ostafrikas zur Würdigung der interessanten Staaten des mütterrechtlichen Bantugebietes, aber unter Einschluß Monomotapas, vor. Als Abschluß folgt die außerhalb des Großstaatkomplexes sich vollziehende Geschichte der stark hirtenkulturell durchgesetzten Völker Südost- und Südafrikas (S. O. Bantu, Herero, Hottentotten).

Ein glücklicher Versuch, den Ablauf der oft notgedrungen trockenen Aufzählung kleiner Dynastienreihen aufzulockern, ist allerdings — wohl des Raumes wegen — nicht konsequent durchgeführt: in Petit beigegebene Auszüge aus wichtigen Quellen oder Reiseschilderungen mit den Begegnungen von Europäern und afrikanischen Fürsten (z. B. aus der Kano-Chronik, aus der Geschichte AKIGAS über die Tiv, aus JOHNSONS Geschichte der Yoruba, BOWDICH bei den Aschanti, SCHWEINFURTH bei Munza usw.).

Die Wiedergabe der Geschichte westsudanischer Staaten — von Sundjata bis Samori! — gipfelt natürlich in einigen der großartigsten Gestalten afrikanischer Geschichte, in Mansa Musa von Mali oder Soni Ali und Askia Mohamed Ture von Songhai; die beiden letztgenannten repräsentieren ja zwei Dynastien und gleichzeitig zwei Völkstümer (Berber und Mande) über den eigentlichen Songhai. Begrüßenswert ist die Übernahme von MACKLINS Bericht über die wenig bekannten Nyumi-Könige vom Gambia (p. 86 f.), weiter die ausführlichere Darstellung des transsaharischen Handels, da BOVILLS klassisches Buch nicht in jeder Bibliothek zu finden ist. Zu der Schilderung der Handelsemporien Timbuktu, Djenne usw. siehe jetzt noch das allerdings mehr soziologisch gerichtete Werk von H. MINER (*The Primitive City of Timbuctoo*. New Jersey 1953).

Bezüglich der Hausa werden die früher von WESTERMANN publizierten Auffassungen wiederholt. Er lehnt den Ausdruck „Volk im Werden“ ab (p. 136) und sieht in ihnen schon ein Volk im Vollsinn. Leider werden keine Berichte über die Ausgrabungen am Tschad (LEBEUF!) gegeben und das Problem der Sao nur am Rande erwähnt. (Im übrigen dürfte auch der vom Kano-Chronisten erwähnte schwarze Riesenheld Barbusche, der wohl zu dem autochthonen Schmiedevolk der Maguzawa gehört, mit den Sao zusammenhängen.)

Weniger geglückt scheint mir die Darstellung der Mangbetu- und Zandeherrschaften am Uelle, wo z. B. der außerordentlich komplizierte Aufbau des Mangbetu-Akkulturationsgebietes nicht deutlich hervortritt. Im Gegensatz dazu erscheint die Dynamik im Voltabogen, namentlich die Rolle der Dagomba (wohl hauptsächlich nach Tamakloe), in besonderer Deutlichkeit, wobei wir berücksichtigen müssen, daß die geschichtlichen Vorgänge an sich hier sehr wenig durchsichtig sind. Warum aber Nupe zusammen mit Mossi-Dagomba-Gurma-Borgu behandelt wird, ist schwer zu verstehen, da es ja entschieden den zentralsudanischen Staaten und Yoruba zugewandt erscheint.

Sehr ausführlich ist die Schilderung der Akan-Geschichte, wobei nur der Außenposten Agni-Baule etwas zu kurz kommt. Eine wünschenswerte Auseinandersetzung mit den Arbeiten von EVA MEYEROWITZ, vor allem mit ihrem letzten, die Geschichte behandelnden Werk, fehlt noch. Dahomey, Yoruba (nach JOHNSON), Benin (vor allem nach EGHAREVBA, DAPPER usw.) sind gut vertreten.

Abessinien nimmt natürlich einen besonders großen Raum ein und bei den Niloten die Schilluk. Die an sich sehr geglückte Darstellung der Herrschaftsgebilde im Zwischenseengebiet ruft mancherlei Fragen wach. Daß ihre Konstituierung nur 400-600 Jahre zurückliegt und ganz auf die jetzigen hirtenkriegerischen Hima-Hinda-Tussi zurückgeht, ist wenig wahrscheinlich. Alles deutet darauf hin, daß nicht die auch von WESTERMANN als wenig staatenbildend angesehenen Othamiten oder Niloten (im heutigen Sinn) dafür verantwortlich sind, sondern ein anderes einstweilen noch nicht klar erkennbares Element mit neusudanischer oder besser rhodesischer Kulturprägung. WESTERMANN setzt die Tussi-Hima sowohl mit den Othamiten als auch mit den Niloten (vom Schilluk-Dinka-Typ) gleich. Er behauptet sogar, daß die Tussi-Hima den Schilluk oder Dinka ähnlicher sähen als den Galla. Ich glaube, daß das nur für stärker vernegerte Tussi zutrifft, niemals aber für reinrassige.

Die kulturhistorische Situation läßt etwas erkennen, wofür die nackten Daten der Staatengeschichte keinen Anhalt zu geben scheinen: die Hima-Hirten hatten sich eines gemachten Bettes bedient, sie benutzten offenbar Staatengebilde typisch „erythräischer“ Bildung, die von Negriden im Raum von Kitara bis Unyamwezi geschaffen wurden, wohl unter Einflüssen hochkulturell bestimmter Völker jungsudanisch-rhodesischer Art. Denken könnte man bei den letztgenannten, je nachdem, ob dieser Einfluß von N. oder S. herkam, an die neolithischen Kulturen Kenyas, die anscheinend die Traditionen des prädynastischen Ägypten fortführten, bis in die Jahrhunderte nach Christi Geburt (etwa Gumbakultur, nach LEAKEY usw.), aber auch an die sog. „Simbabwe“-Kultur, die ja schon SCHEBESTA mit Erfolg mit dem Uganda-Reich verglich. Rezentere sind die Beziehungen der Zwischenseestaaten zu den Luba-Lunda-Reichen. Aber auch hier können nicht die Hima-Tussi die eigentlichen Mittler sein. Warum finden wir die Fanany-Idee sowohl im Zwischenseengebiet als auch im Luba-Lunda-Reich, warum die Mondbezüge sowohl hier wie in Monomotapa? Das alles sind Dinge, die ebenso wenig etwas mit othamitischen Hirtenkriegern zu tun haben wie die enge Bindung an die Feldfrüchte im Ritual oder an die Schmiedekunst. Die Hima haben offensichtlich alle diese Dinge von jenen negriden Großstaaten übernommen, die M. SCHMIDL in ihrer bekannten Arbeit als die Reiche der Mondkönige herauschälte. Es ist wahrscheinlich, daß eine ältere „nilotische“ Kultur hochkulturellen Gepräges vom Nilland bis tief nach Ostafrika hinein, vielleicht sogar bis Monomotapa, reichte (zusammen mit einer entwickelten Terrassenkultur). Nur die hypothetische Annahme eines solchen Stratum erklärt einigermaßen die Kulturzusammenhänge. Das flache Bild dynastischer Traditionen läßt allerdings diese Perspektive nur insofern erkennen, als gerade die Erzählungen von den frühen Herrschern schon fast mythischer Art deren besondere Gestaltung, ihre Bindung an Feldfrüchte, Mondritualien usw. anzudeuten scheinen. Wenn beim Fest des „Erschießens der Nationen“ (*unyoro*) der König bei Neumond angesprochen wird: „Du hast den Mond überlebt“, so sieht das aus, als ob sich hier der Triumph der Hima-Hirten über die früheren Herrscher der „montes lunae“ ausdrücke.

Die Besprechung der rhodesischen Großstaaten im Bereich der mutterrechtlichen Bantu wird eingeleitet durch einen Exkurs über die geschichtlich weniger bedeutsamen Stämme des zentralen Sudan und der sudanischen Gruppen, die in Urwald vordrängen. Hier hätte ausführlicher der Wanderungen der Mongo-Nkundustämme gedacht werden müssen, die in mehreren Wellen den großen Kongo-Bogen besetzt und im Westteil (Nkundu) noch deutlich Großstaatbildungen und viel Kulturgut des Sudan mitbrachten. Lediglich der Spezialfall der Djala-Herrschaft bei den Dia wird (offenbar nach VER-COURT) erwähnt.

Sehr ausführlich und klar ist die Schilderung des Kongo-Reiches, wobei JHLÈS Arbeit eine gute Grundlage bot. Jedoch den Shona-Reichen (Monomotapa, „Simbabwe“)

wird die sehr kurze Darstellung nicht gerecht. Die Rolle der Rozwi und Lemba tritt nicht hervor, und selbst die Beziehungen zur Küste werden trotz guter portugiesischer Quellen kaum berührt. Es ist nach CATON THOMPSONS wichtigem archaeologischem Befund (der nicht erwähnt wird) sicher, daß die Ruinen — zum Teil wenigstens — älter sind als das 14. Jahrhundert und bis ins 9. Jahrhundert zurückreichen. Nach den neuesten Radio-Carbon-Daten, die aus dem Holz von Drainagen in den Ruinen gewonnen sind, müssen wir sogar noch bis mindestens ins 7. Jahrhundert zurückgehen (GOODWIN).

Schon bei den Ausführungen über die Wanderungen der Völker im nordöstlichen Kongo, die vor allem auf den Angaben von MOELLER beruhen, wird man sich bewußt, daß die sich selten stützenden einheimischen Wandertraditionen recht oft in die Irre führen können. Das gilt auch für ähnliche Überlieferungen im Südost-Bantu-Gebiet, vor allem dann, wenn sie von einheimischen Historikern verwendet werden (HENDERSON SOGA). In den Daten der Landnahme durch die Südost-Bantu, so wie sie uns vorgetragen werden, erscheinen Ungereimtheiten, die wohl nur durch die Verwendung der sehr zweifelhaften Lala-Mbo-Theorie zu erklären sind. Alle historischen Eingeborenen-Thesen leiden an einer beträchtlichen Überbewertung jüngster, aber auch ältester (mythischer) Dynastien und Staatsaktionen, während das Dazwischen nur beschränkte Beachtung findet.

Im allgemeinen kann man die Darstellung sowohl der Nguni-Geschichte wie die der Sotho-Cwana und der Hottentotten-Herero als recht geglückt ansehen.

Das Werk WESTERMANNs ist eine unentbehrliche Hilfe für den Ethnologen, aber überhaupt auch für alle, die sich dem schwarzen Erdteil und seinen Bewohnern verschrieben haben, sei es als Gelehrte, sei es als Nutznießer ihrer Gaben im Land oder als Verwaltungsbeamter. Aber über dies hinaus zeigt es ein warmes Verständnis für den Menschen schlechthin, das nicht wankelmütig wird durch die mancherlei schwarzen Blätter, die auch dieses Buch des kämpfenden, suchenden und irrenden Menschen durchsetzen. In der Schlichtheit und Klarheit der Darstellung liegt eine Garantie, daß es auch von Fremdsprachigen gelesen werden dürfte.

Für eine zu erhoffende spätere Auflage wäre zu wünschen, daß den zum Teil sehr schönen und interessanten Bildbeigaben Quellennachweise zugefügt würden. Ein Wort der Anerkennung auch für die von O. KÖHLER angefertigten, sehr instruktiven und zuverlässigen Karten, die mit der Verwendung von Kreisen und Kreissegmenten für die Staatsbildungen die Schwierigkeiten, welche sich aus der Unmöglichkeit, genaue Grenzen zu zeichnen, ergeben, glücklich überwinden.

H. BAUMANN.

Drague Georges. *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc.* Confréries et Zaouïas. (Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, II.) 332 pp. in 8°. Avec 8 tableaux et 2 cartes. Paris s. a. [1952]. J. PEYRONNET et C^{ie}. Prix : frs. 800.—.

Le premier fascicule des « Cahiers de l'Afrique et de l'Asie » avait été consacré à des études sociologiques sur le Maroc (voir le compte rendu *Anthropos* 47. 1952. pp. 324-325) ; le deuxième traite de l'histoire religieuse du même pays, au cours de laquelle les confréries islamiques et leurs centres, les Zaouïas, ont joué un rôle extrêmement important, surtout à partir du XVI^e siècle. (Dans une annexe [pp. 279-288] on trouve un exposé succinct sur l'organisation des confréries religieuses dans l'Islam, fort utile pour les non-spécialistes.) Jusqu'ici, les études concernant ces organisations de l'Islam maghrébin avaient puisé leur documentation en Algérie surtout, en omettant presque complètement le Maroc. M. DRAGUE, qui a fait des recherches au Maroc pendant un quart de siècle, et utilisé de nombreuses sources imprimées et manuscrites, était à même de combler cette lacune.

Dans la première partie (pp. 9-124), l'auteur donne une vue générale de l'histoire religieuse du Maroc, histoire très mouvementée du fait des différentes tendances hérétiques, schismatiques et orthodoxes qui s'y sont livrés bataille depuis les premiers siècles

de l'Islam et qui eurent une forte influence sur l'avènement et le déclin des dynasties qui se succédèrent. Ce qui est surtout intéressant à constater, c'est l'union de tendances religieuses (soufistes, maraboutiques, chérifiennes) aux mouvements de caractère nettement berbère, l'interpénétration de l'histoire des confréries et de celle des tribus. Des confréries nouvelles ont encore pris naissance aux XVIII^e et XIX^e siècles, et certaines d'entre elles ont opposé une résistance farouche à la pénétration européenne. Cependant, il ne faut pas accuser toutes les confréries de xénophobie ; en fait, leur attitude envers le protectorat français a été très différente (voir surtout pp. 105-108). — La deuxième partie du livre (pp. 125-273) contient six monographies de Zaouïas et de confréries, dont une partie existent encore et d'autres se sont éteintes.

Ces recherches sont fort précieuses, surtout du fait que les confréries sont maintenant en déclin. L'unification du pays, conséquence de la pénétration française, a fortifié l'influence de l'Islam orthodoxe citadin. Celui-ci, influencé par les tendances réformistes de l'Islam oriental, est hostile aux croyances et pratiques des confréries, dont l'orthodoxie est souvent suspecte (voir surtout pp. 110-115). Cependant, il n'est ni probable ni désirable (du point de vue de la puissance protectrice) que ces organisations, si caractéristiques pour l'Islam maghrébin, disparaissent sous peu. Le mérite du livre de M. DRAGUE est précisément de mettre en garde contre des généralisations excessives, de faire comprendre et juger chacune de ces confréries marocaines en elle-même.

On regrettera un certain nombre de fautes d'impression. Les deux premiers chapitres (pp. 9-19) sont un peu sommaires ; mais on peut supposer que l'auteur l'a fait intentionnellement, parce qu'il s'agit de sujets déjà souvent traités. Il a réservé la plus grande part à l'exposé détaillé des matières dont il possède une connaissance extraordinairement riche et qui donnent à son livre sa haute valeur spécifique.

JOSEPH HENNINGER.

Naissance du prolétariat marocain. Enquête collective exécutée de 1948 à 1950. (Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, III.) 291 pp. in 8°. Avec 61 planches (tableaux et cartes) sur 26 feuilles. Paris s. a. [1951]. PEYRONNET et C^{ie}. Prix : frs. 1200.—.

Dans le premier volume des « Cahiers de l'Afrique et de l'Asie » (voir *Anthropos* 47. 1952. pp. 324-325), certains aspects particuliers de l'évolution sociale du Maroc avaient été envisagés ; le présent volume, le troisième de la même série, traite le problème capital de cette évolution : l'émigration vers les villes, qui a pour résultat la formation d'un prolétariat. Pour se convaincre du soin apporté à cette étude, il suffit de jeter un coup d'œil à la page 1 où sont énumérés les collaborateurs ayant participé aux enquêtes respectives de 1948 à 1950 et les auteurs des travaux inédits, classés à la bibliothèque du Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane, qui ont été utilisés dans le même but. Les enquêtes ont eu lieu, d'une part dans les territoires ruraux qui sont le point de départ de l'émigration, d'autre part dans les villes où elle aboutit. Le volume est construit sur le même plan. I. L'émigration dans les tribus (la « civilisation » des émigrants ruraux et pasteurs, description de l'émigration tribale, les causes de l'émigration, mécanisme et effets de l'émigration temporaire) (pp. 16-130). II. Le prolétariat marocain dans les villes du nord (les agglomérations prolétariennes, l'habitat, les travailleurs marocains au service de l'économie européenne, vie économique et sociale du prolétariat, conclusions) (pp. 130-264).

M. ROBERT MONTAGNE, qui a dirigé l'enquête, s'est chargé également du travail de coordonner ces matériaux riches et disparates et de rédiger un texte clair et agréable à lire. De nombreux tableaux et cartes, la plupart en couleurs, donnent à la matière statistique, souvent aride, une forme vivante et expressive. M. MONTAGNE avertit franchement le lecteur qu'il est extrêmement difficile, malgré toute la diligence des enquêteurs, d'établir des chiffres exacts (pp. 46-48), et ses conclusions sont bien pondérées et for-

mulées avec la plus grande prudence. Il se méfie des explications simplistes qui attribuent le mouvement de migration, par exemple, à l'influence européenne, au surpeuplement ou au dessèchement progressif du pays (pp. 81-94). En réalité, le mouvement des populations du sud vers le nord a toujours existé dans l'histoire du Maroc (pp. 82-85), mais il a pris une ampleur inouïe depuis 1907 ; en 45 ans, il y a eu près d'un million de déracinés venus des tribus (p. 13) ; il y a maintenant, dans les villes de la côte, une concentration de 700 000 néo-citadins d'origine rurale ou pastorale (p. 259). La publication présente est une contribution précieuse à l'étude de cette population, étude de caractère éminemment pratique, parce que les tendances et les capacités de cette société nouvelle décideront peut-être de l'avenir du pays (cf. p. 6).

JOSEPH HENNINGER.

Proceedings of the Pan-African Congress on Prehistory, 1947. Ed. by L. S. B. LEAKEY, ass. by SONIA COLE. VIII + 240 pp. in 8°. With 19 fig., 10 pl., 2 tables and 3 maps. Oxford 1952. BASIL BLACKWELL. Price : 35 shillings.

Die Themen, die man anlässlich des Nairobi-Kongresses behandelt hat, wurden nach drei Gesichtspunkten zusammengestellt ; sie betreffen Geologie, allgemeine Paläontologie und Klimatologie, Paläanthropologie und Urgeschichte. Für das Studium der afrikanischen Steinzeit ist die Zusammenschau dieser drei großen Fachgruppen eine unerläßliche Voraussetzung, da die erdgeschichtliche Chronologie zu den wichtigsten Elementen für die historische Durchdringung der Steinzeitgeschichte gehört. Nairobi war auch der erste internationale Kongreß, der einem ganz bestimmten Fragenkreis gewidmet war, von dem die terminologische Klarstellung den Mittelpunkt der Diskussionen darstellte. Darüber ist seit 1947 schon mehrfach in der Literatur gesprochen worden, und die damals gefaßten Beschlüsse wurden auch schon in verschiedenen Publikationen praktisch angewendet, so daß über Einzelheiten hier nicht mehr genauer berichtet werden muß. Nairobi hat konkret gezeigt, wie wichtig derartige methodisch aufgebaute Kongresse sind und wie wertvoll die daraus entstehenden Anregungen und Neuorientierungen sein können. Für alle anderen urgeschichtlichen Kongresse jedenfalls ein höchst nachahmenswertes Beispiel, dem man allerdings bei dem zweiten panafrikanischen Kongreß in Algier nicht mehr ganz gefolgt zu sein scheint. Der Bericht bringt eine Reihe von wichtigen Veröffentlichungen, die für eine Gesamtschau der afrikanischen Steinzeit unerläßlich sind. L. S. B. LEAKEY hat sich um die Veranstaltung des Kongresses und die Herausgabe des schön ausgestatteten Buches bleibende Verdienste erworben, zu denen wir ihm nur aufrichtig gratulieren können. Im einzelnen kann auf die zahlreichen Referate nicht näher eingegangen werden ; für den Fachmann sind sie unentbehrlich.

RICHARD PITTIONI, Wien.

Birket-Smith Kaj. *The Chugach Eskimo.* (Nationalmuseets Skrifter. Ethnografisk Række, VI.) IX + 261 pp. in 4°. With 41 fig. and 1 map. København 1953. Nationalmuseets Publikationsfond. Price : Kr. 35.—.

Das Material der vorliegenden Monographie haben BIRKET-SMITH und FREDERICA DE LAGUNA auf der ersten Dänisch-Amerikanischen Alaska-Expedition (1933) unter den Chugach-Eskimo gesammelt. Die Einleitung (pp. 1-6) berichtet kurz von dieser Forschungsreise und kennzeichnet die Gewährsleute, auf deren Aussagen der Verfasser fast ausschließlich angewiesen war, weil die Chugach-Kultur schon so weit erloschen ist, daß unmittelbare Feldbeobachtungen nahezu unmöglich sind. Somit ist der erste Teil des Buches (pp. 7-176) — abgesehen von der Beschreibung des Lebensraumes und seiner Bevölkerung (pp. 7-22) — eine ethnographische Rekonstruktion, die trotz der sprach-

lichen und zahlenmäßigen Begrenztheit der Gewährsleute eine wirklich reiche Ausbeute der materiellen und geistigen Kulturbereiche, besonders der Mythen, darstellt. Obwohl sich der Verfasser der mangelnden Kontrollmöglichkeit und vielleicht einzelner Unstimmigkeiten bewußt ist, hält er doch das allgemeine Bild dieser Rekonstruktion für ziemlich zuverlässig, da die Elemente dieser Kultur so eng mit den besser bekannten Kodiak-Elementen verwandt sind (p. 6).

Im zweiten Teil (pp. 177-234) untersucht er die 278 herausgearbeiteten Kultur-elemente auf ihre Zugehörigkeit zu den verschiedenen Kulturschichten der Eskimo. Damit ist praktisch das ganze Material bearbeitet, unter Ausschluß der Mythologie, die einer späteren Studie vorbehalten bleiben soll (p. 228). Darauf folgt die Charakteristik der kulturellen Gesamtstruktur in ihrer Stellung im Ganzen der arktischen und subarktischen Gebiete, die BIRKET-SMITH mit den Worten zusammenfaßt: „The general outcome of our research must be that the culture of the Chugach, and probably to some extent of the Pacific Eskimo as a whole, is essentially an Eskimo culture based upon both Paleo- and Neo-Eskimo foundations, with some archaic and a few local or at least South Alaskan traits, but highly modified by foreign influences, some of which spread from the interior of Alaska and others directly from Asia, while the majority was derived from the Northwest Coast of America“ (p. 234).

Zwei Ergänzungen bieten noch linguistisches Material (Phonetik, Wortliste, Grammatikalisches) und eine Liste der Pflanzen, die JOHS. GRÖNTVED und ERIC HULTÉN bestimmt haben.

DOMINIK SCHRÖDER.

Nimuendajú Curt. *The Tukuna*. Ed. by ROBERT H. LOWIE. Transl. by WILLIAM D. HOENTHAL. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 45.) X + 209 pp. in 8°. With 13 fig. and 18 pl. Berkeley and Los Angeles 1952. University of California Press. Price: \$ 3.50.

CURT NIMUENDAJÚ, der sich während mehrerer Jahrzehnte der Erforschung brasilianischer Eingeborener gewidmet hat, starb 1945 in einem Dorfe der Tukuna, die er 1929 kurz besucht und bei denen er 1941 und 1942 insgesamt etwas weniger als ein Jahr verbracht hatte. Die Tukuna leben verstreut im Grenzgebiet von Brasilien, Kolumbien und Peru. NIMUENDAJÚ sieht sie im Gegensatz zu anderen Forschern als sprachlich isolierten Stamm an.

Das Werk stellt die erste umfassende Studie über die Tukuna (auch Tikuna) dar und bietet eine anschauliche und in mancher Hinsicht aufschlußreiche Darstellung der Stammeskultur. Leider war es NIMUENDAJÚ nicht mehr vergönnt, einer Anzahl bestimmter Fragen, die sich ihm aufdrängten, weiter nachzugehen. Daraus erklären sich einige Schwächen, vornehmlich die ungleichmäßige Behandlung verschiedener Kulturbereiche.

Während die einleitenden Kapitel über die Sachkultur einen fast ausschließlich ethnographischen Charakter tragen — wobei zuweilen hervorragende Arbeit geleistet wird, wie beispielsweise bei der Beschreibung der Herstellungstechnik des Blasrohres (p. 27 f.), des Curare (p. 29 f.) und der Getränke (p. 33 f.) —, gewinnt das Buch in den letzten Abschnitten zunehmend an weiterem Interesse und an Lebendigkeit, vor allem bei der Behandlung der gesellschaftlichen Einrichtungen und der Religion. Neben der recht ausführlichen Schilderung der Mädchenweihen (pp. 73-92) ist außerdem die reichhaltige Mythensammlung als besonders wertvoll zu erwähnen.

Den Versuch, charakteristische Züge der materiellen Kultur in ihrer Verbindung mit sozialen Einrichtungen und mit Elementen des geistigen Lebens herauszustellen, unternimmt der Verfasser nur an wenigen Stellen und ohne weiter auf die entsprechenden Probleme einzugehen. Dafür aber wird dem Leser der Schlüssel zum Ver-

ständnis der Weltanschauung der Tukuna ohne viel theoretisches Beiwerk durch eine meisterhafte Erklärung des Zauberes, des Geisterglaubens und des Seelenbegriffs in die Hand gegeben. Auf Grund seiner Kenntnis indianischer Psyche gelingt es dem Autor vortrefflich — und ohne es sich zur besonderen Aufgabe zu machen —, die Vorstellungswelt der Tukuna als eine Einheit zu zeigen, in der die Begriffe des Natürlichen und des Übernatürlichen unauflöslich verschmolzen sind.

In der Stammesreligion tritt als einzigartige Persönlichkeit die Göttin *ta-ë'* hervor, mit der die Menschen weder durch Gebete und Opfer noch sonstwie in Verbindung treten, die aber dennoch als Bestraferin der Sünder mit dem Schicksal schuldiger Seelen verknüpft ist. Dreierlei ist es, was *ta-ë'* als Frevel ahndet: Inzest, Kindermord bzw. Abtreibung und Mord durch bösen Zauber. Diese Taten sind deshalb verbrecherisch, weil sie nach Ansicht der Tukuna nicht nur den Einzelnen, sondern die ganze Menschheit ins Verderben stürzen. Die Seele des Verbrechers wird in viele Stücke zerrissen oder auf andere Weise zerstört. — Neben der Göttin *ta-ë'*, die als ewige, unsterbliche Himmelsbewohnerin angesehen wird, aber nicht allwissend und auch nicht allmächtig ist und ebensowenig als Schöpferin der Welt gilt, spielt in der Tukuna-Religion und in der gesamten Mythologie das Zwillingspaar *dyoi'* und *epi* als Schöpfer der Menschheit (wenigstens der beiden Stammeshälften) und als Begründer der Tukuna-Kultur eine hervorragende Rolle. Mit der Person *dyoi's* hängen auch die ab und zu unter den Tukuna auftretenden messianistischen Bewegungen zusammen (pp. 114-115, 137 et passim).

Angaben über die Auswirkungen des Kontaktes mit stammesfremden Bevölkerungselementen, insbesondere Brasilianern portugiesischer Herkunft, auf Lebensweise und Daseinsbedingungen der Tukuna sind an zahlreichen Stellen in den Text eingestreut. Es fehlt dabei nicht an guten Beispielen, die, aus eigener Erfahrung gewonnen, die Problematik der Akkulturation schlagartig erhellen und vom ethnologischen Einfühlungsvermögen des Verfassers auch in dieser Hinsicht erneut Zeugnis ablegen. Gerade deshalb ist es schade, daß er sich nicht an die Aufgabe herangemacht hat, den Vorgang des Kulturwandels systematisch zu untersuchen. Immerhin deutet er an, daß, während alle ehemaligen Nachbarstämme längst ausgestorben sind, die Tukuna sich deshalb bis auf den heutigen Tag als zahlreiche Bevölkerungsgruppe (etwa 3000 Seelen) und in ihrer Eigenart haben erhalten können, weil sie bestimmte Bereiche ihrer Kultur gegen tieferen Wandel zu schützen wußten und Neuerungen nur in Dingen utilitären Charakters, vornehmlich in Fragen der Technik und der Wirtschaft, positiv gegenüberstehen. Abgesehen vom Genuß des Zuckerrohrschnapses, der zersetzend auf die Indianer wirkt, verraten alle oder fast alle von den Weißen übernommenen Kultur-elemente den praktischen Sinn der Tukuna; so das Moskitonetz (das den gesamten Hausbau beeinflußt hat) und die Kleidung, diese ebenfalls als Schutz gegen die Moskiten, das Boot der Brasilianer, die Bereitung des Maniokmehls, sowie Eisenwerkzeuge, Feuerwaffen, Nähmaschine und dergleichen. Demgegenüber enthält die Sprache kaum zwei Dutzend Wörter aus dem Portugiesischen und hat sich grammatisch überhaupt nicht verändert. Die eigentlichen Widerstandssphären der Kultur aber sind der Zeremonialismus, vor allem die komplizierten Jugendweihen, und das gesamte Religionssystem, das trotz vieljähriger Missionierung wenig beeinflußt worden ist, und — vielleicht als Wichtigstes — die noch streng eingehaltene Exogamie der Stammeshälften (p. 53 et passim).

Trotzdem scheint der Kulturwandel in stetem, wenn auch langsamem Gange vorwärtszuschreiten, und dies im Zusammenhang mit der sozialen und wirtschaftlichen Abhängigkeit, welche die ursprünglichen Lebensformen untergräbt. Die Indianer sind als Gummisammler in die brasilianische Wirtschaft eingespannt worden. Durch List und Zwang wurden sie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts zu sklavenartigen „seringueiros“ gemacht und haben ihre Unabhängigkeit verloren. Ist die Lage auch in letzter Zeit durch Eingreifen des Indianerschutzes besser geworden, so deutet doch vieles darauf hin, daß der Stamm über kurz oder lang seine kulturelle Eigenart einbüßen wird. Gegenwärtig kennen die Tukuna gar keine politische Organisation, und auch das Ansehen, das früher große Zauberer, die gleichzeitig Oberhäupter von Großfamilien waren, genossen, ist heute sehr geschmälert. Diese Männer standen den Zielen

der Gummiausbeuter entgegen, und man hat sie genau so wie ihre Stammesgenossen versklavt. Aber auch die von den Brasilianern ernannten Häuptlinge konnten überhaupt keine Macht erlangen, denn sie vertraten kein Kulturideal, das den Tukuna etwas bedeutet hätte. Sie waren nichts als Mittler zwischen den Gummisammlern und ihren Ausbeutern. Was aber die Durchsetzung der Stammeskultur mit brasilianischen Elementen mehr als alles andere begünstigt, ist die Tatsache, daß der Begriff des Bodeneigentums schwach ausgeprägt ist; deshalb verspürt man kaum einen Widerstand gegen die Usurpation brasilianischer Siedler, welche die Indianer ohne weiteres verdrängen oder sich zwischen diesen niederlassen (p. 64 f.).

Der Wert des gehaltvollen und anregenden Buches, in dem alle ethnologisch wesentlichen Probleme der Tukuna irgendwie angeschnitten, wenige davon jedoch einigermaßen erschöpfend behandelt werden, liegt nicht zuletzt in seiner Eigenschaft als Wegbereiter für spätere Forschung und ist als solcher nicht hoch genug einzuschätzen. Es liefert wieder ein Beispiel dafür, daß die „terra incognita“ der Völkerkunde Brasiliens nicht selten gerade da zutage tritt, wo wir über gute und ziemlich umfangreiche Schriften verfügen.

EGON SCHADEN.

Wirz Paul. *A Description of Musical Instruments from Central North-Eastern New Guinea.* — On some hitherto Unknown Objects from the Highlands of Central North-Eastern New Guinea. (Koninklijk Instituut voor de Tropen [Royal Tropical Institute]. Mededeling No. C, Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 43.) 29 pp. in 8°. With 20 fig. Amsterdam 1952. Koninklijk Instituut voor de Tropen. Price: fr. b. 1.80.

The first part (pp. 3-19) deals with mouth-harps, end-blown flutes, "spirit" flutes, and ocarinas. The description of the mouth-harps and their ornamentation is doubtless a welcome contribution. The ocarinas (pp. 13-19) have been described before, and more comprehensively and more thoroughly than by P. WIRZ (see *Anthropos* 41-44, 1946-1949, pp. 877-880). A comparison between this short article in *Anthropos* and the description given by WIRZ shows that a traveller, even one as experienced as WIRZ is, cannot compete with a man on the spot with a good knowledge of the language and of the people. — JAAP KUNST gives, in an appendix (pp. 20-22), the series of tones of 16 flutes from the Chimbu and from the Mt. Hagen Subdistricts. — In the second part (pp. 25-29) WIRZ gives some notes on crutches and ornamented boards. These boards are, as far as I know, truly "hitherto unknown objects", i. e. they have never been mentioned in literature. But I noticed them years ago in the Gende District, among the Biyom, at several places in the Chimbu Valley, and practically everywhere in the Wahgi Valley. The crutches, however, are not so unknown as WIRZ thinks. One sample was mentioned already in 1940¹. This head-crutch was brought to Europe in the HÖLTKE Collection in 1939, and for several years it has had its place in the exhibition of Fribourg University (No. 207 a).

Together with the head-crutch goes a small board, which I mentioned in the publication on the Gende (ibid.). It supports the crutch in such a way, that the upper part of the board is pushed through the hole which is underneath the top-part of the crutch (in the exhibition and in those shown on the photographs by WIRZ). These head-rests cannot be, as WIRZ rightly observes, very comfortable. But they are not for daily use. They belong to the paraphernalia of festivals and they are used only by the carriers of the wigs. (See *Anthropos* 49, 1954, p. 313.)

HEINRICH AUFENANGER.

¹ HEINRICH AUFENANGER - GEORG HÖLTKE, *Die Gende in Zentralneuguinea*. (Ergänzungsbände zur Ethnographie Neuguineas, Bd. 1.) Wien-Mödling 1940, p. 18. Anm. 7.

Childe Gordon. *Stufen der Kultur.* Von der Urzeit zur Antike. 348 pp. in 8°, ill. Stuttgart 1952. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis: DM 14.40. — Diese Arbeit (Übersetzung des in der Serie der Penguin Books erschienenen Veröffentlichung „What happened in History?“) ist ein allgemein verständlicher Niederschlag umfangreicher Facharbeiten, deren Blickrichtung in erster Linie wirtschaftshistorisch orientiert ist. Wenn man von der in der englischen Urgeschichtsforschung immer noch verwendeten alten, sachlich aber kaum mehr gerechtfertigten Terminologie soziologischer Prägung absieht und die vom Verfasser gebrachte Tatsachenschilderung zum Ausgangspunkt der Beurteilung nimmt, darf man feststellen, daß die im großen und ganzen recht gut gelungene Übersetzung sicherlich einen Gewinn für das allgemeinverständliche Schrifttum darstellt. V. G. CHILDE schildert mit der ihm eigenen Beherrschung der Materie die Grundprobleme der menschlichen Urgeschichte, angefangen vom frühesten Paläolithikum bis herauf zum Auftreten der Metalle, und weitet den Blick durch Einbeziehung der ersten Stadtkulturen des Nahen Orients. (R. P.)

Mercier P. *Les tâches de la sociologie.* Institut Français d'Afrique Noire. (Initiations Africaines, VI.) 93 pp. in 8°, ill. Dakar 1951. — Ein theoretisches Büchlein, das versucht, die gegenwärtigen Strömungen in Anthropologie, Soziologie und Ethnologie festzuhalten. Es lehnt sich besonders an die angelsächsischen Autoren und Theoretiker von „Functionalism“, „Culture Change“, „Social Structure“ und „Applied Anthropology“ an. Manche Anregungen sind gut. Auch die Zielsetzung als solche hat Gutes an sich, solange sie ihre Grenze nicht überschreitet und solange sie auch andere Zielsetzungen gelten läßt. Als Ganzes bringt die Schrift nicht viel Neues. (H. H.)

Hellpach Willy. *Studien zur Ethnophysiognomik und Ethopsychognomik.* (Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1951. Abhandl. 1.) 64 pp. in 4°. Mit 23 Taf. Heidelberg 1951. CARL WINTER Universitätsverlag. — Die drei Aufsätze des Heftes sind Sitzungsberichte: I. Ansätze und Anfänge einer europäischen Physiognomik (1944); II. Studie zur elementaren Mimographie der amerikanischen Physiognomik (1947); III. Das Ethopon im Ethnopon (1950). Wer sich über den Stand der wissenschaftlichen Antlitzforschung orientieren will, wird hier von allen Seiten an die Fragen herangeführt, die in den genannten Arbeiten letztlich um zwei Pole kreisen: das Ethnopon (die Prägung durch Rasse und Volk) und das Ethopon (die Prägung durch das *ethe*, d. h. durch Bräuche, Haltungen, Beruf, Mode, Stand, Lebensgewohnheiten usw.). In beides wirkt hinein der ganze Komplex der Rassenpsychologie, Ethnopsychologie, Individualpsychologie, Geopsychologie, Sprachphysiologie, Soziologie usw. — HELLPACHS Studien zeigen erstens, daß die Physiognomik noch nicht über ihre Anfänge hinausgekommen ist, und zweitens, daß Charakterforscher und Amateurspsychologen, die oft mit großer Sicherheit und Leichtigkeit ihre Schlüsse ziehen, vorsichtig sein müssen. (D. S.)

Hellpach Willy. *Mensch und Volk der Großstadt.* Zweite, Neubearb. Aufl. XII + 154 pp. in 8°. Stuttgart 1952. FERDINAND ENKE. — Die erste Auflage des Buches erschien 1939; sie ist hier beträchtlich erweitert und verbessert und führt gut in die Fragen der noch so jungen Großstadtforschung ein: Anthropologie und Konstitutionskunde der Großstadtbevölkerung, Psychophysik des Großstadtlebens (die physischen Lebensumstände mit ihrer Auswirkung auf Seele und Organismus des Menschen), Sozialpsychologie und Charakterkunde des Großstädtlers, die Zukunft der Großstädte. Der ethnologisch orientierte Kulturforscher, der mehr die naturhaften Hintergründe der Völkerentwicklung zu berücksichtigen gewohnt ist, erkennt, wie der künstliche städtische Lebensraum biologisch und soziologisch dem Menschen eine echte Heimat werden kann, in der sich die kulturelle Dynamik eines Volkes staut und auswirkt. (D. S.)

Rüstow Alexander. *Ortsbestimmung der Gegenwart.* Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. Zweiter Band: Weg der Freiheit. 710 pp. in 8°. Erlenbach-Zürich 1952. EUGEN RENTSCH Verlag. — Zwei Pole bestimmen nach RÜSTOW die menschliche Geschichte: die Herrschaft und die Freiheit. Das Werden der Herrschaft durch Überlagerung und Unterwerfung geht Hand in Hand mit dem Entstehen der Hochkulturen. Das ist der Inhalt des ersten Bandes. (Cf. dazu *Anthropos* 47. 1952.

pp. 677-679.) -- Der zweite Band befaßt sich mit dem Gegenpol: Freiheit gegen Unfreiheit. War die Herrschaft der Macht auf der sozial-wirtschaftlichen und militärisch-politischen Ebene zustandegekommen, so vollzieht sich der Durchbruch zur Freiheit auf der Ebene des Geistes. Dieser Durchbruch gelang in drei Hochkulturen: der chinesischen, der indischen und der abendländischen. Rüstow -- der Zielsetzung des Gesamtwerkes folgend -- behandelt hier nur das Abendland; er beginnt mit den Griechen, die erstmalig „mit Wirkung und Gültigkeit bis heute“ (p. 11) den Siegeszug der Freiheit angebahnt haben. Somit bietet der zweite Band wesentlich „die Umriss einer humanistischen Universalgeschichte des Abendlandes“ (p. 12), die bis zum Zeitalter der Romantik und Restauration „weithin zu einem Kompromiß zwischen Freiheit und Herrschaft“ geführt hatte (p. 477). -- Den Völkerkundler und Prähistoriker wird dieser Band nicht so beschäftigen wie der erste; denn diesmal fehlt die räumliche Erweiterung auf die ethnologischen Völker und die zeitliche Verlängerung in die Vorgeschichte der archaischen Hochkulturen. Der Hauptgrund liegt wohl -- abgesehen von der aktuellen Aufgabe des Werkes -- in der schwierigen Belegbarkeit aus dem geistigen Bereich dieser Alt-Schichten und in der erdrückenden Fülle der schriftgeschichtlichen Dokumentation des Abendlandes. Die Voraussetzungen zum „Durchbruch der Freiheit“ reichen gewiß auch -- wie die Wurzeln der hochkulturbildenden Herrschaftsmacht -- bis in die Frühkulturen zurück. (D. S.)

Hayek F. A. *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. 344 pp. in 8°. Erlenbach-Zürich 1952. EUGEN RENTSCH Verlag. Preis: Geh. sFr. 12.50; Leinen sFr. 16.45. -- Zwölf vermischte Aufsätze soziologischen und wirtschaftspolitischen Inhaltes, die in verschiedenen amerikanischen Zeitschriften erschienen, sind hier übersetzt und vom liberalen Standpunkt aus auf eine Leitidee ausgerichtet: die Stellung des Individuums und des Liberalismus in Wirtschaft und Gesellschaft. Der Verfasser stellt sich -- zum Teil unter Verkennung der geistig-religiösen Kräfte -- gegen den übertriebenen Individualismus, der nur gelten lassen will, was bewußt vom Einzelverstand geführt wird, weist aber auch die zentrale Gewalt und Lenkung der Gesellschaft in ihre Bahn: Sie kann nur dann die Gesellschaft als etwas Größeres über den Einzelmenschen bewahren, wenn die Freiheit garantiert bleibt. (D. S.)

Ehrenstein Walter. *Die Entpersönlichung*. Masse und Individuum im Lichte neuerer Erfahrungen. 154 pp. in 8°. Frankfurt am Main 1952. WALDEMAR KRAMER. -- Das Buch gibt einen kurzen Überblick über die Vorläufer und Begründer der modernen Massenpsychologie, verzichtet aber bewußt auf die Literatur seit 1945. -- Der erste Teil steht ganz unter dem Eindruck der deutschen Katastrophe des zweiten Weltkrieges und gründet auf den Erfahrungen der vorausgehenden Hitlerzeit, die in diese Katastrophe hineingeführt hat (pp. 49-127; dieser Teil erschien gleichzeitig getrennt unter dem Titel „Dämon Masse“). -- Der zweite Teil analysiert den Massenwahn und dessen biologische Bedeutung (pp. 131-152). -- Der maßgebende Gesichtspunkt für die Beurteilung dieser Erscheinungen ist von der Ganzheitspsychologie genommen; er zeigt, daß die deutsche Katastrophe nicht nur eine Folge des Nationalcharakters ist, sondern eng mit der sozial-geistigen Entwicklung Europas zusammenhängt, die das ererbte Ideal der geistigen und sittlichen Selbständigkeit des Einzelmenschen so stark bedroht. (D. S.)

Bardy G. *Les religions non-chrétiennes*. (Verbum Dei, VII.) 358 pp. in 8°. Paris, Tournai, Rome 1949. DESCLÉE & Cie. -- Le présent livret fait partie d'une collection dont le but est la vulgarisation de la science biblique et qui s'adresse à un public assez large. Dans un langage simple et clair, y sont traitées: La religion et les religions (pp. 1-11), les religions des primitifs (pp. 11-36) et les religions supérieures (pp. 36-259), à l'exception cependant de celles de l'Amérique ancienne. Dans un appendice, on trouve des « textes et documents » (pp. 261-355). L'espace restreint n'a pas permis de présenter que des faits choisis, mais en général le choix a été bien fait. Tout en n'étant qu'un travail de seconde main, le livret donne, en général, une orientation juste. On aurait pourtant aimé voir les sources, qui sont citées çà et là dans le texte, réunies dans une petite bibliographie générale. (J. H.)

Buisman Wolfram. *Du und die Religion.* Eine Einführung in das religiöse Leben der Menschheit. (Unterhaltsame Wissenschaft.) 392 pp. in 8°. Mit 230 Abb. u. 32 Taf. Berlin 1952. Im Deutschen Verlag. Preis DM 18.50. — Das Buch ist zweifellos volkstümlich geschrieben; darum ist es bedauerlich, daß es neben vielem Richtigen in seinen Einzeldarstellungen sehr viel enthält, das dem modernen Stand der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Forschung nicht mehr gerecht wird. „Das Bild der Religionen“ (III. Teil) setzt sich zusammen aus: „Die Religion der Primitiven, Die jüdische Religion, Die persische Religion, Das Christentum, Der Islam, Der Brahmanismus, Der Hinduismus, Der Buddhismus, Das religiöse Leben Chinas, Der Shintoismus Japans.“ Wichtige Begriffe dürften in der vorgelegten Weise von vielen nicht anerkannt werden, z. B. Religion, Kult, Theologie, Tabu usw. Besonders verhängnisvoll wirkt sich die Überbetonung des Gefühles und die Vermischung von Magie und Religion aus, so vor allem in der Darstellung der Religion der Primitiven, die sich wesentlich (als „magische Religion“) im Managlauben erschöpfe. Diese widerspruchsvolle Vorstellung teilt die Eigenart der zugrunde liegenden Lehre vom Numinosum, das sich in Gegensätzen offenbart, die weder in Begriffen noch in Worten vereint werden können, die nur dem unbestimmten, gefühlsmäßigen Erlebnis zugänglich sind. Das aber, so scheint uns, befriedigt nicht den ganzen Menschen. — Trotzdem stimmt der ehrliche Wille des Buches, uns bis an dieses unbestimmte religiöse Erlebnis heranzuführen, wieder versöhnlich; daß der Leser sich aber in den verschiedenen Religionen zurechtfinde — um dann seine eigene, unabhängige Entscheidung zu fällen (p. 11) —, dazu reichen die vorgelegten Tatsachen nicht aus. (D. S.)

Der Große Brockhaus. Sechzehnte, völlig Neubearb. Aufl. in 12 Bänden. Dritter Band: D-Faz. 796 pp. in 8°, ill. Wiesbaden 1953. EBERHARD BROCKHAUS. Subskriptionspreis: Ganzleinen DM 39.—, Halbleder DM 46.—. — Mit diesem Band liegt jetzt schon ein Viertel des Gesamtwerkes vor (cf. *Anthropos* 48. 1953. pp. 345 f., 1049). Die in ihm enthaltene Fülle der Einzelbelehrungen, der monographischen Zusammenfassungen, der prächtigen, plastischen Karten, der lebendigen Farbfotos, Diagramme usw. beweisen aufs neue die Vielseitigkeit, Zeitnähe, Anschaulichkeit und Objektivität des Großen Brockhaus. Vor allem befreien die Artikel über Deutschland und Europa von einer engen nationalstaatlichen Schau und führen auf die universalistische Ebene einer sich verstehenden Völkergemeinschaft. (D. S.)

Der Große Herder. 5., Neubearb. Aufl. von HERDERS Konversationslexikon. 2. Band: Bittgang bis Drechsler. VIII pp. + 1520 Sp. in 4°, ill. Freiburg i. Br. 1953. Verlag HERDER. Preis: Leinwand sFr. 49.20. — Der vorliegende Band steht in der Aufmachung dem 1. und dem 10. Bd. (cf. *Anthropos* 48. 1953. p. 703 f.) in nichts nach, dabei ist die Illustration vielleicht noch mannigfaltiger und eindrucksvoller. Aus dem Inhalt sei u. a. der Artikel „Brot“ genannt, der in eingehender Weise die historische und kulturelle Bedeutung dieses Nahrungsmittels beschreibt. Hervorragend sind auch die großen Beschreibungen der Einzelländer Dänemark, Deutschland und besonders China. (H. C.)

Perrot Jean. *La Linguistique.* (Que sais-je ? 570.) 136 pp. in 8°. Paris 1953. Presses Universitaires de France. — Ein sehr gehaltvolles und gediegenes Büchlein, das den Laien schnell und sicher in die Wissenschaft von der Sprache einführt, ihren Gegenstand und ihre Arbeitsmethoden, ihre Probleme und Ergebnisse aufzeigt. Die kurze Bibliographie nennt die wichtigsten Werke aus aller Welt. (A. B.)

Aschenbrenner Michael. *Gestalt und Leben der Sprache.* (Schriftenreihe des Goethe-Institutes, München, Bd. 2.) 287 pp. in 8°. München 1952. POHL & Co. — „Wir müssen uns die Sprache vorstellen als ein Gebilde, an dem zwei völlig verschiedene Schichten unseres Seelenwesens gewoben haben: von oben her die helle bewußte Region des Denkens und von unten die nächtige oder zumindest dämmerhafte Sphäre des Lautlichen und Rhythmischen“ (p. 17). Diesem Bereich der Sprache gilt das Interesse des Verfassers: er geht dem Wesen der Laute, ihrer malenden und darstellenden Kraft nach, sucht (wie WERNER SCHINDLER im Geleitwort sagt) den „Sprachvorgang selbst im Moment seines Werdens, die Sprachgestaltung als jederzeit gegenwärtiges Ereignis“ zu ergreifen, „um dem Geheimnis auf die Spur zu kommen, weshalb das Wort — ein

Geistgebild aus Leben — unstofflich fähig ist, geistige Sinnkraft zu wirken, nicht nur zu sein“ (p. 11). Das Büchlein ist lesenswert und unterscheidet sich von Arbeiten ähnlicher Art durch das klare Wissen um die Grenzen solcher Untersuchungen. (A. B.)

Wooster N. *Semi-Precious Stones*. 31 pp. in 8°, ill. Harmondsworth, Middlesex 1952. Penguin Books. Price: 4 s. 6 d. — N. WOOSTER describes in a popular manner the origin, composition, colour and cultural significance of semi-precious stones, which are so much valued as jewelry. The text is interspersed with quotations from SOLINUS, PLINY and the Chinese Li Ki. These contain interesting notes upon magical influences of the minerals. Sixteen coloured plates by ARTHUR SMITH show the most commonly known stones in their natural forms. (H. C.)

Benary-Isbert Margot. *Mädchen für alles*. Sieben Jahre Sekretärin im Völkermuseum. 156 pp. in 8°, ill. München 1953. ERNST HEIMERAN Verlag. Preis: DM 6.80. — Die Welt eines kleinen Völkerkunde-Museums (Frankfurt am Main) wird hier gezeichnet, wie sie gesehen wird nicht vom Publikum draußen, auch nicht vom Fachmann drinnen, sondern von einer Zwischenstellung: dem Posten der Sekretärin des Museums (1910-1917), die mit einigem Wissen über das innere Leben, mit noch mehr Begeisterung für das Exotische und viel subjektiver Einseitigkeit zwar nicht historisch zuverlässige, doch lesbare novellenartige Kurzgeschichten schreibt. Dabei ist es dann gut, daß der treue Portier JÄGER die kleine Bühne mehr beherrscht als Dr. HAGEN, Dr. JOH. LEHMANN und Dr. E. VATTER. Aber manches, was am Rande bemerkt ist (so auch die kurze Schilderung des Besuches von CARL STREHLOW), weckt den Wunsch, es möchten Vertreter des Faches ab und zu Erinnerungen an Fachkollegen schreiben — als echte und wertvolle Beiträge zur Geschichte der Ethnologie. (F. B.)

Wahle Ernst. *Studien zur Geschichte der prähistorischen Forschung*. (Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1950, Abhandl. 1.) 178 pp. in 8°. Heidelberg 1950. CARL WINTER Universitätsverlag. — Die vom Verfasser in einer Synthese der „Geschichte der prähistorischen Forschung“ (Anthropos 45. 1950. pp. 497-538 ff. u. 46. 1951. pp. 49-112 ff.) dargelegten allgemeinen Züge werden am konkreten Beispiel der ostbaltischen Prähistorik aufgezeigt. Die seit den Anfängen in der Romantik zunächst führende Rolle der Deutschen, die Wirkungen der Russifizierung, das allmähliche Heranwachsen der Nichtdeutschen zur Mitarbeit und schließlich die national gefärbten Bestrebungen, die neugewonnene Eigenstaatlichkeit durch frühgeschichtliche Forschungen zu unterbauen, spiegeln einerseits in kleinerem Rahmen die allgemeine Entwicklung, die Wege und Irrwege, die von sittlicher Verantwortung getragene Wahrheitssuche und chauvinistische Entgleisungen; zeigen jedoch anderseits hochinteressante und reizvolle Besonderheiten, vor allem aber von vornherein eine überraschende Selbständigkeit gegenüber der deutschen und speziell der ostpreußischen Forschung. (K. J. N.)

Rantasalo A. V. *Der Viehstall im Volksaberglauben der Finnen*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B XXXVIII, 1.) 253 pp. in 8°. Helsinki 1937. — *Id.* *Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen*. I: Die Vorbereitungen für das Vieh austreiben. 130 pp.; II: Die Hinausführung des Viehes auf die Weide. 327 pp. in 8°. (FF Communications, Vol. LV, 3, No. 134; Vol. LVI, 1, No. 135.) Helsinki 1945-1947. Academia Scientiarum Fennica. Preis: 520 mk; 250 mk; 700 mk. — Finnland besaß seit je eine reiche Tradition über die so wichtige Viehhaltung. Das Material dieser an abergläubischen Bräuchen fruchtbaren Tradition hat der Verfasser schon früher (in den Jahren 1933-1935) gesammelt und veröffentlicht: etwa 20 000 verschiedene Zauber und deren Varianten. (Cf. seine finnisch geschriebenen „Alte Zauberbräuche des finnischen Volkes, IV. Abergläubische Viehzuchtbräuche 1-3.“) — Die drei vorliegenden Bände sind nun eine systematisch geordnete Zusammenfassung dieser Bräuche um den Stall, die Vorbereitungen für das Vieh austreiben, die Hinausführung des Viehes auf die Weide. (Viehhüten und Weidegang, das Zurückführen des Viehes im Herbst sind angekündigt.) — Der Verfasser geht nicht über Tatsachenberichte hinaus, abgesehen von den Vergleichen mit den Bräuchen bei der in Finnland wohnenden schwedi-

schen Küstenbevölkerung, und bei einigen Volksgruppen des um die Ostsee gebildeten Kulturkreises. — Hier ist eine Fülle von genauen Einzeltatsachen und Vorstellungsvarianten zusammengetragen, die kaum an Vielfalt übertroffen werden kann und die ähnliche, ausführliche Feldstudien unter den übrigen Hirtenvölkern schmerzlich vermissen läßt. (D. S.)

Atlas polskich strójów ludowych [Atlas der polnischen Volkstrachten]. Lublin-Poznań 1953. Nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. — Es sind wieder zwei Hefte der Reihe erschienen: ADAM GLAPA, Strój Dzierżacki [Die Tracht von Dzierżacz] (Część II, Zeszyt 2; 68 pp. in 4°, ill.), als Fortführung der Darstellung der Trachten in Großpolen, und JADWIGA ŚWIĄTKOWSKA, Strój Łowicki [Die Tracht von Łowicz] (Część IV, Zeszyt 2; 66 pp. in 4°, ill.), das die Beschreibung der Trachten in Mazowien fortsetzt. Für Inhalt und Aufmachung gilt das (Anthropos 48. 1953. p. 706) über die ersten Hefte Gesagte. (W. G.)

Ebensten Hanns. *Pierced Hearts and True Love.* 96 pp. in 8°, ill. London 1953. DEREK VERSCHOYLE. Price: 12 s. 6 d. — Eine kleine volkstümliche und schön illustrierte Darstellung der Herkunft und der Entwicklung der europäischen Tatauerkunst; mehr als ein kursorischer Überblick kann sie naturgemäß nicht sein, da eine wissenschaftliche Behandlung ein umfangreiches Werk verlangen würde. Besonders unterhaltsam sind die letzten Kapitel über die Motive und Ästhetik der modernen Tatauierung. (D. S.)

Saller Karl (Hrsg.). *Gesundes Land, gesundes Leben.* 22 Vorträge einer gemeinsamen Tagung von Landwirten, Biologen und Ärzten. 256 pp. in 8°, ill. München 1953. RICHARD PFLAUM Verlag. — Die moderne, ganzheitlich ausgerichtete Medizin zieht immer weitere Kreise bis in die benachbarten Fachgebiete hinein. Davon zeugt die Tagung von Landwirten, Biologen und Ärzten in München (22. 9. — 15. 9. 1952), deren Thema im Dienste einer gesunden Volksernährung hervorragende Referenten zu Worte kommen ließ. Ihre hier veröffentlichten Vorträge zeigen das Bemühen, im organischen Zusammenwirken von gesundem Boden, gesunder Landschaft, gesunden Pflanzen und Tieren, gesunder Technik und Lebensmittelpolitik zu einer gesunden Ganzheit der menschlichen Ernährung zu kommen. Das Buch ist auch für die Nicht-Fachwelt verständlich und praktisch. (D. S.)

Kirfel Willibald. *Die fünf Elemente*, insbesondere Wasser und Feuer. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, H. 4.) 45 pp. in 8°. Walldorf-Hessen 1950. Verlag für Orientkunde Dr. H. VORNDRAN. — So klein die Studie auch ist, so reichhaltig ist sie doch, weil dieses an sich medizinische Thema in die verschiedenen Gebiete der Kosmologie, Philosophie, Religion, Geschichte und Kultur hineinspielt. KIRFEL kommt zu dem Schluß, daß die altindische Lehre von den Elementen, die letztlich in der Schleim-Galle-Formel (Wasser-Feuer) ihren Ausdruck findet, mit den mediterranen Vorstellungen übereinstimmt, ja daß die Grundprinzipien der altindischen und mediterranen Heilkunde einen gemeinsamen Ursprung haben. Dieses Ergebnis stellt er in den allgemein-kulturgeschichtlichen Zusammenhang der beiden Gebiete, deren tragendes Volkssubstrat mediterrane Rassen waren; eine Auffassung, die sich mit den neuen archäologischen Forschungen und der kulturellen Einordnung der späten arischen Eroberer immer mehr durchsetzt. (D. S.)

Nyāṇatiloka. *Das Wort des Buddha.* Eine systematische Übersicht der Lehre des Buddha in seinen eigenen Worten, ausgew., übers. und erl. 3., veränd. u. erw. Aufl. (Buddhistische Handbibliothek, Bd. 1.) 120 pp. in 8°. Konstanz 1953. Verlag CHRISTIANI. Preis: DM 2.80. — **Schmidt Kurt.** *Leer ist die Welt.* Buddhistische Studien. (Buddhistische Handbibliothek, Bd. 2.) 160 pp. in 8°. Konstanz 1953. Verlag CHRISTIANI. Preis: DM 4.80. — Der um die Herausgabe populärer, aber wertvoller buddhologischer Bücher schon vielfach verdient gewordene Verlag eröffnet hier eine hübsch ausgestattete „Buddhistische Handbibliothek“, die er, gut beraten, mit NYĀṆATILOKAS „Wort des Buddha“ beginnen läßt. Die vielen Tausende von Exemplaren, in denen dieses Büchlein seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1906 verbreitet worden ist, die zahlreichen Sprachen, in die es übersetzt wurde, und die 11 Auflagen, die allein

die englische Fassung bisher erreichen konnte, beweisen genügend, mit welcher glücklicher Hand diese Darlegung des Theravāda-Buddhismus auf Grund ausgewählter Texte des Pālikanons ausgeführt wurde. — Das zweite Bändchen bringt eine Reihe buddhologischer Studien des bekannten Tipiṭaka-Kenners KURT SCHMIDT. SCHOPENHAUER und KANT in buddhistischer Beleuchtung bieten den Rahmen, innerhalb dessen viele wichtige und interessante Studien zu buddhistischen Begriffen (wie *attā* und *anattā*) und zu Teilen des Kanons (z. B. die lange Abhandlung zum Mahāparinirvāṇasūtra, pp. 117 ff.) geboten werden. Vieles ist von allgemeinem Interesse, wie „Buddhalehre und Theosophie“ (pp. 96 ff.), „Ironie und Humor in Gotamas Reden“ (pp. 101 ff.; die Ausführungen werden trotz ihrer sauberen Begriffsbestimmung nicht in jedem Punkte überzeugen) oder „Buddha und die Frauen“ (p. 113). — Die „Buddhistische Handbibliothek“ wird in einem weiteren Kreise Interesse finden, aber auch die wissenschaftliche Buddhologie nicht ohne Anregung lassen. (M. M.)

Lounsbury Constant G. *Buddhist Meditation in the Southern School*. Theory and Practice for Westerners. XIV + 178 pp. in 8°. London 1950. LUZAC & Company Ltd. Price: 6 shillings. — Die erste Ausgabe — mit einem Vorwort von EVANS-WENTZ über die Kunst der buddhistischen Meditation — erschien in Amerika bereits 1936. LOUNSBURY (Direktorin der „Amis du Bouddhisme“) legt gegenüber vielen andern ähnlichen Büchern besondern Wert auf eine klar verständliche und leicht zu übende Praxis. Wenn sie auch betont, daß der Buddhismus „imposes no dogma“ (p. XV), so setzt die empfohlene Praxis dennoch gewisse buddhistische Überzeugungen voraus, so vor allem die: „One becomes that which one meditates.“ (D. S.)

Shen Tsung-lien und Liu Shen-chi. *Tibet and the Tibetans*. Foreword by GEORGE E. TAYLOR. X + 199 pp. in 8°, ill. Stanford, Calif. 1953. Stanford University Press. Price: \$ 5.00. — Das für Nicht-Tibetologen bestimmte Buch bringt kurze, aber gediegene Zusammenfassungen über Tibets Geographie, Geschichte, Lamaismus, Regierungsform, Volksleben und Jahresbräuche in Lhasa; im Anhang finden sich der offizielle Text des tibetisch-chinesischen Vertrages (1951), eine kleine Bibliographie und ein Namen- und Sachverzeichnis. — SHEN TSUNG-LIEN, chinesischer Kommissar in Tibet, und sein Sekretär LIU SHEN-CHI kamen von Amts wegen hauptsächlich mit den höheren Ständen in Berührung; ihr Beobachtungsfeld beschränkt sich auf das Lhasagebiet mit den drei Klöstern. Besonders wertvoll ist die Darstellung der Regierung und Verwaltung; sie enthält manches Neue, nicht zuletzt die Tatsache, daß — entgegen der landläufigen Vorstellung im Westen — Staat und „Kirche“ trotz der lamaistischen Überwachung zwei getrennte Einheiten bilden (pp. VI, 89-115). — Die Bebilderung ist gut und reichhaltig; die Karten sind nach den neuesten Unterlagen P. AUFSCHNAITERS gezeichnet. — Es gibt wohl wenig Bücher, die auf so engem Raum so gut über ein Gebiet unterrichten. (D. S.)

Gordon Antoinette K. *Tibetan Tales*. Stories from the Dsangs blun. (The Wise and the Foolish.) Transl. from the Tibetan. 72 pp. in 8°, ill. London 1953. LUZAC & Company Ltd. Price: 7 s. 6 d. — Sechs kleine Geschichten, welche die Verfasserin ihrem Enkel gewidmet hat. Die nicht leichten Texte über die törichten und klugen Taten der Menschen sind der „Dsangs-blun“-Gruppe des Kandjur entnommen und mit einigem „Tibetan flavour“ gefällig übersetzt. (D. S.)

David-Neel Alexandra. *Liebeszauber und Schwarze Magie*. Aus dem Franz. übers. von FRITZ WERLE. 270 pp. in 8°. München-Planegg 1952. OTTO-WILHELM-BARTH-Verlag G. m. b. H. Preis: DM 7.—. — Wer hier ethnologisch-volkskundliche Tatsachen sucht, findet sie als Bestandteile eines tibetischen Liebesromans, dessen Begebenheiten ein tibetischer Gastherr der Verfasserin erzählt hat; sie betont, daß diese Erlebnisse im einzelnen echt sind. — Die Landschaft, die seelische Atmosphäre, der Lebenskreis und das ungebrochene Ungestüm der Nomadenleidenschaft wirken in der Darstellung naturgetreu. Manches, das einem ungeheuerlich erscheint, ist der Glaubwürdigkeit der Verfasserin und der vergleichenden Kontrolle durch die leider so karge Literatur zu überlassen. Im Mittelpunkt allen Liebeszaubers und der schwarzen Bonmagie steht die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und der Drang nach dem Erwerb unvergänglicher

Lebenskraft; sie schrecken selbst nicht vor tätlichen Ausschreitungen zurück, wie sie im fünften und sechsten Kapitel geschildert sind. (D. S.)

Pelliot Paul. *Les débuts de l'imprimerie en Chine.* (Euvres posthumes de Paul Pelliot, IV.) VIII + 138 pp. in 8°. Paris 1953. Imprimerie Nationale, Librairie d'Amérique et d'Orient. ADRIEN-MAISONNEUVE. — Das erste zusammenfassende Werk in westlicher Sprache über die Anfänge der chinesischen Druckerei und ihre Verbreitung nach Westen veröffentlichte TH. FR. CARTHER. (The Invention of Printing in China and its Spread Westward. New York 1925. Columbia University Press.) Da P. PELLIOТ schon in das Manuskript Einsicht genommen hatte, war es natürlich, daß er nach dessen Tode — die erste Auflage war sehr schnell vergriffen — mit der Neuausgabe betraut wurde. — CARTHERS Arbeit beruhte vorwiegend auf chinesischen Dokumenten, weshalb sich PELLIOТS Untersuchungen für die zweite Auflage zunächst nur auf solche Texte beschränkten, die CARTHER überhaupt nicht oder nur unvollständig ausgewertet hatte. PELLIOТS Manuskript, das aus dem Jahre 1928 datiert, hat ROBERT DES ROTOURS nun in dem vorliegenden Buche überarbeitet und herausgegeben (cf. pp. V-VII). Er war bestrebt, nur solche Stellen des Manuskriptes zu korrigieren, die PELLIOТ selbst (in Bleistift) als verbesserungsbedürftig bezeichnet hatte. Dieser Überarbeitung R. DES ROTOURS fügte PAUL DEMÉVILLE noch einen Anhang hinzu (pp. 121-138), durch den er — der Seitenzahl des Buches folgend — die Arbeit abrundet. — In dieser Form dürfte das Buch, zusammen mit dem Werke CARTHERS, das Beste sein, was wir in der westlichen Literatur über das frühe chinesische Druckerei- und Pressewesen besitzen. Es wäre wünschenswert, daß nun ein Sinologe das Ganze zu einer neuen organischen Darstellung verarbeiten würde. (D. S.)

Manoukian Madeline. *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast.* (Ethnographic Survey of Africa, ed. by DARYLL FORDE, V.) 102 pp. in 8°, map. London 1952. International African Institute. — Die Verfasserin konnte sich in diesem Band des „Ethnographic Survey of Africa“ nur auf wenige Feldforscher stützen, darunter die wichtigsten: R. S. RATTRAY und M. FORTES. Das Büchlein ist handlich wie seine Vorgänger und gibt ein gutes Bild über den Stand der Forschung in den Northern Territories. (H. H.)

Rivet Paul et Créqui-Monfort Georges de. *Bibliographie des langues aymará et kičua*, Vol. III (1916-1940). (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LI.) 784 pp. in 4°. Paris 1953. Institut d'Ethnologie. Prix: \$ 16.50. — Das gesteigerte Interesse an den Alteingeborenen Südamerikas und ihren Sprachen zeigt sich daran, daß der vorliegende dritte Band der großangelegten Bibliographie (cf. Anthropos 48. 1953. p. 711) aus einer Zeitspanne von 25 Jahren mehr als 1500 Nummern umfaßt. Das religiöse Schrifttum nimmt zwar immer noch einen breiten Raum ein, tritt aber doch hinter der Veröffentlichungen mit eigentlich ethnologischem und linguistischem Charakter zurück. (A. B.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Adam Leonhard : The Last Judgment. Sep. : Meanjin (Melbourne) 12. 1953. pp. 1-8.
- Aiyappan A. and Srinivasan P. R. : Guide to the Buddhist Antiquities. (Madras Government Museum : Guide Series, No 2.) X + 58 pp. in 8°. With 3 fig. and 3 pl. Madras 1952. Printed by the Superintendent Government Press.
- Akindélé A. et Aguessy C. : Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 25.) 171 pp. in 4°. Avec 4 fig. et 8 pl. Dakar 1953. IFAN.
- Altheim Franz und Stiehl Ruth : Das erste Auftreten der Hunnen. Das Alter der Jesaja-Rolle. Neue Urkunden aus Dura-Europos. 90 pp. in 8°. Mit 15 Taf. Baden-Baden 1953. Verlag für Kunst und Wissenschaft.
- Annual Report of the Bureau of American Ethnology 69. 1951-1952. 29 pp. in 8°. Washington, D. C. 1953. Smithsonian Institution.
- Archer W. G. : Bazaar Paintings of Calcutta. The Style of Kalighat. 76 pp. in 8°. With 50 fig. London 1953. Published for the Victoria & Albert Museum by Her Majesty's Stationery Office.
- Aster Ernst : Die Psychoanalyse. (Sammlung Dalp, Bd. 32.) 213 pp. in 8°. Bern 1949. A. Francke A. G. Verlag.
- Balandier G. et Mercier P. : Particularisme et Evolution. Les pêcheurs Lebou du Sénégal. (Etudes Sénégalaises, No 3.) X + 216 pp. Avec 61 fig. et 26 pl. Saint-Louis, Sénégal 1952. Centre IFAN, Sénégal.
- Barata Frederico : A arte oleira dos Tapajó. III. Algunos elementos novos para a Tipologia de Santarém. (Instituto de Antropologia e Ethnologia do Pará. Publicação n.º 6.) 9 pp. Com 5 fig. Belém-Pará 1953.
- — Uma Análise estilística da cerâmica de Santarém. Sep. : Cultura (Belém-Pará) 5. 1953. pp. 185-205.
- Bartlett Vernon : Struggle for Africa. 252 pp. in 8°. With 1 map. London 1953. Frederick Muller Ltd.
- Baumgartner Walter : Wörterbuch zum aramäischen Teil des Alten Testaments in deutscher und englischer Sprache. (Lexicon in Veteris Testamenti libros, ed. Ludwig Koehler.) Lfg. XVI (pp. 961-1024) in 4°. Leiden 1953. E. J. Brill.
- Beals Ralph. L. : Social Stratification in Latin America. Sep. : The American Journal of Sociology 58. 1953. pp. 327-339.
- — and Hoijer Harry : An Introduction to Anthropology. With the Collaboration of Virginia More Roediger. XXI + 658 pp. in 8°. With 19 fig. New York (1953). The Macmillan Company.
- Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin. Veröffentlich. d. Kommission f. Volkskunde, Bd. 2.) 296 pp. in 8°. Mit 4 Abb. u. 3 Kt. Berlin 1953. Akademie-Verlag.
- Bergin Osborn : The Native Irish Grammarian. Sep. : Proceedings of the British Academy (London) 24. 1938. pp. 1-33.

- Berndt Catherine H.** : Socio-Cultural Change in the Eastern Central Highlands of New Guinea. Sep. : Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque) 9. 1953. pp. 112-138.
- Berndt Ronald M.** : A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea. Sep. : Oceania (Sydney) 23. 1952. 1. pp. 40-65 ; 2. pp. 137-158 ; 3. pp. 202-234.
- Bibliografia Missionaria.** (Pontificia Biblioteca Missionaria di Prop. Fide, Anno XVI.) 189 pp. in 8°. Roma 1953. Unione Missionaria del Clero in Italia.
- Bibliographie Linguistique de l'année 1950 et complément des années précédentes.** (Comité International Permanent de Linguistes.) XVIII + 275 pp. in 8°. Utrecht, Anvers 1952. Spectrum.
- Bibliotheca Missionum.** Begonnen von P. Robert Streit, fortgef. von P. Johannes Dindinger. Bd. XVII : Afrikanische Missionsliteratur 1700-1879, n. 5152-7723. (Veröffentl. d. Inst. f. missionswiss. Forschung.) XIV + 10 + 1026 pp. in 8°. Freiburg 1952. Verlag Herder.
- Boglár L.** : Some more Data on the Spreading of the Blowgun in South-America. Sep. : Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest) 1. 1950. pp. 121-137.
- Bohannan Paul and Laura** : The Tiv of Central Nigeria. (Ethnographic Survey of Africa. Western Africa, P. VIII.) VIII + 104 pp. in 8°. With 1 map. London 1953. International African Institute.
- Bon G.** : Grammaire l'élé. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 24.) pp. 1-122 (in 4°). Dakar 1953. IFAN.
- Brantschen Anastas** : Die ethnographische Literatur über den Ulanga-Distrikt, Tanganyika-Territorium. Sep. : Acta Tropica (Basel) 10. 1953. pp. 150-185.
- Brasseur Gérard** : Le Problème de l'Eau au Sénégal. (Etudes Sénégalaises, No 4.) 99 pp. in 8°. Avec 15 pl. Saint-Louis, Sénégal 1952. Centre IFAN, Sénégal.
- Bratanić Branimir** : On the Antiquity of the One-Sided Plough in Europe, especially among the Slavic Peoples. Sep. : Laos (Uppsala) 2. 1952 (1953). pp. 51-61.
- — Orače sprave centralnog dijela Balkanskog poluotoka. (Les instruments aratoires de la partie centrale de la péninsule balkanique.) Sep. : Zbornik Etnografskog Muzeja u Beogradu (Beograd) 1901-1951 (1953). pp. 42-57.
- — Plug i ralo. (A la marge d'un livre intéressant.) Sep. : Slovenski Etnograf (Ljubljana) 5. 1952 (1953). pp. 208-236.
- Bunzel Ruth** : Chichicastenango. A Guatemalan Village. (Publications of the American Ethnological Society, XXII.) XXIII + 438 pp. in 8°. Locust Valley, New York (1952). J. J. Augustin Publisher.
- Chailley Ct.** : Les grandes missions françaises en Afrique Occidentale. (Initiations africaines, X.) 146 pp. in 8°. Avec 70 fig. et 4 ct. Dakar 1953. Institut Français d'Afrique Noire.
- Chatterji Suniti Kumar** : Kirāta-Jana-Krti. The Indo-Mongoloids : Their Contribution to the History and Culture of India. VIII + 94 pp. in 8°. Calcutta 1951. Royal Asiatic Society of Bengal.
- Christian Viktor** : Untersuchungen zur Laut- und Formenlehre des Hebräischen. (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsber. 228 Bd., 2. Abh.) 196 pp. in 8°. Wien 1953. Rudolf M. Rohrer i. Komm.
- Comas Juan** : Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América. (Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Publicación núm. 166. Comisión de Historia, 64. Bibliografías, I.) XXVIII + 284 pp. in 8°. Con 5 mapas. México 1953.
- — — — — Ensayos sobre Indigenismo. Prólogo de Manuel Gamio. XIV + 272 pp. in 8°. Con 10 fig. México 1953. Ediciones del Instituto Indigenista Inter-americano.
- — Mexico. Sep. : International Directory of Anthropological Institutions [New York 1953] pp. 277-289.
- — Raison d'être du Mouvement Indigéniste. Sep. : Bulletin. Société Suisse des Américanistes (Genève) 1953. 6. pp. 1-10.
- Comhaire J. L. L.** : Aspects of Urban Administration in Tropical and Southern Africa. (Communications from the School of African Studies, N. S. No 27.) 100 pp. in 4°. Cape Town 1953. University of Cape Town.
- Comisión Indigenista Nacional** : La política indigenista en Venezuela. Sep. : Revista de Justicia (Caracas) 2. 1952. pp. 3-11.
- Conklin Harold C. and Sturtevant William C.** : Seneca Indian Singing Tools at Cold-spring Longhouse. Musical Instruments of the Modern Iroquois. Sep. : Proceedings of the American Philosophical Society 97. 1953. pp. 262-290.
- Corbett Jim** : Mein Indien. Aus dem Engl. übertr. von Curt Tesing. 200 pp. in 8°. Mit 30 Abb. u. 2 Kt. Zürich 1953. Orell Füssli Verlag.
- Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi.** Ed. Ernst Mengin. Litterarum monumenta in lingua nahuatl et maya etc. Vol. I : Historia Tolteca-Chichimeca. 22 fol. et 104 pp. in 2°. — Vol. IV : Memorial de Tecpan-Atitlan (Solola). Historia del antiguo Reino del Cakchiquel dicho de Guatemala. 27 fol. et 96 pp. in 2°. Havniae 1952. Sumptibus Einar Munksgaard.

- Cory Hans** : Sukuma Law and Custom. XXIII + 194 pp. in 8°. With 1 map. London, New York, Toronto 1953. International African Institute. Oxford University Press.
- Courtois V.** : Al-Biruni and the Pandit (A Playlet). (Al-Biruni Millenary Celebrations.) 15 pp. in 8°. Calcutta 1952. Iran Society.
- Curwen E. Cecil** and **Hatt Gudmund** : Plough and Pasture. The Early History of Farming. Part I : Prehistoric Farming of Europe and the Near East. Part II : Farming of Non-European Peoples. XII + 329 pp. in 8°. With 25 fig., 14 pl. and 1 map. New York 1953. Henry Schuman.
- Cuvelier J.** : Documents sur une Mission française au Kakongo 1766-1776, avec introduction et annotations. (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires T. XXX, fasc. 1.) 132 pp. in 8°. Avec 1 ct. Bruxelles 1953.
- D'Elia Pasquale M.** : Ermeneutica Ricciana. Sep. : Gregorianum (Roma) 34. 1953. pp. 669-679.
- — La passione di Gesù Cristo in un'opera cinese del 1608-1610. Sep. : Archivum Historicum Societatis Iesu (Roma) 22. 1953. pp. 275-307.
- Dessauer Friedrich** : Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. 59 pp. in 8°. Frankfurt a. Main 1952. Verlag Josef Knecht — Carolusdruckerei.
- Dillon Myles** : The Archaism of Irish Tradition. Sep. : Proceedings of the British Academy (London) 33. 1947. pp. 1-20.
- — The Cycles of the Kings. 124 pp. in 8°. London, New York 1946. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Draws-Tychsen Hellmut** : Uralte Sagen aus dem namenlosen Munde des hawaiischen Volkes. Sep. : Geographica Helvetica (Zürich) 7. 1952. pp. 220-228.
- Drucker Philip** : La Venta, Tabasco. A Study of Olmec Ceramics and Art. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 153.) 257 pp. in 8°. With 66 pl. Washington 1952. United States Government Printing Office.
- Dupouy Walter** : Aspectos folklóricos del uso del Chimó. Sep. : Archivos Venezolanos de Folklore (Caracas) 1. 1952. No 2. 15 pp.
- — El Indio en el mapa de Venezuela. Sep. : Tierra Firme (Caracas) 2. 1953. 15.
- — Indigenismo y Panamericanismo. (Xª. Conferencia Interamericana, Secretaría General.) 9 pp. in 8°. Caracas 1953.
- Durieux André** : La Notion de l'Ordre public en Droit privé colonial belge. 52 pp. in 8°. Bruxelles 1953. (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires T. XXXI, fasc. 1.)
- Durrell Lawrence** : Reflections on a Marine Venus. A companion to the landscape of Rhodes. 199 pp. in 8°. With 7 pl. London 1953. Faber & Faber Ltd.
- Eberhard Wolfram** : Nomads and Farmers in Southeastern Turkey. Sep. : Oriens (Leiden) 6. 1953. pp. 32-49.
- Elkin A. P.** : Social Anthropology in Melanesia. A Review of Research. XIII + 166 pp. in 8°. With 1 map. London, Melbourne, New York 1953. Oxford University Press.
- Evans I. H. N.** : The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo. XVIII + 579 pp. in 8°. With 22 pl. and 1 map. Cambridge 1953. At the University Press.
- Fieldiana** : Zoology. Vol. 33, Nr. 2 ; Vol. 34, Nr. 5, 6, 7, 8, 9. Chicago 1952. Chicago Natural History Museum.
- Filchner Wilhelm** and **Maräthe Shridhar D.** : Hindustan im Festgewand. 247 pp. in 8°. Mit 10 Abb. und 16 Taf. Celle 1953. Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel.
- Flannery Regina** : The Gros Ventres of Montana. Part I : Social Life. (The Catholic University of America. Anthropological Ser. No 15.) XIII + 221 pp. in 8°. With 1 map. Washington, D. C. 1953. The Catholic University of America Press.
- Forchheimer Paul** : The Category of Person in Language. (XII) + 142 pp. in 8°. Berlin 1953. Walter de Gruyter & Co.
- Forde Daryll** : Social Development in Africa and the Work of the International African Institute. (Paper read at a joint meeting of the Dominions and Colonies, Section of the Royal Society of Arts and the Royal African Society, 21st Nov., 1944.) 12 pp. in 8°. London 1944.
- Fortes M.** : Social Anthropology at Cambridge since 1900. (An Inaugural Lecture.) 46 pp. in 8°. Cambridge 1953. Cambridge University Press.
- Fridh Ake J:son** : Les Théories de l'océan chez Plinie l'Ancien (Hist. Nat. 2, 65, 161-164). (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. F. 6. Ser. A. Bd. 4. No 5.) 22 pp. in 8°. Göteborg 1952. Wettergren & Kerbers Förlag.
- Fuchs Stephen** : Individual and Communal Property Concepts among Primitive Peoples. Sep. : Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay) N. S. 7. 1953. pp. 9-28.
- Garth Thomas R.** : Atsugewi Ethnography. (Anthropological Records 14 : 2.) pp. 129-212 (in 4°), pl. 8-15. Berkeley and Los Angeles 1952. University of California Press.
- Gjessing Gutorm** : Mennesket og Kulturen. Bd. 1 : En sammenlignende etnografi. 298 pp. in 4, ill. — Bd. 2 : Kulturformene. 364 pp. in 4°, ill. Oslo 1953. Gyldendal Norsk Forlag.

- Goodwin A. J. H.** : Method in Prehistory. (The South African Archaeological Society. Handbook Series, No 1.) 184 pp. in 8°. With 15 fig. and 1 pl. Cape Town 1953. Published by the Society.
- Graf Georg** : Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 5 : Register. (Studi e Testi, 172.) 196 pp. in 4°. Città del Vaticano 1953. Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Grottanelli Vinigi L.** : L'etnologia africana nell'ultimo quinquennio. Sep. : Rivista di Antropologia (Roma) 38. 1950. pp. 231-241 ; 39. 1951-1952. pp. 1-11.
- Grunebaum Gustave E. von** : Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation. 2nd ed. (An Oriental Institute Essay.) 378 pp. in 8°. Chicago, Illinois 1953. The University of Chicago Press.
- Haavio Martti** : Väinämöinen. Eternal Sage. Transl. from the Finnish by Helen Goldthwait-Väänänen. (FF Communications, No 144.) 277 pp. in 8°. With 36 fig. and 1 map. Helsinki 1952. Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica.
- Hailey Lord** : Native Administration in the British African Territories. Part V. The High Commission Territories : Basutoland, The Bechuanaland Protectorate and Swaziland. (Commonwealth Relations Office.) XIV + 448 pp. in 8°. London 1953. Her Majesty's Stationery Office.
- Hall Robert A., Jr.** : Haitian Creole. Grammar, Texts, Vocabulary. (Memoirs of the American Folklore Society, Vol. 43.) 309 pp. in 8°. Philadelphia 1953.
- Haltsonen Sulo** : Verzeichnis der Veröffentlichungen Uno Holmberg-Harva's. 14 pp. in 8°. (FF Communications, No 145.) Helsinki 1953. Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica.
- Hamel A. G. van** : Aspects of Celtic Mythology. Sep. : Proceedings of the British Academy (London) 20. 1934. pp. 1-44.
- Heerkens P.** : Lieder der Florinesen. Sammlung 140 florinesischer Lieder und 162 Texte mit Übersetzung aus dem Sprachgebiete der Lionesen, Sikanesen, Ngada's und Manggaraier. Deutsche Übers. von E. D. Kunst sr. (Internat. Archiv f. Ethnographie, Suppl. zu Bd. 46.) XI + 197 pp. in 4°. Mit 1 Taf. u. Noten. Leiden, Köln 1953. E. J. Brill.
- Heizer R. F.** : California Indian Linguistic Records. The Mission Indian Vocabularies of Alphonse Pinart. (Anthropological Records 15 : 1.) Berkeley and Los Angeles 1952. University of California Press.
- Hempel H.** : Gotisches Elementarbuch. (Sammlung Göschen, Bd. 79.) 165 pp. in 8°. Berlin 1953. Walter de Gruyter & Co.
- Henninger Joseph** : Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam, surtout pendant le moyen âge. Sep. : Neue Zeitschr. f. Missionswiss. (Beckenried) 9. 1953. pp. 161-185.
- Herskovits Melville J.** : Les Bases de l'Anthropologie culturelle. Traduit de l'anglais par François Vaudou. (Bibliothèque Scientifique.) 344 pp. in 8°. Avec 4 fig. et 2 ct. Paris 1952. Payot.
- Hocart A. M.** : The Northern States of Fiji. (Royal Anthropological Institute. Occasional Publication No 11.) XVI + 304 pp. in 8°. With 1 map. (London) 1952. The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Honigsheim Paul** : An Outline for the Study of Social and Political Thought of Modern Times. 11 pp. in 4°. Portland, Oregon 1953. Lewis and Clark College.
- Hooper J. T. and Burland C. A.** : The Art of Primitive Peoples. 168 pp. in 8°. With 68 pl. and 1 map. London 1953. The Fountain Press.
- Hubschmid Johannes** : Afr. « cuivre » — dt. « köcher » : eine Wortfamilie hunnischen Ursprungs. Sep. : Essais de Philologie Moderne (1951). Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 129. Paris 1953. pp. 189-199.
- — Sardische Studien. (Romanica Helvetica, Vol. 41.) 140 pp. in 8°. Bern 1953. A. Francke A. G.
- Hultkrantz Ake** : Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology. (The Ethnographical Museum of Sweden. Monograph Series, Publication No 1.) 545 pp. in 8°. Stockholm 1953.
- Hummel Siegbert** : Das Paradoxe in der Theorie des Kundalini-Yoga. Sep. : Psyche (Stuttgart) 5. 1951. pp. 399-400.
- — Die Lamapagode als psychologisches Diagramm. Sep. : Psyche (Stuttgart) 5. 1952. pp. 628-635.
- — Erläuterungen zum Kundalini-Yoga. Sep. : Psyche (Stuttgart) 5. 1951. pp. 210-218.
- — Geschichte der Tibetischen Kunst. 123 pp. in 4°. Mit 125 Abb. und 1 Kt. Leipzig 1953. VEB Otto Harrassowitz.
- — Lamaistische Studien. (Geheimnisse tibetischer Malereien, Bd. II. Forschungen zur Völkerdynamik Zentral- und Ostasiens, Bd. 5.) 212 pp. in 8°. Mit 63 Abb., 2 Kt. u. 1 Schema. Leipzig 1950. Otto Harrassowitz.

- Huxley Elspeth** : *White Man's Country. Lord Delamere and the Making of Kenya.* Vol. I : 1870-1914. XII + 315 pp. in 8°. With 9 pl. and 2 maps. Vol. II : 1914-1931. 333 pp. in 8°. With 1 fig., 10 pl. and 2 maps. (New Edition.) London 1953. Chatto & Windus.
- Jacobs Matthias** : *Wunderland Bolivien.* 352 pp. in 8°, ill. Kreuzlingen 1953. Missionshaus Bernrain.
- Jacobsson Gunnar** : *Le suffixe verbal -ng- en slave.* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. F. 6. Ser. A. Bd. 4. N:o 4.) 21 pp. in 8°. Göteborg 1951. Wettergren & Kerbers Förlag.
- Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes**, gel. von Leopold Nowak, Leopold Schmidt, Raimund Zoder. Bd. 2. 152 pp. in 8°. Wien 1953. Hrsg. vom Österreichischen Volksliedwerk im Selbstverlag des Bundesministeriums für Unterricht.
- Jeffreys D. W.** : *Nègres précolombiens en Amérique.* Sep. : Scientia (Como) 6^e Sér. 47. 1953. pp. 1-16.
- Jockel Rudolf** : *Götter und Dämonen. Mythen der Völker.* Hrsg. u. eingel. 637 pp. in 8°. Darmstadt und Genf 1953. Holle Verlag.
- Kauffmann H. E.** : *Künstliche Megalithsteine bei einigen Nagastämmen Hinterindiens.* Sep. : Geographica Helvetica (Zürich) 8. 1953. pp. 189-193.
- Keesing Felix M.** : *Social Anthropology in Polynesia. A Review of Research.* X + 126 pp. in 8°. London, Melbourne, New York 1953. Oxford University Press.
- Klee Wolfhart und Gerken Magda** : *Gesprochenes Deutsch.* 35., durchges. Aufl. (Goethe-Institut, München.) 223 pp. in 8°, ill. Bremen 1953. Extraneus-Verlag August-Wilhelm Dohse.
- Kluge Theodor** : *Die Völker und Sprachen des Indo-chinesischen Raumes.* 41 pp. in 4°. Mit 3 Kt. [Hektogr.]. Berlin 1953.
- Koppers Wilhelm** : *Zusammenarbeit von Ethnologie und Prähistorie.* Sep. : Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Österr. Akad. d. Wiss. (Wien) 1953. 4. pp. 67-72.
- Kretzenbacher Leopold** : *Weihnachtskrippen in Steiermark. Kleine Kulturgeschichte eines Volkskunstwerkes.* (Veröffentl. d. Österr. Mus. f. Volkskunde, Bd. 3.) 64 pp. in 8°. Mit 24 Abb. Wien 1953. Im Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde.
- Kunst J.** : *Kulturhistorische Beziehungen zwischen dem Balkan und Indonesien.* (Koninkl. Inst. voor de Tropen. Meded. No CIII. Afd. Culturele en Physische Anthropologie, No 46.) 11 pp. in 8°. Mit 59 Abb. Amsterdam 1953.
- Laman Karl** : *The Kongo. I.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, IV.) VIII + 155 pp. in 4°. With 34 fig. and 1 portr. (Upsala) 1953.
- La première traversée du Katanga en 1806. Voyage des « Pombeiros » d'Angola aux Rios de Sena.* Traduit et annoté par A. Verbeken et M. Walraet. (Inst. Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires. — Série historique, T. XXX, fasc. 2.) Bruxelles 1953.
- La Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Breve recuento de sus labores al cumplir sus bodas de plata.* 25 de Julio de 1948. Guatemala 1948.
- Leeson Ida** : *Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific.* (Technical Paper No 30.) 16 pp. in 4°. (Sydney) 1952. South Pacific Commission.
- L'enseignement des sciences sociales en France.* 167 pp. in 8°. Paris 1953. UNESCO.
- Linden Fred van der** : *Les territoires d'outre-mer et la communauté européenne.* (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires T. XXXI, fasc. 3.) 52 pp. in 8°. Bruxelles 1953.
- L'originalité des cultures. Son rôle dans la compréhension internationale (Unité et diversité culturelles.)* 410 pp. in 8°. (Paris 1953.) UNESCO.
- Loukotka Čestmír** : *Dos cartas de Amigo sobre lingüística americana.* Sep. : Folia Linguistica Americana (Buenos Aires) 1. 1952. pp. 25-29.
- — *Les langues papoues.* Sep. : Les Langues du Monde (Paris) 1953. pp. 723-731.
- — *Papuánské řeči v díle N. N. Miklucho-Maklaje.* Sep. : Československá ethnografie (Praha) 1. 1953. pp. 70-81.
- Lovy R. D. et Bouge L.-J.** : *Grammaire de la langue tahitienne.* (Publications de la Société des Océanistes, No 2.) 96 pp. in 8°. Paris 1953. Musée de l'Homme.
- Macalister R. A. S.** : *The Archaeology of Ireland.* XX + 386 pp. in 8°. With 39 fig. and 16 pl. London 1949. Methuen & Co. Ltd.
- MacNeill Eoin** : *Early Irish Laws and Institutions.* IV + 152 pp. in 8°. Dublin (s. a.). Burns Oates and Washbourne Ltd.
- Matthews W. K.** : *The Structure and Development of Russian.* IX + 226 pp. in 8°. With 7 fig. and 1 map. Cambridge 1953. At the University Press.
- Mayer Adrian C.** : *Land and Society in Malabar.* X + 158 pp. in 8°. London 1952. Oxford University Press.
- Mayrhofer Manfred** : *Awestisch arædra-.* Sep. : Archiv Orientální (Praha) 20. 1952. p. 342.
- — *Die Substrattheorien und das Indische.* Sep. : Germanisch-romanische Monatsschrift (Heidelberg) N. F. 3. 1953. pp. 230-242.

- Mayrhofer-Passler E.** : Sētanta Cūchulinn und der Genius Cucullatus. Sep. : The Journal of Celtic Studies 2. 1953. pp. 26-31.
- Meighan Clement W.** : The Coville Rock Shelter, Inyo County, California. (Anthropological Papers 12 : 5.) pp. 171-224 (in 4°), pl. 25-29, 1 fig., 3 maps. Berkeley and Los Angeles 1953. University of California Press.
- Métraux A.** : Médecine et vodou en Haïti. Sep. : Acta Tropica (Basel) 10. 1953. pp. 28-68.
- Mokhtarould Hamidoun** : Précis sur la Mauritanie. (Etudes Mauritaniennes, No 4.) 70 pp. in 8°. Avec 7 fig., 6 pl. et 1 ct. Saint-Louis, Sénégal 1952. Centre IFAN, Mauritanie.
- Monteil Vincent** : Essai sur le chameau au Sahara Occidental. (Etudes Mauritaniennes, No 2.) IX + 132 pp. in 8°. Avec 30 fig. et 7 pl. Saint-Louis, Sénégal 1952. Centre IFAN, Mauritanie.
- Moorhouse A. C.** : The Triumph of the Alphabet. A History of Writing. XIV + 224 pp. in 8°. With 41 fig. and 12 pl. New York 1953. Henry Schuman.
- Morenz Siegfried** : Die Zauberflöte. Eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike-Abendland. (Münstersche Forschungen, H. 5.) 95 pp. in 8°. Mit 8 Abb. Münster-Köln 1952. Böhlau-Verlag.
- Morris H. S.** : Report on a Melanau Sago Producing Community in Sarawak. (Colonial Research Studies, No 9.) 184 pp. in 4°. With 29 fig. and 2 maps. London 1953. Published by Her Majesty's Stationery Office for the Colonial Office.
- Munier Pierre** : L'Assaba. Essai monographique. (Etudes Mauritaniennes, No 3.) 70 pp. in 8°. Avec 5 ct. Saint-Louis, Sénégal 1952. Centre IFAN, Mauritanie.
- Nachtigall Horst** : Das tibetische Inkarnationsdogma. Sep. : Paideuma (Frankfurt) 5. 1952. pp. 255-263.
- — Felsbilder und Animismus frühzeitlicher Jäger. Sep. : Studium Generale. (Berlin, Göttingen, Heidelberg) 6. 1953. pp. 256-263.
- Neill Hawkins W.** : A fonologia da língua uaiúai. (Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim, No 157. Etnografia e Tupi-Guarani, No 25.) 49 pp. in 8°. São Paulo 1952.
- Nicolas F.** : Glossaire l'élé-français. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 24.) pp. 123-452 (in 4°). Avec 23 fig. et 1 ct. Dakar 1953. IFAN.
- Oberg Kalervo** : Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication, No 15.) VII + 144 pp. in 4°. With 14 charts, 2 fig., 10 pl. and 3 maps. Washington 1953. United States Government Printing Office.
- Oppenheim Max Frh. von** : Die Beduinen. Bd. III : Die Beduinenstämme in Nord- und Mittelarabien und im Irāk. Bearb. und hrsg. von Werner Caskel. T. 1 (= Abt. VII) : Nord- und Mittelarabien. VIII + 172 pp. in 4°; T. 2 (= Abt. VIII) : Irāk. pp. 173-496 + IX-XV in 4°. Mit 2 Kt. Wiesbaden 1952. Otto Harrassowitz.
- O'Rahilly Thomas F.** : Early Irish History and Mythology. X + 568 pp. in 8°. Dublin 1946. The Dublin Institute for Advanced Studies.
- Pettersson Olof** : Chiefs and Gods. Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship. (Studia Theologica Lundensia, 3.) 405 pp. in 8°. With 1 map. Lund 1953. C. W. K. Gleerup.
- Philipson J.** : La enseñanza del Guaraní como problema de bilingüismo. Sep. : Jornal de Filologia (São Paulo) 1. 1953. pp. 3-16.
- Plischke Hans** : Thor Heyerdahls Kon-Tiki-Theorie und ihre Problematik. Sep. : Universitas (Stuttgart) 8. 1953. pp. 837-846.
- Pokorny Julius** : Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 7. Lfg. pp. 577-672 in 8°. Bern (1950). A. Francke AG Verlag.
- Porter Muriel Noé** : Tlatilco and the Pre-Classic Cultures of the New World. (Viking Fund Publ. in Anthropology, 19.) 104 pp. in 8°. With 16 fig. and 14 pl. New York 1953. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Incorporated.
- Prins A. H. J.** : East African Age-Class System. An Inquiry into the Social Order of Galla, Kipsigis and Kikuyu. VI + 136 pp. in 8°. With 23 diagrams and 2 maps. Groningen, Djakarta 1953. J. B. Wolters.
- Problèmes Agricoles au Sénégal.** (Etudes Sénégalaises, No 2.) Louis Papy : La vallée du Sénégal. — Paul Péliissier : L'arachide au Sénégal. 80 pp. in 8°. Avec 8 pl. et 1 ct. Saint-Louis, Sénégal 1952. Centre IFAN, Sénégal.
- Proceedings of the International Colloquium on Luso-Brazilian Studies**, Washington, October 15-20, 1950, under the auspices of the Library of Congress and Vanderbilt University. — Atas do Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros. XII + 335 pp. in 8°. With 8 pl. Nashville 1953. The Vanderbilt University Press.
- Proschwitz Gunnar von** : Etude sur la répartition des syllabes ouvertes et fermées en français moderne. (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. F. 6. Ser. A. Bd. 4, N:o 6.) 29 pp. in 8°. Göteborg 1953. Wettergren & Kerbers Förlag.
- Prost A.** : Les langues mandé-sud du groupe mana-busa. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 26.) 182 pp. in 4°. Avec 3 fig. Dakar 1953. IFAN.

- Quaritch Wales H. G.** : The Making of Greater India. A Study in South-East Asian Culture Change. 209 pp. in 8°. With 1 pl. London 1951. Bernard Quaritch, Ltd.
- Radin Paul** : The World of Primitive Man. (The Life of Science Library, No 26.) XI + 370 pp. in 8°. New York 1952. Henry Schuman.
- Raftery Joseph** : Prehistoric Ireland. XVI + 228 pp. in 8°. With 268 fig. London, New York, Toronto, Sydney 1951. B. T. Batsford Ltd.
- Recent Publications Relating to Canada. Sep. : The Canadian Historical Review (Toronto) 34. 1953. pp. 91-104.
- Reiner Ernst** : Ternate — Amboina — Banda-Neira. Sep. : Naturwissenschaftliche Rundschau (Stuttgart) 1953. 6. pp. 238-241.
- Report on the Foundation's Activities for the Year ended January 31, 1953. (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Incorporated.) 87 pp. in 8°. New York (1953).
- Rosenberg Alfons** : Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären. 238 pp. in 8°. Olten und Freiburg i. Br. 1952. Verlag Otto Walter AG.
- Rosien Walter** : Die Ebstorfer Weltkarte. (Schriften des niedersächsischen Heimatbundes e. V. N. F. Bd. 19 = Veröffentlichungen des Niedersächsischen Amtes für Landesplanung und Statistik, Bd. 19. Reihe A : Forschungen zur Landes- und Volkskunde, II. Volkstum und Kultur.) 87 pp. in 8°. Mit 8 Abb. u. 27 Taf. Hannover 1952. Niedersächsisches Amt für Landesplanung und Statistik.
- Rost Leonhard** : Noah der Weinbauer. Bemerkungen zu Genesis 9, 18 ff. Sep. : Geschichte und Altes Testament (Tübingen) 1953. pp. 169-178.
- Ryan Isobel** : Black Man's Town. Assisted and ill. by Bill Ryan. 249 pp. in 8°, ill. London 1953. Jonathan Cape.
- Ryckmans G.** : Groupe du Sud, I. Les langues. Sep. : Suppl. au Dict. de la Bible 30. 1952. pp. 318-334.
- — La Trace de Saba en Arabie séoudite. Sep. : Reflets du Monde 5. 1952. pp. 1-16.
- Schaden Egon** : Aculturação lingüística numa comunidade rural. Sep. : Jornal de Filologia (São Paulo) 1. 1953. pp. 3-18.
- Scherer Anton** : Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. (Indogermanische Bibliothek. 3. Reihe : Untersuchungen. Forschungen zum Wortschatz der indogermanischen Sprachen, 1.) 276 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Heidelberg 1953. Carl Winter, Universitätsverlag.
- Schmidt Leopold** : Der norische Polos. Zur Kopfbedeckung der Frauen von Virunum. Sep. : Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte (Klagenfurt) 2. 1953. pp. 198-211.
- — Der „Stock im Eisen“ als mythischer Stadtmittelpunkt Wiens. Sep. : Jahrb. d. Ver. f. Geschichte d. Stadt Wien (Wien) 10. 1952-1953. pp. 75-81.
- Schultes Anton** : Die Nachbarschaft der Deutschen und Slawen an der March. Kulturelle und wirtschaftliche Wechselbeziehungen im nordöstlichen Niederösterreich. (Veröffentl. d. Österr. Mus. f. Volkskunde, Bd. 4.) 164 pp. in 8°. Mit 4 Taf. u. 2 Kt. Wien 1954. Im Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde.
- Schultz Wilma C.** : Aculturação dos Índios Tukurina. Sep. : Continente (São Paulo) 1952. pp. 37-41.
- Secoy Frank Raymond** : Changing Military Patterns on the Great Plains (17th Century through Early 19th Century). (Monographs of the American Ethnological Society, XXI.) VIII + 114 pp. in 8°. With 5 maps. Locust Valley, N. Y. 1953. J. J. Augustin Publisher.
- Segy Ladislav** : African Sculpture speaks. 254 pp. in 4°. With 276 fig. and 1 pl. New York 1952. A. A. Wyn, Inc.
- — Circle-Dot Symbolic Sign on African Ivory Carvings. Sep. : Zaire (Bruxelles) 7. 1953. pp. 1-20.
- — Initiation Ceremony and African Sculptures. Sep. : The American Imago (Boston) 10. 1953. pp. 57-82.
- — Toward a New Historical Concept on Negro Africa. Sep. : The Journal of Negro History 38. 1953. pp. 27-40.
- Sibirskij etnograficeskij sbornik** [Sammelwerk sibirischer Ethnographie]. (Arbeiten des ethnographischen Institutes Miklucho-Maklaj, Bd. 18.) 334 pp. in 8°. (Moskau, Leningrad 1952. Verlag der Akademie UdSSR.)
- Smith Watson** : Kiva Mural Decorations at Awatovi and Kawaikaa. With a Survey of other Wall Paintings in the Pueblo Southwest. With nine Plates in Serigraph by Louie Ewing. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XXXVII. Reports of the Awatovi Expedition, Report No 5.) XXI + 363 pp. in 4°. With 28 fig. and 64 pl. Cambridge, Mass. 1952. The Museum.
- Sodhi Kripal Singh und Bergius Rudolf** : Nationale Vorurteile. Eine sozialpsychologische Untersuchung an 881 Personen. (Forschungen zur Sozialpsychologie und Ethnologie, Bd. 1.) 94 pp. in 8°. Berlin 1953. Duncker & Humblot.

- Specker Johann** : Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. (Neue Zeitschr. f. Missionswiss., Suppl. IV.) 248 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried 1953. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Spencer Trimingham J.** : Islam in Ethiopia. XV + 299 pp. in 8°. With 6 maps. London, New York, Toronto 1952. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Spies Otto** : Das Grimm'sche Märchen „Bruder Lustig“ in arabischer Überlieferung. Sep. : Rheinisches Jahrb. f. Volkskunde (Bonn) 2. 1951. pp. 48-64.
- — Orientalische Kultureinflüsse im Abendland. (Beiträge zum Geschichtsunterricht.) 71 pp. in 8°. Braunschweig (1949). Verlag Albert Limbach.
- Steyermark Julian A.** (a. o.) : Contributions to the Flora of Venezuela. (Fieldiana : Botany. Vol. 28, Nr 2.) pp. 241-447 in 8°. With 93 fig. Chicago 1952. Chicago Natural History Museum.
- Stillfried Bernhard** : Die soziale Organisation in Mikronesien. (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr 4.) 132 pp. in 4°. Mit 1 Kt. Wien 1953. Verlag Herold.
- Stolz Friedrich und Debrunner Albert** : Geschichte der lateinischen Sprache. (Sammlung Götschen, Bd. 492.) 136 pp. in 8°. Berlin 1953. Walter de Gruyter & Co.
- Tax Sol** : Penny Capitalism. A Guatemalan Indian Economy. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication No 16.) X + 230 pp. in 4°. With 19 charts and 6 maps. Washington 1953. United States Government Printing Office.
- Termer Franz** : La Densidad de población en los Imperios Mayas como problema arqueológico y geográfico. Sep. : Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (México) 70. 1950. pp. 213-239.
- Terra G. J. A.** : Some sociological aspects of agriculture in S. E. Asia. Sep. : Indonesië (s'Gravenhage) 6. 1953. pp. 297-316 ; 439-463.
- Thurneysen Rudolf** : A Grammar of Old Irish. Rev. and enlarged ed. Transl. from the German by D. A. Binchy and Osborn Bergin. XXII + 688 pp. in 8°. Dublin 1946. The Dublin Institute for Advanced Studies.
- Tichelman G. L.** : Varia. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 46. 1953. No 5. pp. 3-5 ; No 8. p. 6.
- Trujillo Ferrari Alfonso** : Lunahuaná — una Comunidad Yunga en el Perú. Sep. : Continente (São Paulo) 1952. pp. 3-13.
- Valcárcel Luis E.** : Vida y obra de Miguel Cabello Valboa. Sep. : Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras. Instituto de Etnología, Publicación No 3. Lima 1951. pp. XVII-XL, 509-515.
- Vassal M. P. A.** : Enquête anthropologique dans le département des Hautes-Alpes : résultats préliminaires. Sep. : Bulletin de la Société d'Anthropologie. 3. Sér. 10. 1952. pp. 331-332.
- Vendryes J.** : La position linguistique du celtique. Sep. : Proceedings of the British Academy (London) 23. 1937. pp. 1-41.
- Villagra Caletí Augustín** : Bonampak. La ciudad de los muros pintados. 33 pp. in 4°. Con 14 fig. e 15 lám. México 1949. Instituto Nacional de Antropología e Historia. S. E. P.
- Vleeschauwer A. de** : L'Intégration européenne et les Territoires d'outre-mer. Traités internationaux depuis 1944-1945. (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires T. XXXI, fasc. 4.) 48 pp. in 8°. Bruxelles 1953.
- Vycichl Werner** : Die Deklination im Arabischen. Sep. : Rivista degli Studi Orientali (Roma) 28. 1953. pp. 71-78.
- Walter H. V.** : The Pre-History of the Lagôa Santa Region, Minas Gerais. — A Pré-História da Região de Lagôa Santa, Minas Gerais. (XII) + 168 pp. in 8°. With 71 fig. Belo Horizonte 1948.
- Wiesinger Alois** : Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie. 2., verm. u. verb. Aufl. 368 pp. in 8°. Graz, Wien, Altötting 1952. Verlag Styria.
- Willey Gordon R.** : Prehistoric Settlement Patterns in the Virú Valley, Perú. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bull. 155.) XXII + 454 pp. in 8°. With 88 fig. and 60 pl. Washington 1953. United States Government Printing Office.
- Wilson John A.** : The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture. (An Oriental Institute Essay.) XX + 332 pp. in 8°. With 32 pl. Chicago 1951. The University of Chicago Press.

Periodica

Academia (Nanzan). 1953. 4.

Del Re A., Notes on Japanese and Western Cultural Attitudes. — **Yoshio Yamane**, Man and Language. — **Kenzô Tsukishima**, On Rationality of Primitive Thinking.

Acta Tropica (Basel). 10. 1953.

2. **Holas B.**, Motif à face double et multiple dans les arts plastiques ébournées. — **Huttel W.**, Contribution à l'Anthropologie du Noir d'Afrique I-II. — **Brantschen C.**, Die ethnographische Literatur über den Ulanga-Distrikt, Tanganyika-Territorium. — 3. **Dordick I. L.**, Climate and Work in Australian New Guinea. — **Huttel W.**, Contribution à l'Anthropologie du Noir d'Afrique III.

Actas Ciba (Rio de Janeiro). 20. 1953. 8.

Steinmann A., O arroz e sua distribuição geográfica. — **Id.**, A cultura e os métodos de plantação do arroz. — **Id.**, A colheita do arroz e os trabalhos com ela relacionados. — **Id.**, O arroz como alimento. — **Id.**, O arroz nos costumes e na vida espiritual dos povos. — **Abderhalden E.**, O beribéri.

Aequatoria (Coquilhatville). 16. 1953. 2.

Philippe R., Les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II. — **Mortier R.**, Anthropologische Metingen in Ubangi. — **De Witte P.**, Une nouvelle Grammaire du Kikongo. — **Br. Adalbert**, Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. — **Hulstaert G.**, L'Attraction des Centres urbains.

Afrika und Übersee (Berlin). 37. 1953. 3.

Wiegräbe P., Ewelieder. — **Kähler-Meyer E.**, Sprachproben aus der Landschaft Mbembe, Kamerun. — **Kähler H.**, Untersuchungen zur Morphologie polynesischer Dialekte (III).

América Indígena (México). 13. 1953.

2. **Pinedo V. M.**, Formaciones humanas en la Hylea Amazónica Peruana. — **Simoons J.**, Changes in Indian life in the Clear Lake Area, along the northern fringe of Mexican influence in early California. — **González F. G.**, Los Tarahumaras, el grupo étnico mexicano más numeroso que aun conserva su primitiva cultura. — **Azevedo Th. de**, Índios, brancos e pretos no Brasil Colonial. — **Comas J.**, Razón de ser del movimiento indigenista. — 3. **De Castro J. e Santos W.**, Carencia alimentar e verminose na América Latina. — **Reichel-Dolmatoff G.**, Actitudes hacia el trabajo en una población mestiza de Colombia. — **De Carvalho Neto P.**, El problema del Folklore del Indio. — **Rubio Orbe G.**, Aculturaciones de indígenas de los Andes. — **Rendon S.**, ¿Fué el maíz originario de América?

Anthropological Quarterly (Washington). 26. (N. S. 1.) 1953.

[Formerly : Primitive Man.]

1. **Evans-Pritchard E. E.**, Nuer Spear Symbolism. — **Gusinde M.**, Anthropological Investigations of the Bushmen of South Africa. — **Flannery R.**, Some Recent Anthropological Publications. — 2. **Connolly C. J.**, Brain Morphology and Taxonomy. — 3. **Hermanns M.**, The Status of Woman in Tibet. — **Sr. Bernard Coleman**, The Ojibwa and the Wild Rice Problem. — **Mors O.**, Notes on Hunting and Fishing in Buhaya.

Archeologické Rozhledy (Praha). 5. 1953. 3.

Prošek F., Nouvelles stations paléolithiques en Slovaquie orientale. — **Klíma B.**, Nouvelles trouvailles mésolithiques en Moravie méridionale. — **Spurný V.**, Céramique de caractère lengyelien de Hulín en Moravie. — **Hrala J.** et **Moucha V.**, Four énéolithique de Kamenín en Slovaquie. — **Soudský B.**, Hameau ouniétizien à Postoloprty en Bohême. — **Hájek L.**, Trouvaille précieuse de l'âge du bronze faite à Barca près de Košice en Slovaquie.

Archivos Ethnos (Buenos Aires). 1. 1952. 2.

Menghin O., Derrotero de los Indios Canoeros. — **Imbelloni J.**, El "Superstratum" y los "Substrata" en una cartografía antropológica correcta. — **Bórmida M.**, Pámpidos y Australoides; coherencias ergológicas y míticas. — **Gusinde M.**, John Montgomery Cooper, 28. X. 1881 - 22. V. 1949.

Archivum Historicum Societatis Iesu (Roma). 22. 1953. 43.

Schurhammer G., Der Ursprung des Chinaplans des heiligen Franz Xaver. — **Boxer Ch. R.**, A Portuguese Account of South China in 1549-1552. — **Chaves L.**, As tradições e lendas portuguesas de São Francisco Xavier. — **Batllori M.**, La etnología filipina entre los jesuitas expulsos. — **Zubillaga F.**, El procurador de las Indias occidentales de la Compañía de Jesús (1574). — **Egaña A. de**, Dos problemas de gobierno en la provincia del Perú el año 1579.

Belleten (Ankara). 16. 1952. 64.

Senyürek M. S., A Study of the Pontian Fauna of Gökdere (Elmadagi), South-East of Ankara. — **Erol O.**, A Note on the Geology of the Mammalian Fossil Bed of Elmadagi-Evciler Agillari. — **Bossert H. Th.**, Das H-H Wort für „Malstein“.

Bhāratiya Vidyā (Bombay). 13. 1952.

Shri Bhabatosh Bhattacharya, Consecration of Temples in the 16th Century. — **Shri C. B. Seetharam**, Hindu Varieties of Gaṇeśa Images. — **Chintaharan Chakravarti**, Hindu Rituals: Need for the Study of their Origin, Development and Local Variations. — **Sitaramaiya K.**, Śaivism and Andhra Deśa. — **Mahadevan T. M. P.**, Kashmir Śaivism. — **Shri Lokenath Bhattacharya**, Magic Religion and Indian Religious Literature with a Special Reference to a Śaiva Stone Inscription.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (s'Gravenhage). 109. 1953. 2.

Korn V. E., Batakse Offerande. — **Cowan H. K. J.**, De aanduiding der objects-relatie bij het werkwoord in Papua-talen. — **Noorduyn J.**, Een Boeginees geschriftje over Arung Singkang. — **Coster-Wijsman L. M.** †, Illustrations in a Javanese Manuscript.

Boletín Indigenista Venezolano (Caracas) 1. 1953. 1.

Cayetano de Carrocer F., La fundación de los pueblos venezolanos: función del indio. — **Gabaldón Márquez J.**, El indio en la legislación de Venezuela. — La Comisión Indigenista y la Comunidad Indígena de San Joaquín de Parire, Estado Anzoátegui. — **Fleury Cuello E.**, Indios Petroleros. — **Dupouy W.**, Noticias preliminares sobre la Comunidad Indígena de San Joaquín de Parire, Estado Anzoátegui. — **Fleury Cuello E.**, Indios Caribe.

Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie (Neuchâtel). 51. (N. S. 9.). 1952-53. 4.

Zöhrer L.-G.-A., La population du Sahara antérieure à l'apparition du chameau. — **Tschudi Y.**, Quelques aspects de la psychologie des Touareg. — **Vicaire M.**, L'artisanat marocain.

Bulletin of the Department of Anthropology (Calcutta). 1. 1952. 1.

Guha B. S., Report of a Survey of the Inhabitants of the Andaman and Nicobar Islands during 1948-1949. — **Sarkar S. S.** and **Sen D. K.**, Further Blood Group Investigations in Santal Parganas. — **Bose U.**, Blood Groups of the Bhils. — **Bose U.**, Blood Groups of the Tribes of Travancore. — **Sarkar S. S.**, Blood Groups from the Andaman and Nicobar Islands. — **Bose U.** and **Ray P. C.**, Application of Performance Tests on the Bhils of Central India. — **Elwin V.**, The Saora Priestess. — **Chowdhury U.**, Marriage Customs of the Santals. — **Bhattacharyya A.**, The Dharma-Cult. — A Brief Survey of Indian Anthropological Literature 1946-47.

Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta). 4. 1953.

5. **Basak R.**, The Duties of a State Ruler in Ancient India. — 6. **Bose N. K.**, India's Spring Festival. — **Nishiyama T.**, The Woman of Japan. — **Handoo Ch. K.**, Vedānta and Education. — 7. **Chaudhuri R.**, The Position of Women in Medieval India. — 8. The American Academy of Asian Studies. — **Rishiram P.**, Cultural Problems of Indians Abroad.

By og Bygd. Norsk Folkemuseums Arbok (Oslo). 7. 1950-1951.

Gjærder P., En gruppe middelalderiske portaler. — **Engelstad E. S.**, Christopher Hammer og John Collett. — **Sandal Bøhn T.**, Sauma-åklær fra Oppdal. — **Stoltenberg E.**, 1 barhytte og koie i gamal tid. — **Weiser Aall L.**, Vassbæring i Norge.

Ciba-Rundschau (Basel). 1953. 109.

Brogle Th., Textilindustrie und Messen in der Gegenwart. — **Lerner F.**, Die Frankfurter Messen im Wandel der Zeit. Das Leinwandhaus und seine Messegäste. Die Entwicklung des Farbstoffhandels.

E. S. N. A. Cahiers Nord-Africains (Paris). 1953.

30. **Masselot F.**, La tuberculose des Nord-Africains. — **Lévi-Valensi A.**, **Sarfati R.** et **Mlle Lefur**, Existe-t-il un terrain tuberculeux particulier aux musulmans algériens ? — **Chenebault J.**, Tuberculose et infections associées en Afrique du Nord. — **Venator J.**, Le régime carencé des Marocains. — **Coursières-Berthezène M.**, Le comportement du Musulman devant la maladie. — **Royer J. et Gloaguen A.**, Les dispensaires du Bled tunésien. — **Lévi-Valensi A.**, La vaccination anti-tuberculeuse en Algérie. — **Molline**, La coordination de la lutte. Les liaisons avec la France. — 32. Problème algérien.

Folk-Liv (Stockholm). 16. 1952.

Hagar H., Marknadsok. — **Lingis J.**, Gaffelarder i Sverige. — **Laid E.**, Über den Ursprung der schwedischen Riesengetreideharfe. — **Aström I.**, Några linberedningsredskap. — **Erixon S.**, Svenska bystämplatser utomhus. — **Talve I.**, Om bastubab på svensk landsbygd. — **Ränk G.**, Särskilda sommarbostäder på Sveriges landsbygd. — **Nyman A.**, Det svenska fäboväsendets sydgräns.

International Anthropological and Linguistic Review (Miami, Florida) 1. 1953. 1.

Kelso de Montigny A. H., Cromanide Man in Modern Times. — **Ruggles Gates R.**, Studies of Interracial Crossing, II: A New Theory of Skin Color Inheritance. — **Kelso de Montigny A. H.**, Legends or facts? Yes, there were Giants and Dwarfs! — **Bennett W. H.**, A West Norse-Frisian-Kentish Parallel. — **Tovar A.**, Basque and its Relationship to Caucasian and North-Eurasian. — **Kelso de Montigny A. H.**, Some New Light on the Origin of the Basque Language and People. — **Holmer N. M.**, Comparative semantics: A New Aspect of Linguistics.

Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Leipzig). 11. 1952.

Hummel S., Vom Wesen der chinesischen Tuschmalerei der Sung-Zeit. — **Wagner E.**, Verzeichnis chinesischer Musikinstrumente. — **Döhring K. †**, Verzeichnis der in Siam vorkommenden Buddhbilder. — **Nölle W.**, Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus. — **Lehmann A.**, Einige Bemerkungen zu indischen Gaukler-Kunststücken. — **Damm H.**, Hacken- und beilartige Geräte mit Schildkrotklinge und ihre Bedeutung im Wirtschaftsleben der Ozeanier. — **Damm H.**, Eine „Totenfigur“ aus dem Gebiete der Jatmul (Sepik, Neu-Guinea). — **Germann P.**, Verzierter Monolith aus dem Kameruner Grasland. — **Germann P.**, Zwei Trommeln aus Dahomey.

Journal of Austronesian Studies (Thurilton). 1. 1953. 1.

Anon, A Tribute to Dr. Codrington. — **Lanyon-Orgill P. A.**, The Easter Island Inscriptions, with an Interpretation of the Tablet Known as 'atua-mata-riri'. — The Metoro-Jaussen List of Glyphs. — **Stimson J. F.**, Kiho in Easter Island. A Procreation Formula. — **Lanyon-Orgill P. A.**, The Easter Island Tablet Known as 'Mamari'. — **Lanyon-Orgill P. A.**, Minor Inscribed Artifacts from Easter Island, I. — **Doenan M. D. J. van**, Anthropometrical Data from New Hanover and Northern New Ireland.

— Towia A. and Riulera, Vocabularies from Tegua and Toga, Torres Islands. — Biggs B. G., A Vocabulary and Phrases in the Nandronga Dialect of Fijian. — Biggs B. G., A Fijian Fable. — Biggs B. G., A Vocabulary from Nailawa, Viti Levu. — Lanyon-Orgill P. A., The Papuan Languages of the New Georgian Archipelago. — Ben Napu, A Vocabulary of the Kilokaka Language, Santa Ysabel. — Nikigawa A., A Classification of the Formosan Languages.

Journal of East Asiatic Studies (Manila). 2. 1953. 3.

Estel L. A., Racial Origin in Northern Indonesia. — Lambrecht Fr., Genealogical Trees of Mayawyaw. — Wilson L. L., A Brief History of the Mountain Province, Luzon. — Vanoverbergh M., Prayers in Lepanto-Igorot or Kankanay as it is Spoken at Bauco.

Journal of the South West Africa Scientific Society (Windhoek). 9. 1952-1953.

Gusinde M., Neueste anthropologische Untersuchung der Buschmänner. — Seydel R., Dattelpalmenkultur in Südwestafrika. — Vedder H., Über die Vorgeschichte der Völkerschaften von Südwestafrika, I. Buschmänner; II. Die Hottentotten.

Journal of the University of Bombay (Bombay). 22 (N. S.). 1953. 1.

Kulkarni B. R., Notes on Some Obscure Taxes of the Maratha Régime. — Mankad B. L., A Sociological Study of the 'Mers' of Saurashtra. — Agarkar A. J., Rain-Lore on the Western Coast.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 19. 1953.

2-3. Caeneghem R. van, Regels van de toonabsorptie in het Tshiluba. — Holas B., La Goumbé. — Fawcett D., Colonial Renaissance ? — Depoorter K., Nkenda mi Bayaka. — Tanghe J., Eighth Mabale Story. — Wouters J., Bingana bi Bayaka. — Burssens A., Etude tonologique des démonstratifs en Amashi. — De Rop A., De Bakongo en het Lingala. — Wing J. van, Het Kikongo en het Lingala te Leopoldstad. — Dijkman B., Korte geschiedenis van de bevolking der bestuursgebieden van Bondo en Ango. — Pauwels M., La mode au Rwanda. — Mededelingen en berichten. — 4. Prins A. H. J., Cultuurprovincies in Afrika. — De Witte P., Nog over de tonologie van het Kikongo. — Pauwels M., Le mariage chez les montagnards Bahutu (Bakiga-Bantu). — Bulck V. van, Het taalprobleem in het Kongolees universitair onderwijs. — Schebesta P., Die Belueli vom Apare (Ituri). — Stappers L., De toongroepen en hun wijzigingen in de taal van de Aphende.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 22. 1953. 1.

Pouilloux J., Des rapports actuels de l'épigraphie et de l'histoire grecques. — Chantraine P., Réflexions sur les noms des dieux helléniques. — Doren M. van, L'évolution des mystères phrygiens à Rome.

Le Muséon (Louvain). 66. 1953. 1-2.

Lefort L. Th., Fragments bibliques en dialecte akhmimique. — Muysier J., Un "Psali" acrostiche copte "coram patriarcha et episcopis". — Vycichl W., Die ägyptischen Ausdrücke für „selbst“. — Driessen I. W., Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basil. — Toumanoff C., More on Iberia on the Eve of Bagratid Rule. — Duchesne-Guillemin J., Les noms des eunuques d'Assurérus. — Beeston A. F. L., Notes on Old South Arabian Lexicography, IV.

Lingua (Haarlem). 3. 1953. 4.

Reifler E., Linguistic Analysis, Meaning and Comparative Semantics. — Matthews W. K., The Ergative Construction in Modern Indo-Aryan. — Knobloch J., La voyelle thématique -e-/o- serait-elle un indice d'objet indo-européen ? — Pierson E., Phonemic Statement of Popoloca. — Mikus F., Quelle est en fin de compte la structure-type du langage ?

Mankind (Sydney). 4. 1953. 10.

Cleland J. B., The Healing Art in Primitive Society. — Adam L., The Discovery of the Vierkantheil in the Eastern Central Highlands of New Guinea. — Berndt R. M. and Berndt C., A Selection of Children's Songs from Ooldea, W. South Australia.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried). 9. 1953. 3.

Henninger J., Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam.
— Cieslik H., Gotō Juan, Ein Beitrag zur Missionsgeschichte Nord-Japans. — Laufer C.,
Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christl. Gemeindelebens.

Oceania (Sydney). 23. 1953. 3.

Elkin A. P., Delayed Exchange in Wabag Sub-District, Central Highlands of
New Guinea, with Notes on the Social Organization. — Berndt R. M., A Cargo
Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). N. S. 7. 1953. 3-4.

Menhardt H., Predigten des Nikolaus von Dinkelsbühl als Quellen der Volks-
kunde Wiens. — Rath E., Der Hehmann. Herkunft und Bedeutung einer Waldviertler
Sagengestalt.

Orientalia (Roma). 22. 1953. 3.

Spiegel J., Arbeiterreden in den Pyramidentexten. — Gordon C. H., Near East
Seals in Princeton and Philadelphia. — Soden W. von, Zum akkadischen Wörterbuch.
— Grunebaum G. E. von, Three Arabic Poets of the Early 'Abbāsid Age (VI. Abū
's-Samaqmag).

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin). 48. 1953.

1-2. Sommer F., Zu den letzten Publikationen hethitischer Keilschrifttexte aus
Berlin. — Fück J., „Arabische“ Musikkultur und Islam. — Besprechungen: Taeschner F.,
Kißling H. J. und Schmaus A.: [Babinger-Festschrift:] Serta Monacensia. — Soden W. v.,
Böhl F. M. Th.: Het Problem van eeuwig Leven in de Cyclus en het Epos van
Gilgamesj. — Hermann A., Capart J.: Pour faire aimer l'art égyptien. — Schimmel A.,
Caskel W.: Das altarabische Königreich Lihjān. — Otto E., Junker H.: Pyramidenzeit.
— Ruben W., Kirfel W.: Die dreiköpfige Gottheit. — Erdmann K., Kühnel E.: Die
Arabeske. — Otten H., Lesky A.: Hethitische Texte und griechischer Mythos. — 3-4.
Hermann A., Sinuhe — ein ägyptischer Schelmenroman? — Besprechungen: Hoener-
bach W., Dennett D. C.: Conversion and the poll tax in early Islam. — Ruben W.,
Glasenapp H. v.: Die Philosophie der Inder. — Hermann A., Grapow H.: Unter-
suchungen zur ägyptischen Stilistik. — Hartmann R., Hazard H. W.: Atlas of
Islamic History. — Poucha P., Hoffmann H.: Quellen zur Geschichte der tibetischen
Bon-Religion hrsg. und übers. — Kraemer J., Kratschkowski I. J.: Über arabische
Handschriften gebeugt, 2. Aufl. — Bissing Fr. W. Frhr. v., Morenz S.: Die Zaub-
flöte. — Weller H., Ruben W.: Die Erlebnisse der zehn Prinzen. — Morenz S.,
Schott S.: Altägyptische Liebeslieder. — 5-6. Erdmann K., Die Ausstellung „Orien-
talische Teppiche aus vier Jahrhunderten“ in Hamburg. — Wenck G., Der altjapa-
nische Staat. — Besprechungen: Németh J., Brockelmann C.: Osttürkische Grammatik
der islamischen Litteratursprachen Mittelasiens, 1 Lfg. — Eißfeldt O., Needler W.:
Palestine ancient and modern. — Toepfer V., Rust A.: Die Höhlenfunde von Jabrud
(Syrien). — Otto E., Wilson J. A.: The Burden of Egypt. — 7. Vycichl W., Neues
Material zur Form ägyptischer Nomen Agentis qattāl. — Herrmann S., Bemerkungen
zur Inschrift des Königs Kilamuwa von Sengirli. — Besprechungen: Gabain A. v.,
Jarring G.: Materials to the Knowledge of Eastern Turki. — Losch H., Kar Ch.:
Classical Indian Sculpture. — Hartmann H., Kühnel E.: The Textil Museum. —
Soden W. v., Mendelsohn I.: Slavery in the Ancient Near East. — Schimmel A., Paret R.:
Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt. — Janssen J. M. A., Scharf A., und
A. Moortgat: Ägypten und Vorderasien im Altertum. — 8. Morenz S., Ein Reallexikon der
ägyptischen Religionsgeschichte. — Besprechungen: Ebeling E., Böhl F. M. Th. de Liagre:
Het Tijdvak der Sargoniden volgens brieven uit het Koninklijk Archief te Nineve.
— Morenz S., Bonnet H.: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. — Laessøe J.,
Brongers H. A.: Hammurabi. — Lienhard S., Foucher A.: Le Compendium des
Tropiques (Tarka-Samgraha) d'Annambhatta avec des extraits de trois commentaires
indiens. — Hamm Fr. R., Humphreys Chr.: Karma und Wiedergeburt. — Men-
sching G., Illustrierter Religionshistorie. Under Redaktion af J. Pedersen. — Benzing J.,
Lach R.: Volksgesänge von Völkern Rußlands. II. Turktatarische Völker. Transkr.
u. Übers. v. H. Jansky. — Dietrich A., Löfgren O.: Arabische Texte zur Kenntnis
der Stadt Aden im Mittelalter. — Franke H., Martin H. D.: The Rise of Chingis Khan
and his Conquest of North China. — Bonnet H., Mercer S. A. B.: The Religion of
Ancient Egypt. — Hartmann R., Nykl A. R.: Gonzalo de Argote y de Molina's Discurso
sobre la Poesía Castellana. — Hermann A., Ranke H.: The Egyptian collections of

the University Museum. — **Eißfeldt O.**, Centenary of the Birth on 8th Nov. 1846 of the Rev. Prof. W. Robertson Smith. — **Thomsen P.**, Sourdrel D.: Les Cultes du Haurân à l'époque romaine. — **Seckel D.**, Speiser W.: Chinesische Gemälde der Ming- und Ch'ing-Zeit. — **Rost L.**, Zeitlin S.: The Zadokite Fragments.

Oriente Moderno (Roma). 33. 1953.

5. **Rubinacci R.**, La Tunisia nell'ultimo decennio. — 7. **D'Emilia A.**, Intorno alla moderna attività legislativa di alcuni paesi musulmani nel campo del diritto privato. — 8-9. **Rossi E.**, Note sull'irrigazione, l'agricoltura e le stagioni nel Yemen.

Quarterly Bulletin (Noumea, New Caledonia) 3. 1953.

1. **Belshaw C. S.**, Industrialization in the South Pacific. — **Gibson R. E.**, Education in the Trust Territory of the Pacific Islands. — First South Pacific Conference. — **Adam R. S.**, Modern-Type Testing in Island Schools. — **Henderson F.**, Further Education in the Cook Islands. — Quarterly Reading List No. 6. — 2. **Sayers C. E.**, Second South Pacific Conference. — **Roberts B.**, The Work of a Literature Bureau. — Quarterly Reading List No. 7. — 3. **Baal J. van**, Educating the Netherlands New Guinea Village. — **Belshaw C. S.**, Anthropology in Oceania: A review. — Quarterly Reading List No. 8.

Revista de Antropologia (São Paulo). 1. 1953.

1. **Verschuer O. Frhr. v.**, Resultados de genética para a antropologia. — **Haekel J.**, A pluralidade dos povos e a unidade do gênero humano. — **Purse E.**, A Escola Etnológica de Viena. — **Pretto H. M.**, O problema da escola brasileira numa comunidade holandesa de São Paulo. — **Cadogan L.**, Ayvu Rapyta. — **Saake G.**, A aculturação dos Bororo do Rio São Lourenço. — **Nimuendajú C.**, Os Tapajó.

Revista de Indias (Madrid). 12. 1952. 50.

Artola M., Campillo y las reformas de Carlos III. — **Hernández de Alba G.**, Ensayo sobre la evolución histórica de la propiedad en el actual Departamento de Cundinamarca, república de Colombia. — **Alcina Franch J.**, El "Asa estribo" en la cerámica americana. — **Lohmann Villena G.**, La "Historia de Lima" de Antonio de León Pinelo.

Revista do Museu Paulista (São Paulo). N. S. 6. 1952.

Fernandes F., A função social da guerra na sociedade tupinambá. — **Nimuendajú C.**, Os Górotire. — **Banner H.**, A casa-dos-homens górotire. — **Krause F.**, Alcova de parto entre os Bakairi. — **Krause F.**, Tatuagem de unha de dedo de um índio Yamarikumá. — **Galvão E.**, Breve notícia sobre os índios Juruna. — **Baldus H.**, Breve notícia sobre os Mbyá-Guarani de Guarita. — **Oliveira H. C. de**, O estado desáude dos índios Karajá em 1950.

Rivista di Etnografia (Napoli). 6. 1952. 1-4.

Francolini B., I Kikuyu e la Setta "Mau Mau". — **Corò F.**, Usi e Costumi dei Tuaregh di Ghat. — **Scarpa A.**, Sull'origine e sul significato di un rito africano relativo alla nascita. — **Solinas G.**, Credenze Popolari sulle Verruche. — **Sciacca G. M.**, Storia del Folklore in Europa.

Rivista di Scienze Preistoriche (Firenze).

7. 1952. 1-2. **Marcozzi V.**, Australopithecinae. — **Zambotti L.**, Un metodo storico geografico per la interpretazione dei problemi paleontologici: la stratigrafia spaziale. — **Cocchi P.**, Nuova stazione litica all'aperto del Paleolitico superiore nel Valdarno. — 3-4. **Zambotti L.**, Ancora sul metodo in Paleontologia. — **Micheli A.**, Le industrie litiche di Thysville e di Masa, nel Congo Belga sud-occidentale, e il problema della cultura "tumbiana". — **Marcozzi V.**, Un cranio preistorico di Arquà Petrarca (Padova). — 8. 1953. 1-2. **Marcozzi V.**, Dentizione delle Australopithecinae. — **Manfrin Guarnieri G.**, Le antiche popolazioni della Regione Tridentina. — **Maviglia C.**, Manufatti litici preistorici rinvenuti sul Montello (Treviso). — **Puglisi S. M.**, Nota preliminare sugli scavi nella Caverna dell'Erba (Avetrana).

Rocznik Orientalistyczny (Kraków).

16. 1950. (1953.) — **Kotwicz W.**, Le dialecte tongous de Bargouzine. — **Id.**, Contributions aux études altaïques. — **Id.**, En marge des lettres des il-khans de Perse retrouvées par Abel-Rémusat. — **Id.**, Quelques mots encore sur les lettres des il-khans de Perse retrouvées par Abel-Rémusat. — **Id.**, Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII^e siècle. — **Id.**, La langue mongole parlée par les Ouïgours Jaunes près de Kan-tcheou. — **Shafer R.**, The Naga Branches of Kukish. — **Kuryłowicz J.**, Aspect et temps dans l'histoire du persan. — **Sluszkiewicz E.**, Le Rāvanavaha et le Rāmāyana. — **Mańkowski T.**, Le tapis persan dit cracovien-parisien du trésor de la cathédrale de Cracovie. — 17. 1951-52. (1953.) **Wittek P.**, Les Gagaouzes — les gens de Kaykāūs. — **Rypka J.**, La qasida de Meālī composée sur les proverbes turcs. — **Menges K. H.**, Titles and organizational terms of the Qytañ (Liao) and Qara-Qytañ (Si-Liao). — **Ligeti L.**, Histoire du lexique des langues turques. — **Räsänen M.**, Contributions au classement des langues turques. — **Bombaci A.**, Tre antichi impieghi romanzi in turco-osmanli (1. burdun, 2. likse, 3. kaprul). — **Németh J.**, Le passage öğü dans les parlers turcs de la Roumélie nord-ouest. — **Krenkow F.**, Three Poems by an-Namir ibn Taulab al-Uklī. — **Kuryłowicz J.**, Le degré long en sémitique. — **Gelb I. J.**, The Double Names of the Hittite Kings. — **Nikitine B.**, Le mihmandar de Gobineau. — **Carr D.**, The prospect of Malay orthographic unification. — **Obrębska-Jabłonska A.**, A New Type of Pekinese Consonant Group. — **Sternbach L.**, Juridical Studies in Ancient Indian Law (Book III, kathā 4). — **Jabłoński W.**, Les biographies des lettrés confucéens de l'époque Han. — **Willman-Grabowska H.**, Sarasvatī-Anāhita et autres déesses. — **Molè M.**, Some remarks on the nineteenth fargard of the Vidēvdāt. — **Sluszkiewicz E.**, Vindo-aryen Turuşka (Tourouchka). — **Hirschberg J. W.**, The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem. — **Stopa R.**, Bushman and Hottentot among the Isolating Languages of Africa. — **Czekanowski J.**, Les Alains et les reliquats karpatiques des migrations.

Runa (Buenos Aires). 5. 1952. 1-2.

Menghín O. F. A., Las pinturas rupestres de la Patagonia. — **Menghín O. F. A.**, Fundamentos cronológicos de la Prehistoria de Patagonia. — **Paulotti O. y Giménez A. S.**, Coloración de la piel y del iris en los indígenas Chaquenses. — **Silvetti N.**, Los lagrimones de la cerámica andina y particularmente del Noroeste argentino. — **Imbelloni J.**, Dos nómulas sobre alfarería del Noroeste argentino. — **Rex González A.**, Antiguo horizonte precerámico en las Sierras Centrales de la Argentina. — **Hammerly Dupuy D.**, Los pueblos canoeros de Fuegopatagonia y los límites del habitat Alakaluf.

Saeculum (Freiburg/München). 4. 1953.

2. **Falkenstein A.**, Die babylonische Schule. — **Ludat H.**, Farbenzeichnungen in Völkernamen. — **Schwarz E.**, Die Krimgoten. — **Meinhold P.**, Goethes Deutung der Religionsgeschichte. — **Wenzl A.**, Die philosophischen Grundlagen von Toynbees Geschichtsbild. — **Schmaus A.**, Zur altslavischen Religionsgeschichte. — 3. **Sticker B.**, Weltzeitalter und astronomische Perioden. — **Glasenapp H. v.**, Der Buddhismus in der Krise der Gegenwart. — **Hörmann W.**, Zur Hellenisierung des Christentums. — **Hoffmann H.**, Die Begriffe „König“ und „Herrschaft“ im indischen Kulturkreis. — **Zorn W.**, Zur Geschichte des Wortes und Begriffes „Fortschritt“.

Schweizer Volkskunde (Basel). 43. 1953. 5.

Altwegg W., Aus dem Schweizerdeutschen Wörterbuch. — **Bielander J.**, D'Hamersieda und andere Kinderschreckgestalten.

Sociologia (São Paulo). 14. 1952. 4.

Ferreira de Camargo C. P., Alguns problemas jurídicos em Xique-Xique. — **Pierson D.**, O dialeto caipira empregado em Cruz das Almas. — **Rodrigues J. A. R.**, Os sertões depois de cinquenta anos. — **Müller A. R.**, Um estudo da organização social de tribos indígenas da América do Sul.

Sociologus (Berlin). N. S. 3. 1953. 1.

Feldkeller P., Die Rolle der Ideologie im Leben der Völker. — **Lehmann W. C.**, Einige Bedingungen für den fruchtbaren kulturellen Austausch zwischen Deutschland und den Vereinigten Staaten. — **Köhler O.**, Soziale Vorgänge in Afrika und ihr Einfluß auf religiöse Stammesvorstellungen. — **Eberhard W.**, Siedlungs-Typen in der süd-östlichen Türkei.

South Pacific (Mosman/Sydney).

6. 1953. 10. **McAuley J.**, Anthropologists and Administrators. — The Christian Missions in Papua and New Guinea. — 11. **McAuley J.**, Australia's Future in New Guinea. — Second South Pacific Conference. — 12. **Lawrence P.**, A Problem in Native Development. — The Role of Women and Women's Organizations in the Community. — 7. 1953. 1. **Groves W. C.**, The Development of Rural Education in Papua and New Guinea. — The Future of the Co-operative Movement in Papua and New Guinea.

Studia Linguistica (Lund, Copenhagen). 6. 1952.

1. **Malmberg B.**, Le problème du classement des sons du langage et quelques questions connexes. — 2. **Zetterholm D. O.**, Über die Aufzeichnung von Dialekttexten. — **Seiler H.**, Negation, den Begriff des Prädikats betonend. — **Shafer R.**, Newari and Sino-Tibetan.

Sudan Notes and Records (Khartoum). 33. 1952. 2.

Cox F. J., Munzinger's Observation on the Sudan 1871. — **Balfour Paul H. G.**, Early Culture on the Northern Blue Nile. — **Filiberto Giorgetti**, African Music. — **Arkell A. J.**, The History of Darfur 1200-1700 A. D. — **Lewis D. J.**, Early Travellers' Accounts of Surret Elies (Tabanidae) in the Anglo-Egyptian Sudan. — **Gow J. J.**, Law and the Sudan. — **Santandrea Fr. S.**, The Real Name of the Nzakara. — **Santandrea Fr. S.**, A New Tribe? The Ngala of the Ngara.

The Far Eastern Quarterly (Lancaster). 12. 1953. 3.

Fairbank J. K., The Manchu-Chinese Dyarchy in the 1840's and '50's. — **Anonymous**, Some Academic Activities in China 1949-1952.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 17. 1952. 1.

(Minzokugaku-Kenkyu.)

History of social research in Japan. — Symposium members' experiences in social research.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna). 38. 1952. 3-4.

Agrawala R. Ch., A Study of Weights and Measures as Depicted in the Kharosthi Documents from Chinese Turkestan. — **Banerjee P.**, A Note on the Tirlingi Copper Plate. — **Majumdar R. C.**, Original Home of Imperial Guptas. — **Sinha B. P.**, Original Home of the Imperial Guptas. — **Sharma R. Sh.**, Vidhatha: The Earliest Folk-Assembly of the Indo-Aryans.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington, N. Z.). 61. 1952. 3 and 4.

Biggs B., The Translation and Publishing of Maori Material in the Auckland Public Library. — **MacQuarrie H.**, Sikaiana or Stewart Island. — **Danielsson B.**, A Recently Discovered Marae in the Tuamotu Group. — **Carter G. G.**, Some Grammatical Notes on the Teop Dialect. — **Craighill Handy E. S.** and **Kawena Pukui M.**, The Polynesian Family System in Ka-u, Hawai'i. — **Dawson E. W.** and **Yaldwyn J. C.**, Excavations of Maori Burials at Long Beach, Otago.

The Memoirs of the Institute for Oriental Culture (Tokyo). 4. 1953.

Yoshiyuki Sutō, The Development of Manor System in Sung Dynasty. — **Noritada Kubo**, I-kuan-tao, One of the Religious Secret Societies in Modern China. — **Shūichi Hashimoto**, Japanese Foreign Trade and the South-Eastern Asia. — **Kōji Iizuka**, Dalai Nor and Hulun Buir.

The Muslim World (Hartford). 43. 1953. 3.

Montgomery Watt W., Forces now moulding Islam. — **Borch-Jensen M.**, An Ethiopian view of the Qur'ān and Christ.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 8. 1953. 30.

Riet Lowe C. van, The Kafuan Culture in South Africa. — Walton J., Pestles, Mullers and Querns from the Orange Free State and Basutoland. — Goodwin J. H., Hopefield: The Site and the Man. — Woolley Sir L., The Flood.

Travaux de l'Institut français d'Etudes Andines (Paris-Lima). 3. 1951.

Vellard J., Contribution à l'étude des Indiens Uru ou Kot'suñs. — Avalos de Matos R., Changements culturels dans les îles du lac Titicaca. — Matos Mar J., La propriété dans l'île Taquile. — Avalos de Matos R., L'organisation sociale dans l'île Taquile.

Wiener völkerkundliche Mitteilungen (Wien). 1. 1953. 1.

Haekel J., Über die religiöse Terminologie der Primitiven. — Blaha H., Psychologie und völkerkundliche Kunstforschung. — Kronenberg A., Versuch einer Ethnogenese der Hoggar-Tuareg. — Fuchs P., Über das Königtum der Hoggar-Tuareg. — Manndorff H., Bei den Rifkabylen Marokkos. — Jungraithmayr H., Studie zur Schilhsprache in Marokko. — Melichar H., Volkskundliche Streifzüge durch Sardinien. — Haekel J., Beiträge zur Zusammenarbeit von Ethnologie und Prähistorie.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 77. 1952. 2.

Bensch P., Die Entstehung der primären Hochkulturen als ethnologisches Problem. — Nachtigall H., Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung. — Danckert W., Älteste Musikstile und Kulturschichten in Ozeanien und Indonesien. — Ittmann J., Bestattungsgebräuche und Totenfeste bei den Bakwiri. — Novak V., Der Aufbau der slowenischen Volkskultur. — Niggemeyer H., Alune-Sprache. 3. Fortsetzung und Schluß. — Weber R., Tafel zur Umrechnung von Maya-Daten. — Caspar F., Die Tuparí, ihre Chicha-Braumethode und ihre Gemeinschaftsarbeit. — Pohlmeier A., Hochkulturelle Erscheinungen im Kulturbild der Aruak.

Zeitschrift für Phonetik (Berlin). 7. 1953. 1-2.

Müller H., Sprachwissenschaft auf neuen Wegen: die beschreibende Linguistik in den USA. — Lüdtke H., Empirie und Axiomatik in der Sprachtheorie. — Dietrich G., [ç] und [x] im Deutschen — ein Phonem oder zwei? — Pinnow H.-J., Über die Vokale im Hindī. — Essen O. von, Über die spezifische Schallwirksamkeit der Laute. — Meyer-Eppler W., Untersuchungen zur Schallstruktur der stimmhaften und stimmlosen Geräuschlaute. — Maack A., Die Beeinflussung der Sonantendauer durch die Nachbarkonsonanten. — Forchhammer J., Was ist Sprechkunde?

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden/Köln). 5. 1953. 3.

Widengren G., Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten zwanzig Jahren. — Lanczkowski G., Zur ägyptischen Religionsgeschichte des mittleren Reiches, I.

Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt S.V.D. (1868-1954)

Von FRITZ BORNEMANN

In diese Bibliographie wurden nicht nur die wissenschaftlichen Publikationen aufgenommen, sondern auch populäre und religiöse Schriften sowie in einem Anhang musikalische Kompositionen.

Eine Gliederung der über 600 Titel nach sachlichen Gesichtspunkten ließ sich nicht durchführen, weil P. W. SCHMIDT in Linguistik, in Ethnologie und physischer Anthropologie gearbeitet hat und gerade eine Vereinigung dieser drei Gebiete für nicht wenige seiner Veröffentlichungen charakteristisch ist.

Als Ordnungsprinzip für das Verzeichnis wurde daher die Chronologie gewählt; sie bietet das objektive Nacheinander seiner literarischen Entwicklung und ist zugleich eine nicht uninteressante Biographie. Sämtliche Werke sind nach dem Erscheinungsjahr geordnet und fortlaufend nummeriert. Unter jedem Jahr werden erst die Originalarbeiten aufgeführt, dann die Rezensionen. Das schließt nicht aus, daß ein Originalartikel den Charakter einer Buchbesprechung und eine Rezension den Wert eines Originalartikels haben kann.

Die mit einem Sternchen (*) versehenen Nummern sind Einzelveröffentlichungen. Der Hinweis (↗) auf andere Nummern der Bibliographie macht aufmerksam auf die einzelnen Teile eines mehrbändigen Werkes, auf Neuauflagen, Übersetzungen, Buchausgaben eines Artikels oder auch auf Artikel, die Inhaltsangaben eines Buches darstellen.

Die nachgelassenen Manuskripte wurden (mit Ausnahme von ↗ 646, 647) paginiert, photographiert und im Sinne einer Archivierung in die Micro-Bibliotheca Anthropos (MBA) eingereiht (↗ 636, 637, 640, 643, 644). Diese hier aufgeführten Mikrofilme der MBA werden aber erst zum Verkauf freigegeben werden, wenn der entsprechende Einführungsartikel im Anthropos erschienen ist. Sollten früher oder später die Mittel für eine Buchpublikation zur Verfügung stehen, so würde das betreffende Manuskript aus der MBA zurückgezogen werden.

Nicht entschließen konnten wir uns, die Urteile der Fachwelt über die Arbeiten P. W. SCHMIDTS aufzunehmen¹. Sowohl meine eigene Sammlung, die bis 1940 reichte, als auch die von P. W. SCHMIDT gingen im Krieg verloren.

¹ Cf. ARNOLD BURGMANN: P. W. Schmidt als Linguist. Anthropos 49. 1954. pp. 627-658, und FRITZ BORNEMANN: P. W. Schmidt als Ethnologe. Anthropos 50. 1955. Fasc. 1/2.

Entscheidend war jedoch der Gedanke, daß bei der Fülle nur eine Auswahl in Frage kommen konnte, die im Hinblick auf die Verschiedenheit der Urteile notwendig in sich schon eine Stellungnahme enthalten hätte, die in einer Bibliographie nicht am Platze ist.

Größtmögliche Vollständigkeit wurde angestrebt; während z. B. das Verzeichnis in der „Festschrift P. W. SCHMIDT“, das die Veröffentlichungen bis 1928 aufzählt², nur 150 Nummern umfaßt, bringt die hier vorgelegte Bibliographie für dieselbe Zeit über 350 Titel. Gerade diese Tatsache legt aber die Vermutung nahe, daß auch die jetzt zusammengestellte Liste lückenhaft ist. P. W. SCHMIDT selbst hat seine Publikationen weder systematisch gesammelt noch katalogisiert. Was ihm früher an privaten Kollektionen gehörte, ging zumeist durch Kriegseinwirkung verloren. Die Bibliothek des Anthropos-Institutes besitzt vieles, muß aber unter ihren Kriegsverlusten u. a. die Sammlung der Zeitungsartikel buchen.

Der Schriftleitung des Anthropos sind daher Ergänzungen wie auch Korrekturen willkommen, wenngleich alle Titel, soweit die Veröffentlichungen zu erreichen waren, durch Dr. M. L. LECHNER kontrolliert wurden. „Nachträge zur Bibliographie P. W. SCHMIDTS“ werden dann später im Anthropos veröffentlicht werden.

Für wertvolle Auskünfte, Hinweise und Hilfen sind wir verpflichtet zunächst Dr. H. GUTZWILLER von der interurbanen Leihabteilung der Freiburger Kantonsbibliothek und Prof. Dr. P. W. KOPPERS (dem wir über 30 Titel verdanken), ferner: Prof. Dr. J. BECKMANN (Schöneck), C. BIRKEFELD (Dortmund-Hörde), Prof. Dr. S. VON ENGSTRÖM (Uppsala), Prof. Dr. P. ST. FUCHS (Bombay), Staatsrat Dr. F. FUNDER (Wien), Prof. Dr. MIL. GAVAZZI (Zagreb), Dr. P. L. HABERSTROH (Rom), Prof. Dr. J. HAEKEL (Wien), Prof. Dr. K. G. IZIKOWITZ (Göteborg), P. P. JOCHUM (Steyl), Dr. D. KENNEDY (Dublin), Prof. Dr. P. J. KRAUS (Mödling), Prof. P. S. MARUSCZYK (Mödling), Br. K. MATZINGER (Mödling), Prof. Dr. O. MENGHIN (Buenos Aires), Prof. Dr. A. MULDER (Nijmegen), Prof. Dr. M. OKA (Tokyo), Dr. H. J. OSTERTAG (Barcelona), Prof. Dr. P. W. SAAKE (São Paulo), Mgr. Dr. P. M. SCHULIEN (Saarbrücken), Prof. T. G. H. STREHLOW (Canberra), Dr. J. SZÖVÉRFY (Dublin), Prof. Dr. L. VANNICELLI (Bologna), Verlag HERDER (Freiburg i. Br.), Edizioni Morcelliana (Brescia), Kösel-Verlag (München), Redaktion der Neuen Zürcher Nachrichten (Zürich), School of Oriental and African Studies (London), Stadt- und Landesbibliothek (Dortmund), und ganz besonders den Redaktionsmitgliedern Dr. P. A. BURGMANN und Dr. P. J. HENNINGER.

² Festschrift P. W. SCHMIDT. Hrsg. von W. KOPPERS. Wien 1928. pp. XVII-XXVI. — Weitere Beiträge zur Bibliographie von P. W. SCHMIDT: Zum 60. Geburtstage von Dr. theol. h. c. P. WILHELM SCHMIDT, Professor an der Universität Wien, Direktor des Missions- und ethnologischen Museums im Lateran. Bibliographie seiner Schriften. 24 pp. in 4°. Mit 1 Portr. Dortmund 1928. Stadtbibliothek. — Verzeichnis der hauptsächlichsten wissenschaftlichen Schriften von Prof. Dr. P. WILHELM SCHMIDT, S. V. D. [Mit japanischer Einl.] 12 pp. + 3 Bl. in 8°. Tokyo 1935. Kokusai Bunka Shinkokai (Gesellschaft für Internationale Kulturbeziehungen). — J. O. M.: De Anthropos-Schmidt tussen 1928-1938. Het Missiewerk (Nijmegen) 19. 1928. pp. 225-229. — EGON SCHADEN: Bibliografia do P. WILHELM SCHMIDT, S. V. D. Boletim Bibliografico (São Paulo) 1. 1943. pp. 21-39.

Innerhalb der einzelnen Jahre sind die Veröffentlichungen in alphabetischer Folge aufgeführt, wobei das erste nicht in attributivem oder adverbiallem Verhältnisse stehende Substantiv als Ordnungswort gilt. Dieses Ordnungsprinzip wurde nur für die Jahre 1899-1901 durchbrochen und die tatsächliche chronologische Folge des Erscheinens berücksichtigt, da diese in den ersten Jahren des literarischen Wirkens P. W. SCHMIDTS wohl ein besonderes Interesse beansprucht.

Bei den von P. W. SCHMIDT rezensierten oder von ihm herausgegebenen oder eingeleiteten Werken ist der Name des betreffenden Verfassers für die alphabetische Einordnung innerhalb des Erscheinungsjahres maßgebend. Werden in einer Rezension mehrere Bücher (eines oder mehrerer Autoren) besprochen, so sind sie unter eine Nummer gestellt. Ordnungswort ist der Name des alphabetisch ersten Verfassers.

In Fortsetzungen erschienene und sich über mehrere Jahrgänge erstreckende Zeitschriftenaufsätze sind unter dem Erscheinungsjahr des ersten Teils aufgeführt, da anzunehmen ist, daß bei dessen Veröffentlichung das Manuskript bereits vollständig abgeschlossen und druckfertig vorlag. Aufsätze, die in Zeitschriften erschienen sind, deren Jahrgänge von einem Kalenderjahr ins andere hineinreichen, wurden unter die letzte Jahreszahl gestellt. Dementsprechend wurden auch die in den Doppelbänden des *Anthropos* (10/11. 1915/16 bis 18/19. 1923/24, 35/36. 1940/41, 37-40. 1942-45, 41-44. 1946-49) erschienenen Artikel behandelt. Dabei ist noch folgendes zu beachten: Obwohl diese Bände später herausgegeben wurden, als der Erscheinungsvermerk anzeigt (dieser Umstand fällt vor allem bei Rezensionen von Büchern auf, die später erschienen sind als der betr. Band), wurden sie unter dem auf dem Titelblatt genannten letzten Jahr aufgeführt.

Auf die Separatausgaben der *Anthropos*-Aufsätze ist im allgemeinen nicht verwiesen worden.

1899

1. Ethnographisches von Berlinhafen, Deutsch-Neu-Guinea. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 29. 1899. pp. 13-29; Sitzungsber. pp. [69]-[70].
- * 2. Über das Verhältniss der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander. (Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 141, Abh. 6.) 93 pp. in 8°. Wien 1899. ↗ 4.
3. Zur Grammatik der Sprache der Mortlock-Insel. Vienna Oriental Journal (Vienna) 13. 1899. pp. 330-343.
4. Die sprachlichen Verhältnisse Oceaniens (Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens) in ihrer Bedeutung für die Ethnologie. (Vortrag, geh. i. d. Monatsversammlung am 12. Dez. 1899.) Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 29. 1899. pp. 245-258. ↗ 2.

1900

5. (Mitarb.): Ein Beitrag zur Kenntnis der Valman-Sprache auf Grund der von P. Vormann gemachten Aufzeichnungen. Zeitschr. f. Ethnologie (Berlin) 32. 1900. pp. 87-104.
6. Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea. Zeitschr. f. afrikanische und oceanische Sprachen (Berlin) 5. 1900. pp. 354-384; 6. 1901. pp. 1-99. [Auch als Separatum ersch.: 139 pp. Berlin 1901.]

1901

7. (Mitarb.) : Beiträge zur Kenntnis der Valman-Sprache. A. Texte. Von N. SPÖLGEN. B. Beiträge zur Grammatik. Von W. SCHMIDT. Vienna Oriental Journal (Vienna) 15. 1901. pp. 335-366.
- * 8. Die Jabim-Sprache (Deutsch-Neu-Guinea) und ihre Stellung innerhalb der melanesischen Sprachen. (Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 143, Abh. 9.) 60 pp. in 8°. Wien 1901.
9. Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malacca und ihr Verhältnis zu den Mon-Khm̄r-Sprachen. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië ('s-Gravenhage) 6. Volgr., Deel VIII (52) 1901. pp. 399-583.

1902

10. Notiz. [Zu : ERDWEG MATHIAS JOSEF : Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsch-Neu-Guinea.] Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 32. 1902. p. 274.
11. Die Cambridge-Expedition nach der Torresstraße. Globus (Braunschweig) 81. 1902. pp. 87-92.
12. Die Fr. Müller'sche Theorie über die Melanesier. (Vortrag.) Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 32. 1902. pp. 149-160.

1903

13. Die Behandlung der Polygamie in unseren Kolonien. Verhandl. d. Deutsch. Kolonialkongresses 1902 zu Berlin am 10. und 11. Oktober 1902 (Berlin 1903). pp. 467-479.
14. Zu : FITZNER RUD. : Die Bevölkerung der deutschen Südseekolonien. Globus (Braunschweig) 84. 1903. p. 179.
15. Die Lage der Sprachforschung in den Kolonien. Verhandl. d. Deutsch. Kolonialkongresses 1902 zu Berlin am 10. und 11. Oktober 1902 (Berlin 1903). pp. 148-163.
16. Die Quantität der Vokale im Khassi. Vienna Oriental Journal (Vienna) 17. 1903. pp. 303-322.
17. W. Wundts „Völkerpsychologie“. Erster Bd. : Die Sprache. (Erweiterung eines in der Monatsversammlung der Anthropologischen Gesellschaft vom 12. Mai 1903 gehaltenen Vortrages.) Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 33. 1903. pp. 361-389.

1904

18. Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen. Mit einem Anhang : Die Palaung-, Wa- und Riang-Sprachen des Mittleren Salwin. Abh. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. München (München) 32. 1904. 3. Abt. pp. 677-810.
19. Eine Papuasprache auf Neupommern. Globus (Braunschweig) 86. 1904. pp. 79-80.

1905

20. Die Baining-Sprache, eine zweite Papuasprache auf Neupommern. Globus (Braunschweig) 87. 1905. pp. 357-358.
- * 21. Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen. (Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 51, Abh. 3.) 233 pp. in 4°. Wien 1905.
- * 22. Invitation à la collaboration et à l'abonnement à l'Anthropos. 40 pp. in 4°. Salzburg 1905. [Paru également en allemand.] ↗ 23, 43.
- * 23. Invito alla collaborazione ed all' abbonamento all' Anthropos. 37 pp. in 4°. Kempten 1905. [Uscito anche in inglese.] ↗ 22.
24. (Mitarb.): KLAFFL JOH. und VORMANN FRIEDR.: Die Sprachen des Berlinhafen-Bezirks in Deutsch-Neuguinea. Mit Zusätzen von P. W. SCHMIDT. Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin (Berlin) 8. 1905. Abt. I: Ostasiat. Studien. pp. 1-138. [Auch als Separatum ersch.]
25. Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. (Vortrag.) Correspondenzbl. der Deutsch. Ges. f. Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte (München) 36. 1905. pp. 83-85; und: Sitzungsber. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 1905-1906. pp. [19]-[21]. ↗ 29.
26. (Mitarb.): MÜLLER [FRANZ]: Beitrag zur Kenntnis der Tem-Sprache (Nord-Togo). Mit Zusätzen von P. W. SCHMIDT. Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin (Berlin) 8. 1905. Abt. III. pp. 251-286.

Rezension

- 26a. Dictionario Sipibo. Castellano-Deutsch-Sipibo. Apuntes de Gramática. Sipibo-Castellano. Abdr. der Handschrift eines Franziskaners mit Beiträgen zur Kenntnis der Pano-Stämme am Ucayali. Hrsg. von KARL VON DEN STEINEN. Berlin 1904. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 35. (3. Folge, Bd. 5.) 1905. pp. 127-130.

1906

27. (Hrsg.): Anthropos. Revue internationale d'Ethnologie et de Linguistique. — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. — International Review of Ethnology and Linguistics. 1. 1906 — 16/17. 1921/22; 32. 1937 — 41-44. 1946-49. Salzburg; dann: Wien bzw. Mödling b. Wien; später: Freiburg/Schweiz.
28. Die moderne Ethnologie. L'Ethnologie moderne. Anthropos 1. 1906. pp. 134-163, 318-387, 593-643, 950-997.
29. Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. Archiv f. Anthr. (Braunschweig) N. F. 5. 1906. pp. 59-109. Mit 3 Kt. [Auch als Separatum ersch.: XII + 157 pp. in 8°. Mit 3 Kt. Braunschweig 1906.] ↗ 25, 44.
30. (Mitarb.): MÜLLER FR(ANZ): Ein Beitrag zur Kenntnis der Akasele (Tšambá)-Sprache. Mit Zusätzen von P. W. SCHMIDT. Anthropos 1. 1906. pp. 787-803.

- * 31. Slapat rāgāwañ datow smim roñ. Buch des Rāgāwañ, der Königs-geschichte. Die Geschichte der Mon-Könige in Hinterindien, nach einem Palmblatt-Manuskript aus dem Mon übers., mit einer Einf. und Noten vers. (Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 151, Abh. 3.) 196 pp. in 4°. Wien 1906.
- 32. (Hrsg.) : Fray Bernardino de Sahagun O. Fr. M. : « Un breve compendio de los ritos ydolatricos que los yndios desta nueva España usavan en el tiempo de su infidelidad ». Nach dem im vatikanischen Geheimarchiv aufbewahrten Original zum ersten Mal hrsg. *Anthropos* 1. 1906. pp. 302-317.
- 33. Welcher Dialekt der Evhe-Sprache verdient zur Schrift- und Verkehrssprache in Evheland (Togo) erhoben zu werden ? Beitr. z. Kolonialpolitik (Berlin) 4. 1906. pp. 65-70.
- 34. (Mitarb.) : WITTE (ANTON) : Lieder und Gesänge der Ewhe-Neger (Gẽ-Dialekt). Mit Zusätzen von P. W. SCHMIDT. *Anthropos* 1. 1906. pp. 65-81. 194-209.

Rezensionen

- 35. Comptes Rendus des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apostolique de la Nouvelle-Calédonie : Conférence sur la Loi naturelle. Saint-Louis 1905. — GAGNÈRE : Etude Ethnologique sur la Religion des Néo-Calédoniens. Saint-Louis 1905. *Anthropos* 1. 1906. pp. 1011-1014.
- 36. FORTUNAT DE TOURS : Au pays des Rajas. Paris et Couvin (1906). *Anthropos* 1. 1906. p. 656.
- 37. KERN H. : In hoeverre kan men uit de taal van een volk besluiten tot zijne afkomst ? Sep. : Jaarboek der Koninkl. Ak. v. W. (Amsterdam) 1906. — Id. : Taalvergelijkende Verhandeling over het Aneityumsch, met en Aanhangsel over het klankstelsel van het Eromanga. Amsterdam 1906. *Anthropos* 1. 1906. pp. 998-1003.
- 38. KOCH-GRÜNBERG THEODOR : Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer-Handzeichnungen, auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt. Berlin (1905). *Anthropos* 1. 1906. pp. 392-395.
- 39. LE ROY A. : Les Pygmées Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie. Tours (1905). *Anthropos* 1. 1906. pp. 389-392.
- 40. SACLEUX CH. : Essai de Phonétique, avec son application à l'étude des idiomes africains. Paris et Leipzig 1905. *Anthropos* 1. 1906. pp. 646-650.
- 41. THILENIUS [GEORG] : Die Bedeutung der Meeresströmungen für die Besiedelung Melanesiens. Sep. : Beih. 5 z. Jahrb. der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten 23. 1905. (Hamburg 1906.) *Anthropos* 1. 1906. pp. 651-656.

1907

- 42. Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (Deutsch-Neuguinea). *Anthropos* 2. 1907. pp. 1029-1056.

- * 43. Invitation à l'Abonnement à la Revue internationale ethnologique et linguistique „Anthropos“. 20 pp. in 4°. Avec 5 fig. et 2 pl. Salzbourg 1907. [Paru également en allemand, anglais et italien.] ↗ 22.
- 44. Les peuples Mon-Khmêr, trait d'union entre les peuples de l'Asie Centrale et de l'Australonésie. Trad. de l'allemand par Mme J. MAROUZEAU. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient (Hanoï) 7. 1907. pp. 213-263 ; 8. 1908. pp. 1-35. ↗ 29.
- 45. Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet. Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. Trad. en français par J. HERMES. Anthropos 2. 1907. pp. 282-329, 508-587, 822-897, 1058-1105. Mit 2 Taf. u. 1 Tab. [Auch als Separata ersch. : 126 pp. Salz(b)urg 1907.] ↗ 283, 386.

Rezensionen

- 46. AYMONIER ETIENNE et CABATON ANTOINE : Dictionnaire Čam-Français. Paris 1906. Anthropos 2. 1907. pp. 330-332.
- 47. DE CLERCQ AUG(UST) : Grammaire de la Langue Luba. Louvain 1903. Anthropos 2. 1907. pp. 339-340.
- 48. ERDLAND AUGUST : Wörterbuch und Grammatik der Marshall-Sprache nebst ethnographischen Erläuterungen und kurzen Sprachübungen. Berlin 1906. Anthropos 2. 1907. pp. 164-165.
- 49. FRIEDERICI G. : Skalpiern und ähnliche Kriegsgebräuche. Braunschweig 1906. Anthropos 2. 1907. pp. 340-341.
- 50. KLEINTITSCHEN A. : Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel (Neupommern – Deutsche Südsee). Hilstrup bei Münster (s. a.). Anthropos 2. 1907. pp. 908-909.
- 51. KOCH-GRÜNBERG THEODOR : Indianertypen aus dem Amazonas-Gebiet nach eigenen Aufnahmen während seiner Reise in Brasilien. 1. Lfg. : Einleitung. I. Tukano. Berlin (1906). Anthropos 2. 1907. p. 168.
- 52. — — : Indianertypen aus dem Amazonas-Gebiet nach eigenen Aufnahmen während seiner Reise in Brasilien. 2. Lfg. : Tuyuka, Bará. Berlin (1907). Anthropos 2. 1907. p. 1115.
- 53. — — : Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin 1907. Anthropos 2. 1907. pp. 1114-1115.
- 54. LANKESTER EDWIN RAY : Natur und Mensch. Übers. und mit einer Vorv. vers. von K. GUENTHER. Leipzig und London (1906). Anthropos 2. 1907. pp. 342-343.
- 55. LEHMANN WALTER : Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung. Sep. : Archiv f. Anthr. (Braunschweig) 6. 1907. Anthropos 2. 1907. pp. 1111-1113.
- 56. MEINHOF CARL : Linguistische Studien in Ostafrika : X. Mbugu, XI. Mbulunge. Sep. : Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin (Berlin) 9. 1906. Abt. III. Anthropos 2. 1907. pp. 163-164.

57. RAY SIDNEY H.: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. III, Linguistics. Cambridge 1907. *Anthropos* 2. 1907. pp. 1116-1117.
58. — —: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. III, Linguistics. *Man* (London) 7. 1907. Nr. 106, pp. 186-189.
59. RIBBE C.: Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomons-Inseln. Dresden-Blasewitz 1903. *Anthropos* 2. 1907. pp. 343-344.
60. SKEAT W. W. and BLAGDEN CH. O.: Pagan Races of the Malay Peninsula. London 1906. *Anthropos* 2. 1907. pp. 598-604.
61. STEPHAN EMIL und GRAEBNER FRITZ: Neu-Mecklenburg (Bismarck-Archipel). Berlin 1907. *Anthropos* 2. 1907. pp. 904-908.
62. THIELE OTTOMAR: Über wirtschaftliche Verwertung ethnologischer Forschungen. Mit besonderer Rücksicht auf die ökonomischen Beziehungen der Ethnologie zur Industrie. Tübingen 1906. *Anthropos* 2. 1907. p. 162.
63. UHLENBECK C. C.: Karakteristiek der Baskische Grammatica. Sep.: Versl. en Meded. d. Koninkl. Ak. v. W. Afd. Letterk. (Amsterdam) 4e R., D. VIII. 1906. *Anthropos* 2. 1907. p. 335.
64. — —: Ontwerp van eene vergelijkende vormleer der Eskimotaalen. Amsterdam 1907. *Anthropos* 2. 1907. p. 334.
65. WERNER A.: The Natives of British Central-Africa. London 1906. *Anthropos* 2. 1907. pp. 912-914.

1908

66. On the Classification of Australian Languages. Communicated by N. W. THOMAS. *Man* (London) 8. 1908. No. 104, pp. 184-185.
67. Die ethnologischen Grundlagen der Soziologie. In: Fünf Vorträge von der Limburger Versammlung der Görresgesellschaft. (3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1908.) (Köln 1908). pp. 7-24.
68. L'origine de l'Idée de Dieu. Trad. en français par J. PIETSCH. *Anthropos* 3. 1908. pp. 125-162, 336-368, 559-611, 801-836, 1081-1120; 4. 1909. pp. 207-250, 505-524, 1075-1091; 5. 1910. pp. 231-246; cf. 6. 1911. pp. 1041; 7. 1912. pp. 796-797. ↗ 128, 196.
69. Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke. (Vortrag.) Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 38. 1908. pp. 73-88.
70. Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen. *Zeitschr. f. Ethnologie* (Berlin) 40. 1908. pp. 866-901.
71. Totemism in Fiji. *Man* (London) 8. 1908. No. 84, pp. 152-153.

Rezensionen

72. AFRICANUS MINOR: Dernburgs Programm. Ein Wendepunkt im Schicksal Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1908. *Anthropos* 3. 1908. pp. 842-845.

73. BROS A.: La Religion des peuples non civilisés. Paris (1907?). *Anthropos* 3. 1908. pp. 379-382.
74. FINCK FR. N.: Die samoanischen Personal- und Possessivpronomina. Sep.: Sitzungsber. d. Königl.-Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. (Berlin) 37. 1907. *Anthropos* 3. 1908. p. 175.
75. JONGHE ED. DE: Etudes sur les sources de l'Ethnographie Congolaise. Louvain 1908. *Anthropos* 3. 1908. p. 1132.
76. — —: Les Sociétés secrètes au Bas-Congo. Sep.: Revue des Questions scientifiques (Bruxelles) 1907. *Anthropos* 3. 1908. pp. 170-172.
77. JOYCE T. ATHOL and THOMAS N. W. (Ed.): Women of all Nations. A Record of their Characteristics, Habits, Manners, Customs and Influence. Parts 1-4. London, Paris, New York, Toronto and Melbourne (s. a.). *Anthropos* 3. 1908. pp. 1137-1138.
78. KOCH-GRÜNBERG TH.: Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905. Lfg. 1. Berlin 1908. *Anthropos* 3. 1908. p. 1139.
79. LA GRASSERIE RAOUL DE: Particularités Linguistiques des Noms Subjectifs (parties du corps, armes et outils, animaux domestiques, noms propres, pronoms). Paris 1906. *Anthropos* 3. 1908. pp. 390-391.
80. LEONARD ARTHUR GLYN: The Lower Niger and its Tribes. London 1906. *Anthropos* 3. 1908. pp. 384-385.
81. LESSMANN H.: Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung. Leipzig 1908. *Anthropos* 3. 1908. pp. 1129-1131.
82. MACDONALD D.: The Oceanic Languages. Their Grammatical Structure, Vocabulary and Origin. London 1897. *Anthropos* 3. 1908. pp. 626-627.
83. MATSUMURA AKIRA: The Maruzen-Kabushiki-Kaisha. A Gazetteer of Ethnology [English and Japanese]. Tokyo 1908. *Anthropos* 3. 1908. p. 1136.
84. NIGMANN E.: Die Wahehe, ihre Geschichte, Kult-, Rechts-, Kriegs- und Jagdgebräuche. Berlin 1908. *Anthropos* 3. 1908. pp. 849-850.
85. PARKINSON R.: DreiBig Jahre in der Südsee: Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoninseln. Stuttgart 1907. *Anthropos* 3. 1908. pp. 629-631.
86. Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques. Publiée sous la direction de ARNOLD VAN GENNEP. (Paris) 1. 1908. *Anthropos* 3. 1908. pp. 383-384.
87. SCHÜTZE WOLDEMAR: Schwarz gegen Weiß. Berlin 1908. *Anthropos* 3. 1908. pp. 842-845.
88. STREHLOW C.: Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. I. Teil: Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, bearb. von MORITZ Frhr. von LEONHARDI. Frankfurt a. M. 1907. *Anthropos* 3. 1908. pp. 622-625.

89. THALHEIMER A.: Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. Stuttgart (s. a.). *Anthropos* 3. 1908. pp. 631-633.
90. THOMAS NORTHCOTE W.: Bibliography of Anthropology and Folklore, 1906, containing works published within the British Empire. London 1907. *Anthropos* 3. 1908. p. 628.
91. (TYLOR EDWARD BURNETT): Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor in Honour of his 75th Birthday. Oxford 1907. *Anthropos* 3. 1908. pp. 376-379.
92. WIEGER LEON: Collection des Rudiments: Textes philosophiques. Si-ka-wei 1907. *Anthropos* 3. 1908. pp. 1126-1127.
93. WILSER LUDWIG: Rassentheorien, ein Vortrag. Stuttgart 1908. *Anthropos* 3. 1908. p. 846.
94. ZAPPA C.: Essai de Dictionnaire Français-Ibo ou Français-Ika. Lyon 1907. *Anthropos* 3. 1908. p. 850.
95. ZIMMERMANN A.: Mit Dernburg nach Ostafrika. Berlin 1908. *Anthropos* 3. 1908. pp. 842-845.

1909

96. Abgrenzung und Begriffsbestimmung der Ethnologie. *Anthropos* 4. 1909. pp. 254-255, 527-528.
97. Anzünden von Buschfeuern als „Regenzauber“ in Britisch-Zentralafrika. *Anthropos* 4. 1909. pp. 253-254.
98. Die Errichtung einer Professur für Völkerkunde an der Wiener Universität. Die Freistatt (Wien) Nr. 10, 26. Juni 1909. pp. 151-155.
99. Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. [Voranz.] Anz. d. Kais. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. (Wien) 46. 1909. pp. 26-28. ↗ 126.
100. Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme. Zeitschr. f. Ethnologie (Berlin) 41. 1909. pp. 328-377.
101. Führende Individuen bei den Naturvölkern. *Anthropos* 4. 1909. pp. 528-529.
102. (Collaborator): LANG ANDREW: On the Sociological Development of the Tribes of Australia with Regard to „Anthropos“, III (1908), p. 804 ss. (With Replies by W. SCHMIDT.) *Anthropos* 4. 1909. pp. 1096-1099.
103. (Vorw.): MEIER J.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern). Im Urtext aufgez. und ins Deutsche übertr. (Ethnologische Anthropos-Bibliothek I, 1.) Münster i.W. 1909. pp. VII-XII.
104. Über Musik und Gesänge der Karesau-Papuas, Deutsch-Neuguinea. (Grundriß eines Vortrages.) Bericht d. 3. Kongr. d. Internat. Musikges. Wien, 25. bis 29. Mai 1909 (Wien-Leipzig 1909). pp. 297-298.

105. Die Mythologie der austronesischen Völker. (Vortrag.) Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 39. 1909. pp. 240-259. Mit 1 Karte. ↗ 126.
106. Neuentdeckte Papuasprachen von den Salomonsinseln (Bougainville). Globus (Braunschweig) 95. 1909. pp. 206-207. Mit 1 Karte.

Rezensionen

107. BRANDSTETTER RENWARD : Mata-Hari oder Wanderungen eines indonesischen Sprachforschers durch die drei Reiche der Natur. Luzern 1908. Anthropos 4. 1909. p. 542.
108. DUSSAUD RENÉ : Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Paris 1907. — JAUSSEN ANTONIN : Coutumes des Arabes au Pays de Moab. Paris 1908. — MUSIL ALOIS : Arabia Petraea, III. Ethnologischer Reisebericht. Wien 1908. Anthropos 4. 1909. pp. 284-287.
109. FERRAND GABRIEL : Essai de Phonétique comparée du Malais et des Dialectes Malgaches. Paris 1909. Anthropos 4. 1909. pp. 832-834.
110. FOY W. : Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln. Köln 1908. Anthropos 4. 1909. pp. 270-272.
111. HAGEN B. : Die Orang Kubu auf Sumatra. Frankfurt a. M. (s. a.). Anthropos 4. 1909. pp. 837-839.
112. HAHN ED. : Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit. Heidelberg 1908. Anthropos 4. 1909. pp. 266-268.
113. HOLLIS A. C. : The Nandi, their Language and Folk-Lore. Oxford 1909. Anthropos 4. 1909. pp. 835-836.
114. JONKER J. C. G. : Rottineesch-Hollandsch Woordenboek. Leiden 1908. Anthropos 4. 1909. p. 544.
115. LE ROY A. : La Religion des Primitifs. Paris 1909. Anthropos 4. 1909. pp. 826-828.
116. Koloniale Rundschau. Monatsschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner. (Berlin) 1909. H. 1. Anthropos 4. 1909. pp. 544-545.
117. SCHWARZ J. ALB. T. : Tontemboansche Teksten : 1. Teksten, 2. Vertaling, 3. Aanteekeningen. Leiden 1907. — Id. : Tontemboansch-Nederlandsch Woordenboek met Nederlandsch-Tontemboansch Register. Leiden 1908. Anthropos 4. 1909. pp. 543-544.
118. SIECKE ERNST : Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes. Leipzig 1908. Anthropos 4. 1909. pp. 829-830.
119. STEINER MAX : Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen. Berlin 1908. Anthropos 4. 1909. pp. 275-278.
120. STREHLOW C. : Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. II. Teil : Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes. Die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja, bearb. von MORITZ Frhr. von LEONHARDI. Frankfurt a. M. (s. a.). Anthropos 4. 1909. pp. 836-837.

121. STRIGL HANS : Sprachwissenschaft für alle. Kleine gemeinverständliche sprachgeschichtliche und sprachvergleichende Aufsätze (Wien) 1. 1908. Nr. 1-3. *Anthropos* 4. 1909. p. 274.
122. WARNECK JOH. : Die Religion der Batak. Leipzig 1900. *Anthropos* 4. 1909. pp. 535-536, 824.
123. WEBSTER HUTTON : Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion. New York 1908. *Anthropos* 4. 1909. pp. 537-538.

1910

124. (Mitarb.) : GIRSCHNER FR(ANZ) und SCHMIDT W. : Zur Sprache von Ponape u. der Zentralkarolinen, Südsee. *Anthropos* 5. 1910. pp. 560-563.
↗ 187.
125. (Hrsg.) : Ethnologische Anthropos-Bibliothek. Internationale Sammlung ethnologischer Monographien. I/2. 1910 — II/2. 1930. (Mithrsg.) : III/3. 1931 — IV/2. 1941. Münster i. W. ↗ 334.
- *126. Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. (Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 53, Abh. 3.) VIII + 142 pp. in 4°. Wien 1910.
↗ 99, 105.
127. Der angebliche universale Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme und einiges andere. *Globus* (Braunschweig) 98. 1910. pp. 238-240.
- *128. L'Origine de l'Idée de Dieu. Etude historico-critique et positive. I^{re} partie : Historico-critique. 316 pp. in 4°. Vienne 1910. ↗ 68, 196.
129. Puluga, the Supreme Being of the Andamanese. *Man* (London) 10. 1910. No. 2. pp. 2-7.
130. Nochmals : Puluga, das höchste Wesen der Andamanesen. *Man* (London) 10. 1910. No. 38, pp. 66-71 ; No. 47, pp. 82-86.
131. La Religion des Andamanais. *Anthropos* 5. 1910. p. 254.
- *132. Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, VI/VII.) IX + 315 pp. in 8°. Stuttgart 1910.
133. Das Verhältnis von „höheren“ zu „niederen“ Rassen. *Anthropos* 5. 1910. pp. 564-565.
134. Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme. *Globus* (Braunschweig) 97. 1910. pp. 157-160, 173-176, 186-189.
135. Die tasmanischen Worte zur Bezeichnung archäolithischer Werkzeuge. *Zeitschr. f. Ethnologie* (Berlin) 42. 1910. pp. 915-919.

Rezensionen

136. ABRAHAM O. und HORNBOSTEL E. v. : Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien. Sep. : Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft (Leipzig) XI. 1909/10. 1. *Anthropos* 5. 1910. pp. 822, 1161.
137. BRANDSTETTER R. : Wurzel und Wort in den Indonesischen Sprachen. Luzern 1910. *Anthropos* 5. 1910. pp. 820-822.

138. BROS A.: La Survivance de l'Ame chez les Peuples non civilisés. Paris 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 578-579.
139. BUSCHAN G. (Hrsg.): Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart (s. a.). *Anthropos* 5. 1910. pp. 584-588, 590-592.
140. Onze Congo. (Leuven) 1. [1910.] *Anthropos* 5. 1910. pp. 1196-1197.
141. DORMAN et MEIER J.: Matthäus Rascher, M. S. C., und Baining (Neu-Pommern) Land und Leute. Münster i. W. 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 604-605.
142. EHRENREICH PAUL: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig 1910. *Anthropos* 5. 1910. pp. 1188-1191.
143. FOUCART G.: La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions. Paris 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 576-577.
144. FOY W. (Ed.): *Ethnologica*. Bd. I. (Leipzig) 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 1171-1174.
145. GRIERSON G. A.: Linguistic Survey of India. Vols. I-IV. Calcutta 1903-1906. *Anthropos* 5. 1910. pp. 292-297.
146. HADDON A. C.: Races of Man and their Distribution. London (s. a.). *Anthropos* 5. 1910. pp. 272-274.
147. HANKE A.: Grammatik und Vokabularium der Bongu-Sprache (Astrolabebai, Kaiser Wilhelms-Land). Berlin 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 605-606.
148. HUBERT H. et MAUSS M.: *Mélanges d'Histoire des Religions*. Paris 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 577-578.
149. HUETING A.: Tobèloreesch-Hollandsch Woordenboek. 's-Gravenhage 1908. *Anthropos* 5. 1910. pp. 284-285.
150. HUTEREAU A., HAULLEVILLE, Baron A. DE et MAES J.: Notes sur la Vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge. Bruxelles 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 595-597.
151. III. Kongreß der Internationalen Musikgesellschaft in Wien, 25. bis 29. Mai 1909. Wien 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 833-834.
152. und KREICHGAUER DAMIAN: KUGLER FRANZ XAVER: Sternkunde und Sterndienst in Babel. II. Buch, 1. Teil. Münster i. W. 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 276-277.
153. LANG A.: The Origin of Terms of Human Relationship. Sep.: Proceedings of the British Academy, vol. III. (London s. a.). *Anthropos* 5. 1910. pp. 579-581.
154. MEINHOF CARL: Die Sprachen des dunklen Weltteils. Nachrichten über den Stand der linguistischen Forschungen in Afrika. Stuttgart 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 597-598.
155. PEEKEL G.: Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache, speziell der Pala-Sprache. Berlin 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 283-284.

156. Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. VI : Sociology, Magic and Religion of the Eastern Islanders. Cambridge 1908. *Anthropos* 5. 1910. pp. 271-272.
157. La Revue Congolaise (Bruxelles) 1. 1910. *Anthropos* 5. 1910. pp. 1196-1197.
158. SCHAUINSLAND [H.] : Darwin und seine Lehre, nebst kritischen Bemerkungen. Bremen 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 583-584.
159. SCHEMANN L. : Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart 1910. *Anthropos* 5. 1910. pp. 582-583.
160. SCHNEIDER H. : Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Leipzig 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 816-817.
161. SCHULTZ [E.] : Sprichwörtliche Redensarten der Samoaner. Berlin (s. a.). *Anthropos* 5. 1910. p. 1183.
162. STEANE KARL : Kleine Fullah-Grammatik. Berlin 1909. *Anthropos* 5. 1910. p. 828.
163. STREHLOW C. : Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. III. T. : Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme. I. Abt. : Allgemeine Einleitung und die totemistischen Kulte des Aranda-Stammes. Frankfurt a. M. 1910. *Anthropos* 5. 1910. pp. 1199-1200.
164. THOMAS WILLIAM I. : Source Book for Social Origins. Chicago 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 817-819.
165. WESTERMANN DIEDRICH : Handbuch der Ful-Sprache, Wörterbuch, Grammatik, Übungen und Texte. Berlin 1909. *Anthropos* 5. 1910. pp. 598-600.
166. WEULE KARL : Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in dem Südosten Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1908. *Anthropos* 5. 1910. pp. 286-287.

1911

167. Is Ethnological Information Coming from Missionaries Sufficiently Reliable ? *Anthropos* 6. 1911. pp. 430-431.
- 167a. [Diskussionsbemerkung zu den Vorträgen von B. ANKERMANN, M. HABERLANDT und F. KRAUSE über das Problem der Kulturkreise.] Korrespondenzbl. der Deutsch. Ges. f. Anthropologie, Ethnologie u. Urgesch. (Braunschweig) 42. 1911. pp. 170-171 ; und : Sitzungsber. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 1911-1912. pp. [116]-[117].
168. Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie. *Anthropos* 6. 1911. pp. 1010-1036. ↗ 214.
169. L'Origine de l'Idée de Dieu. [Zur Besprechung von A. VAN GENNEP.] *Anthropos* 6. 1911. p. 1041.
170. Die Uoffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes. In : Religion, Christentum, Kirche. Hrsg. von GERHARD ESSER und JOSEPH MAUSBACH. Bd. I (Kempten und München 1911). pp. 479-632. [Unveränd.]

Abdr. :] 2., 3. u. 4. Aufl. (Kempten und München 1913, 1920, 1921). pp. 481-636 c. [Auch als Separata ersch. : VI + 159 pp. (1913) bzw. 157 pp. (1920 und 1921).] ↗ 249, 333, 530.

171. Voies nouvelles en Science comparée des religions et en sociologie comparée. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Kain, Le Saulchoir) 5. 1911. pp. 46-74. ↗ 172.
172. Neue Wege der vergleichenden Religions- und Gesellschaftswissenschaften. (Vortrag, geh. i. d. Generalversammlung der Leo-Gesellschaft am 7. Nov. 1910.) Die Kultur (Wien) 12. 1911. pp. 3-25. ↗ 171.

Rezensionen

173. Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde (Berlin) 1910. H. 1-2. Anthropos 6. pp. 436-437.
174. BRUNHES JEAN : La Géographie humaine. Paris (s. a.). Anthropos 6. 1911. pp. 648-650.
175. EYLMANN E. : Die Eingebornen der Kolonie Südastralien. Berlin 1908. Anthropos 6. 1911. pp. 222-223.
176. HASTINGS JAMES (Ed.) : Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vols. I & II. Edinburgh 1908-1909. Anthropos 6. 1911. pp. 226-227.
177. ORELLI CONRAD v. : Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl. in 2 Bden. Bonn (s. a.). Anthropos 6. 1911. pp. 654-655.
178. SAMTER ERNST : Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig und Berlin 1911. — SARTORI PAUL : Sitte und Brauch. I. T. : Die Hauptstufen des Menschendaseins. Leipzig 1910. Anthropos 6. 1911. pp. 229-231.
179. SCHLAGINHAUFEN O. : Reisen in Kaiser Wilhelmsland (Neuguinea). Leipzig 1910. Anthropos 6. 1911. pp. 437-438.
180. SELIGMAN C. G. : The Melanesians of British New Guinea. Cambridge 1910. Anthropos 6. 1911. pp. 233-234.
181. — — and BRENDA Z. : The Veddas. Cambridge 1911. Anthropos 6. 1911. pp. 822-823.

1912

182. Die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika. Anthropos 7. 1912. pp. 505-506.
183. Ein interessantes Beispiel von Einwirkung des Milieus. Anthropos 7. 1912. pp. 795-796.
184. Bemerkung zu obigem Artikel [H. B. RITZ, Beitrag zur Kenntnis der tasmanischen Sprache]. Zeitschr. f. Ethnologie (Berlin) 44. 1912. p. 80.
185. Einiges über afrikanische Tonsprachen. Im Anschluß an P. H. Nekes P. S. M., Lehrbuch der Jaundesprache. Anthropos 7. 1912. pp. 783-791.
186. A. van Gennep. [Widerlegung.] Anthropos 7. 1912. pp. 796-797.

187. (Mitarb.): GIRSCHNER FR. und SCHMIDT W.: Papuanischer Mischcharakter der Sprachen von Ponape und der Zentralkarolinen. *Anthropos* 7. 1912. pp. 503-504. ↗ 124.
188. Die Gliederung der australischen Sprachen. *Anthropos* 7. 1912. pp. 230-251, 463-497, 1014-1048; 8. 1913. pp. 526-554; 9. 1914. pp. 980-1018; 12/13. 1917/18. pp. 437-493, 747-817. Mit 1 Kt. ↗ 278, 400, 416.
189. Andrew Lang. *Anthropos* 7. 1912. pp. I-VI.
190. (Collaborator): MARETT R. R., GENNEP A. VAN, RIVERS W. H. R. and SCHMIDT P. W.: Andrew Lang: Folklorist and Critic. *Folk-Lore* (London) 28. 1912. pp. 363-375.
191. (Mithrsg.): Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. Von HUGO OBERMAIER, FERDINAND BIRKNER [u. a.]. Bd. 1. 1912; 2. 1913; 3, T. 1. 1924. Berlin, München, Wien, bzw. Regensburg. ↗ 341.
192. Die kultur-historische Methode in der Ethnologie. *Anthropos* 7. 1912. pp. 253-254.
193. Sur la mythologie australienne des rhombes (bull-roarer). *Anthropos* 7. 1912. pp. 1059-1060.
194. Zur Phonetik der australischen Sprachen. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* (Wien) 26. 1912. pp. 325-336.
195. La Semaine d'Ethnologie religieuse, Cours d'introduction à la Science comparée des Religions, tenu à Louvain du 27 août à 4 septembre 1912. *Anthropos* 7. 1912. pp. 1049-1055.
- *196. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. [Bd.] I: Historisch-kritischer Teil. XXIV + 510 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Münster i. W. 1912. ↗ 68, 128, 377, 407, 443, 465, 478, 490, 538, 592, 593, 621, 641, 645.
197. Kulturhistorischer Zusammenhang oder Elementargedanke. *Anthropos* 7. 1912. pp. 1060-1062.

Rezensionen

198. BLEY: Praktisches Handbuch zur Erlernung der Nordgazellen-Sprache (Neupommern). Münster i. W. 1912. — CALLISTUS: Chamorro-Wörterbuch. Hongkong 1910. — FRITZ G.: Die Zentralkarolinische Sprache. Grammatik, Übungen und Wörterbuch der Mundart der westlich von Truk liegenden Atolle, insbesondere der Saipan-Karoliner. Berlin 1911. — SCHULTZE LEONHARD: Zur Kenntnis der melanesischen Sprache von der Insel Tumbleo. Jena 1911. — WALLESEER SALVATOR: Grammatik der Palau-Sprache. Sep.: Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin. (Berlin) 14. 1911. Abt. I. *Anthropos* 7. 1912. pp. 1080-1083.
199. BRICOUT J.: Où en est l'Histoire des Religions? T. I: Les Religions non-chrétiennes. Paris 1911. — HUBY J.: Christus. Manuel d'Histoire des Religions. Paris 1912. — TURCHI N.: Manuale di Storia delle Religioni. Torino 1912. — REUTER P.: L'Origine des Religions. Etude

- d'Histoire comparée des Religions. Luxembourg 1912. — VALENSIN A. : Jésus-Christ et l'Etude comparée des Religions. Paris 1912. *Anthropos* 7. 1912. pp. 1071-1076.
200. ENDEMANN K. : Wörterbuch der Sotho-Sprache. Hamburg 1911. *Anthropos* 7. 1912. pp. 814-816.
201. FRAZER J. G. : The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3rd ed. London 1911. *Anthropos* 7. 1912. pp. 259-261.
202. HADDON A. C. : History of Anthropology. London (s. a.). *Anthropos* 7. 1912. pp. 521-522.
203. LÉVY-BRUHL L. : Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures. Paris 1910. *Anthropos* 7. 1912. pp. 268-269.
204. MÜLLER-LYER F. : Formen der Ehe, der Familie und der Verwandtschaft. München 1911. *Anthropos* 7. 1912. pp. 819-821.
205. NEUHAUSS R. : Deutsch-Neuguinea. Drei Bde. Berlin 1911. *Anthropos* 7. 1912. pp. 518-520.
206. NIEBOER H. J. : Slavery as an Industrial System. 2nd, rev. ed. The Hague 1910. *Anthropos* 7. 1912. pp. 809-813.
207. SARG FRANCIS C. A. : Die australischen Bumerangs im Städtischen Völker-Museum. Frankfurt a. M. (s. a.). *Anthropos* 7. 1912. pp. 264-266.
208. SOMLÓ F. : Der Güterverkehr in der Urgesellschaft. Bruxelles, Leipzig 1909. *Anthropos* 7. 1912. pp. 513-514.
209. STREHLOW CARL : Die totemistischen Kulte der Aranda und Loritja-Stämme. II. Abt. : Die totemistischen Kulte des Loritja-Stammes. Frankfurt a. M. (s. a.). *Anthropos* 7. 1912. pp. 264-266.

1913

210. „The Conception of the Causal Relation in Sociological Science“ von Gerald Camden Wheeler. *Anthropos* 8. 1913. pp. 252-254.
211. Über „the disappearance of useful arts“. *Anthropos* 8. 1913. pp. 558-559.
212. L'étude de l'ethnologie. (Histoire, objet et méthodes.) Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la I^{re} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1912) (Paris-Bruxelles 1913). pp. 35-56. [Sep. : 22 pp. Bruxelles 1913.]
213. Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschr. f. Ethnologie (Berlin) 45. 1913. pp. 1014-1124. Mit 7 Abb. u. 1 Kt. ↗ 550.
214. La méthode de l'ethnologie. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Kain, Le Saulchoir) 7. 1913. pp. 218-244. ↗ 168.
215. Mythologie astrale (lunaire et solaire). Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la I^{re} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1912) (Paris-Bruxelles 1913). pp. 99-116.
216. Phases principales de l'histoire de l'ethnologie. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Kain, Le Saulchoir) 7. 1913. pp. 26-45.

217. Quellen der Religionsgeschichte. *Anthropos* 8. 1913. pp. 1142-1144.
218. « A la recherche d'une définition de la Magie ». *Anthropos* 8. 1913. pp. 883-885.
219. Religion et Magie. *Anthropos* 8. 1913. pp. 1144-1147.
220. Les Religions de l'Afrique. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique der la I^{re} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1912) (Paris-Bruxelles 1913). pp. 300-310.
221. Ruderformen in Afrika. *Anthropos* 8. 1913. p. 1144.
222. Totémisme (Généralités et Origine). Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la I^{re} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1912) (Paris-Bruxelles 1913). pp. 254-273.
223. Le totémisme en Océanie et en Indonésie. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la I^{re} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1912) (Paris-Bruxelles 1913). pp. 225-256.
224. Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie), Faculté Orientale. *Anthropos* 8. 1913. pp. 557-558.
225. Über die Verbreitung des Ruders mit Krückengriff. [Zu einem Aufsatz von FR. GRAEBNER.] *Anthropos* 8. 1913. pp. 559-562.

Rezensionen

226. BRUNHES JEAN : La Géographie Humaine. 2^{me} éd., rev. et augm. Paris (1912). *Anthropos* 8. 1913. p. 582.
227. FISCHER EUGEN : Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen. Jena 1913. *Anthropos* 8. 1913. pp. 1157-1161.
228. FOUCART G. : Histoire des Religions et Méthode Comparative. Paris 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 906-909.
229. GEYER FRANZ XAVER : Durch Sand, Sumpf und Wald. München 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 1163-1164.
230. HASTINGS JAMES (Ed.) : Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vols. III & IV. Edinburgh 1910-1911. *Anthropos* 8. 1913. pp. 269-270.
231. JUNOD HENRI A. : The Life of a South African Tribe. Vols. I - II. Neuchâtel 1912/1913. *Anthropos* 8. 1913. pp. 903-905.
232. PETTAZZONI RAFFAELE : La Religione Primitiva in Sardegna. Piacenza 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 573-576.
233. PLOSS H. : Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Völkerkundliche Studien. 3., gänzl. umgearb. und stark verm. Aufl., hrsg. von B. RENZ. Bd. 1-2. Leipzig 1911-1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 894-897.
234. PREUSS K. TH. : Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. I. Bd. : Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch. Leipzig 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 583-585.
235. ROY SARAT CHANDRA : The Mundas and their Country. Calcutta 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 272-274.

236. WILKEN G. A. : Verspreide Geschriften, verzameld door F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN. Deel I-IV. 's-Gravenhage 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 587-589.
237. WILLIAMSON R. W. : The Mafulu Mountain People of British New Guinea. London 1912. *Anthropos* 8. 1913. pp. 278-279.

1914

238. Une soi-disant critique des « Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker » du P. W. Schmidt. *Anthropos* 9. 1914. pp. 330-331.
239. Megalithische Denkmäler im Westjordanland. *Anthropos* 9. 1914. pp. 1021-1022.
240. Erklärung. [Zu : A. LAFEVER : Kritische Prüfung von Dr. GEORG FRIEDERICIS „Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße“.] *Anthropos* 9. 1914. pp. 282-286.
241. Histoire et nature de l'ethnologie. Semaine d'Ethnologie Religieuse. *Compte Rendu Analytique de la II^{me} Session, tenue à Louvain (27 Août-4 Septembre 1913) (Louvain 1914).* pp. 33-49.
242. Das religiöse Innenleben des Individuums. *Anthropos* 9. 1914. pp. 1023-1025.
243. Introduction à l'étude de la mythologie et spécialement de la mythologie astrale. Semaine d'Ethnologie Religieuse. *Compte Rendu Analytique de la II^{me} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1913) (Louvain 1914).* pp. 289-313.
244. La méthode de l'ethnologie. Semaine d'Ethnologie Religieuse. *Compte Rendu Analytique de la II^{me} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1913) (Louvain 1914).* pp. 49-65.
245. La mythologie astrale des tribus australiennes. Semaine d'Ethnologie Religieuse. *Compte Rendu Analytique de la II^{me} Session, tenue à Louvain (27 Août - 4 Septembre 1913) (Louvain 1914).* pp. 335-363.
246. Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung. 1. Einführung. *Anthropos* 9. 1914. pp. 287-289.
247. Quellen der Religionsgeschichte. *Anthropos* 9. 1914. pp. 331-333.
248. Rechteckschild der Umau-Indianer (Südamerika). *Anthropos* 9. 1914. pp. 661-662.
- *249. La Révélation Primitive et les données actuelles de la science d'après l'ouvrage allemand du R. P. G. SCHMIDT. [Trad. par] LEMONNYER A. XVI + 359 pp. in 8°. Paris 1914. ↗ 170.
250. Über das Vorkommen von Pygmäenstämmen in Neuguinea und dem übrigen Melanesien. *Anthropos* 9. 1914. pp. 1020-1021.

251. Was erwartet die allgemeine Sprachwissenschaft von der Experimentalphonetik ? (Vortrag, geh. in d. I. wiss. Sitzung der Österr. Ges. f. exper. Phonetik am 17. März 1914.) Wiener Medizinische Wochenschrift (Wien) 1914. pp. 9-21.

Rezensionen

252. FELDMANN JOSEPH : Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen. Münster i. W. 1913. Anthropos 9. 1914. pp. 674-678.
253. HEHN JOHANNES : Die biblische und die babylonische Gottesidee, die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. Leipzig 1913. Anthropos 9. 1914. pp. 343-348.
254. RIVERS W. H. R. : Kinship and Social Organisation. London 1914. Anthropos 9. 1914. pp. 684-685.
255. ROSCOE JOHN : The Baganda. An Account of their Native Customs and Beliefs. London 1911. Anthropos 9. 1914. pp. 362-363.
256. STREHLOW C. : Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. IV. T. : Das soziale Leben. I. Abt. Frankfurt a. M. (s. a.). Anthropos 9. 1914. pp. 1034-1036.

1916

257. Einiges über das Infix mn und dessen Stellvertreter p in den austroasiatischen Sprachen. In : Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet (Berlin 1916). pp. 457-474.
258. Ein Fall kausaler Priorität rationeller Zweckhandlungen vor irrationalen Zauberpraktiken. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 274-277.
259. Die anthropologische und ethnologische Stellung der Tasmanier. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 652-654.
260. Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht. (Das Problem des Totemismus : 12.) Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 593-610.

Rezensionen

261. ADRIANI N. en KRUIJT A. C. : De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes. Derde Deel : Taal- en letterkundige schets der Bare'e taal en overzicht van het taalgebied : Celebes-Zuid-Halmahera. Batavia 1914. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 683-685.
262. ANDRIAN-WERBURG FERDINAND Frhr. von : Prähistorisches und Ethnologisches. Gesammelte Abhandlungen. Wien 1915. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 299-301.
263. DEMPWOLFF O. : Die Sandawe. Hamburg 1916. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 686-687.

264. LEHMANN FRIEDRICH RUDOLF : Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Leipzig 1916. Literarisches Zentralbl. (Leipzig) 67. 1916. Sp. 1091-1093.
265. SCHROEDER LEOPOLD VON : Arische Religion. I. Bd. : Einleitung. Der alt-arische Himmels-gott, das höchste gute Wesen. Leipzig 1914. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 285-292.
266. SÖDERBLOM NATHAN : Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearb., hrsg. von RUDOLF STÜBE. Leipzig 1916. Anthropos 10/11. 1915/16. pp. 668-680.

1917

267. Über die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 1120-1127.
268. A. Conrady's Entdeckung der Verwandtschaft der indochinesischen (tibetobirmanischen) mit den austrischen (austroasiatischen und austro-nesischen) Sprachen. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 702-706.
- *269. Germanentum, Slaventum, Orientvölker und die Balkanereignisse. Kulturpolitische Erwägungen von AUSTRIACUS OBSERVATOR [d. i. WILHELM SCHMIDT]. XVI + 322 pp. in 8°. Kempten, München 1917.
- *270. Zur Wiederverjüngung Österreichs. Versuch eines Entwurfes der Verfassungsreform. Von AUSTRIACUS OBSERVATOR [d. i. WILHELM SCHMIDT.] 210 pp. in 8°. Wien und Leipzig 1917.

1918

271. The Knowledge of Primitive Man. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 710-711.
272. Une population arawak antérieure en Pérou et en Bolivie aux Aymara et aux Ketšua. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 1117-1118.
273. (Ed.): Relatio de Insulis Philippinis ex anno D. 1580 (a Fratre PAULO DE SANCTIS data). Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 1114-1115.

Rezensionen

274. HEILER FRIEDRICH : Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1918. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 722-728.
275. KOCH-GRÜNBERG THEODOR : Vom Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913. 2 Bde. Berlin 1916/17. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 734-737.
276. Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. E. Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern. Breslau 1916. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 739-740.
277. LANGER FRITZ : Intellektualmythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und die mythologische Methode. Leipzig-Berlin 1917. Anthropos 12/13. 1917/18. pp. 1135-1142.

1919

- *278. Die Gliederung der australischen Sprachen. Geographische, bibliographische, linguistische Grundzüge der Erforschung der australischen Sprachen. XVI + 299 pp. in 4°. Mit 1 Kt. und 8 Tab. Wien 1919. ↗ 188.
- *279. (Hrsg.) : Das feierliche Hochamt in Einzelausgaben für alle Sonn- und Feiertage. Text nach dem römischen Meßbuch. Einl., Übers., Erkl. [1] Ostern 1919 — Dreifaltigkeitsfest 1919, in 8°; [2] I. Feststehender Teil, II. Wechselnder Teil : Fronleichnams-Fest (1919) — Dreifaltigkeitsfest (1920); [3] II. Wechselnder Teil : Fronleichnams-Fest — Pfingstmontag; [4] I. Feststehender Teil, 2. Aufl.; in kl. 8°. Mödling bei Wien 1919-[1921 ?].
- *280. Die Personalpronomina in den australischen Sprachen. Mit einem Anhang : Die Interrogativpronomina in den australischen Sprachen. (Denkschr. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. Bd. 64, Abh. 1.) 113 pp. Mit 1 Kt. und 5 Tab. Wien 1919.

1920

- 281. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in der Schule. *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 1120-1129.
- 282. Documents pour servir à l'histoire de l'ethnologie des derniers temps. *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 573-575.
- 283. Extension de l'usage pratique de l'« Alphabet-Anthropos ». *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 564-565. ↗ 45.
- 284. Fragen des Zusammenbruchs und Wiederaufbaus. Das Neue Reich (Innsbruck-Wien-München) 2. 1919/20. pp. 468-470, 505-507.
- 285. La Généalogie des Instruments de musique et les Cycles de Civilisation. *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 565-570.
- 286. Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie. *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 546-563.
- 287. „Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien.“ *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 1138-1146.
- 288. Die Not der Geister. Ein Wort zur Wiener Kirchennot. Reichspost (Wien) Nr. 137, 19. Mai 1920.
- 289. Papuasprachen. In: Deutsches Kolonial-Lexikon, hrsg. von HEINRICH SCHNEE. Bd. 3 (Leipzig 1920). pp. 17-20.
- *290. Der Deutschen Seele Not und Heil. Eine Zeitbetrachtung. (VIII) + 296 pp. in 8°. Paderborn 1920.
- 291. Moderne Seelenpflege. Das Neue Reich (Innsbruck-Wien-München) 2. 1919/20. pp. 396-397.
- 292. La Semaine d'Ethnologie religieuse, Cours d'Introduction à la Science comparée des Religions. *Anthropos* 14/15. 1919/20. pp. 492-495.

293. Austrische Sprachen. In : Deutsches Kolonial-Lexikon, hrsg. von HEINRICH SCHNEE. Bd. 1 (Leipzig 1920). p. 104.
294. Austronesische Sprachen. In : Deutsches Kolonial-Lexikon, hrsg. von HEINRICH SCHNEE. Bd. 1 (Leipzig 1920). pp. 104-107.
295. Melanesische Sprachen. In : Deutsches Kolonial-Lexikon, hrsg. von HEINRICH SCHNEE. Bd. 2 (Leipzig 1920). pp. 538-544.
296. Polynesische Sprachen. In : Deutsches Kolonial-Lexikon, hrsg. von HEINRICH SCHNEE. Bd. 3 (Leipzig 1920). pp. 80-82.
297. Südseesprachen. In : Deutsches Kolonial-Lexikon, hrsg. von HEINRICH SCHNEE. Bd. 3 (Leipzig 1920). p. 437.
- *298. (Bearb.) : Überblicke über den Aufbau der vier Einzel-Evangelien und über das gesamte Leben unseres Herrn Jesus Christus nach den vier Evangelien. Untersuchungen von P. R. CLADDER S. J. †. Kurz dargest. und weitergef. 4 pp. + 30 Bl. in 2°. [Stempelaufdruck : Als Manuskript gedruckt.] Wien-Mödling (1920).
299. und HUSSAREK M. V. : Staatliche Zukunftsnotwendigkeiten Deutsch-österreichs. Das Neue Reich (Innsbruck-Wien-München) 2. 1919/20. pp. 709-710.

Rezensionen

300. HENNEMANN FR. : Werden und Wirken eines Afrikamissionars. Limburg (Lahn) 1922. Anthropos 14/15. 1919/20. p. 1173.
301. International Journal of American Linguistics. Ed. by FRANZ BOAS and PLINY EARLE GODDARD (New York). Vol. I. 1917-1920. Anthropos 14/15. 1919/20. pp. 1169-1171.
302. KRÜGER FELIX : Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit. Leipzig 1913. Anthropos 14/15. 1919/20. pp. 608-615.
303. LEHMANN W. : Zentralamerika. I. T. : Die Sprachen Zentralamerikas. 2 Bde. Berlin 1920. Anthropos 14/15. 1919/20. pp. 1175-1178.
304. MILNE LESLIE : An Elementary Palaung Grammar. Oxford 1921. Anthropos 14/15. 1919/20. pp. 1180-1182.
305. NIEUWENHUIS A. W. : Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels, erläutert an ihren industriellen Erzeugnissen, I-III. Leiden 1913-1921. — Id. : Die Wurzeln des Animismus, eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen. Leiden 1917. — Id. : De Mensch in de Werkelijkheid. Zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst. Leiden 1920. Anthropos 14/15. 1919/20. pp. 1151-1159.

1921

- *306. Das Abendmahl und die Abschiedsrede unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien in ihrer Gliederung und in ihrem strophischen Aufbau. 53 pp. in 8°. Wien-Mödling (1921).

307. Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien. Eine erste Mitteilung. Anzeiger d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Jg. 1921, Nr. IX. pp. 10-43. Mit 6 Tab.
- *308. Die Bergpredigt unseres Herrn Jesu Christi in ihrem Aufbau und in ihrer strophischen Gliederung. Mit einem Anhang: Die Johannisrede und der Jubelruf Jesu. 32 pp. in 8°. Mödling (1921).
309. Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn. Theologie und Glaube (Paderborn) 13. 1921. pp. 257-273, 321-334; 14. 1922. pp. 1-17. [Auch als Separatum ersch.: 47 pp.]
310. Der tatsächliche Primitivismus. Bemerkungen zu dem Aufsätze „Primitivismus und Katholizismus“ [von EUGEN PETER]. Theologie und Glaube (Paderborn) 13. 1921. p. 228.
- *311. Übersicht der Christus-Vorträge. 8 pp. in 8°. Wien-Mödling (1921).
312. Wiederaufbau und priesterliche Seelsorge. Quatember-Stimmen (Wien) Nr. 1, 14. 12. 1921. pp. 3-5.
313. W. Wundts Völkerpsychologie. VII. und VIII. Band: Die Gesellschaft. (Vortrag, gehalten i. d. Versammlung am 9. März 1921.) Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 51. 1921. pp. 1-24.
- *314. Die Zeitgemäßheit der Arbeit für die Glaubenseinheit in Deutschland. Referat auf der ersten Generalversammlung des Winfriedbundes am 10. August 1920 zu Fulda. (Winfriedschriften, Nr. 1.) 12 pp. in 8°. Paderborn (1921).

1922

315. Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik. Anthropos 16/17. 1921/22. pp. 487-519.
316. Die Altstämme Nordamerikas. In: Festschrift Eduard Seler (Stuttgart 1922). pp. 471-502.
317. Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. Jahrb. des Missionshauses St. Gabriel (Wien-Mödling) 1. 1922. pp. 1-68.
318. Auf den Spuren der Urwelkkultur. Reichspost (Wien) Nr. 165, 18. Juni 1922; Nr. 171, 24. Juni 1922; Nr. 178, 1. Juli 1922.
319. Der Ursprung der Gottesidee. Eine weiterführende Übersicht. Anthropos 16/17. 1921/22. pp. 1006-1051. ↗ 196.
320. Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen. Anthropos 16/17. 1921/22. pp. 978-1005. ↗ 340.

Rezensionen

321. BROWN A. R.: The Andaman Islanders. Cambridge 1922. Anthropos 16/17. 1921/22 pp. 1079-1083.
322. PINARD DE LA BOULLAYE H.: L'Etude comparée des Religions. Essai critique. T. I: Son Histoire dans le monde occidental. Paris 1922. Anthropos 16/17. 1921/22. pp. 1071-1076.

1923

323. Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreise. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la III^{me} Session, tenue à Tilbourg (6 - 14 Septembre 1922) (Enghien-Mœdling 1923). pp. 48-67.
- *324. Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. Mit einem Abriß der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südostaustralischen Stämme. (Dokumente der Religion, Bd. III.) 74 pp. in 8°. Paderborn 1923.
325. Katholizismus und Intelligenz. Das Neue Reich (Innsbruck - Wien-München) 5. 1922/23. pp. 1011-1015, 1038-1041.
- *326. Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 pp. in 8°. München-Kempten 1923.
327. Mission und Wissenschaft. Jahrb. d. akad. Missionsbundes der Univ. Freiburg, Schweiz (Freiburg) 4. 1923. pp. 9-22.
328. Notions générales sur l'initiation tribale et les sociétés secrètes. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la III^{me} Session tenue à Tilbourg (6 - 14 Septembre 1922) (Enghien-Mœdling 1923). pp. 329-340.
329. Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la III^{me} Session tenue à Tilbourg (6 - 14 Septembre 1922) (Enghien-Mœdling 1923). pp. 229-244.
330. Papst Pius XI. aus nächster Nähe. Amerikanisches Familienblatt und Missionsbote (Techny, Illinois) 22. 1923. pp. 273-275, 286-288.
331. Recul de l'Evolutionnisme dans la sociologie et dans l'histoire des religions au cours des dix dernières années. Recherches de Science Religieuse (Paris) 13. 1923. pp. 385-396.
332. Tâches anciennes et tâches nouvelles de la « Semaine d'ethnologie religieuse ». Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu Analytique de la III^{me} Session tenue à Tilbourg (6 - 14 Septembre 1922) (Enghien-Mœdling 1923). pp. 31-47.
333. Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes. In: Religion, Christentum, Kirche. Hrsg. von GERHARD ESSER und JOSEPH MAUSBACH. 5., neubearb. Aufl. (Kempten 1923). Bd. I. pp. 539-697. [Auch als Separatum ersch. : 157 pp.] ↗ 170, 530.

1924

334. (Hrsg. bzw. Mithrsg.): Linguistische Anthropos-Bibliothek. Internationale Sammlung linguistischer Monographien. 2. 1924 — 6. 1931 Mödling b. Wien. ↗ 125.

335. Die Genetivstellung in den nord- und mittelamerikanischen Sprachen und ihre Bedeutung für den Sprachaufbau. *Proceedings of the Twenty-first International Congress of Americanists. First Part, Held at The Hague, August 12-16, 1924* (The Hague 1924). pp. 287-304.
336. Die menschliche Gesellschaft. In : W. SCHMIDT und W. KOPPERS : Gesellschaft und Wirtschaft der Völker (Der Mensch aller Zeiten, Natur und Kultur der Völker der Erde, Bd. III : Völker und Kulturen.) (Regensburg 1924). pp. 131-374. ↗ 341, 342, 516, 646.
337. Liebe und Haß. Österreichische Pfingstgedanken. *Reichspost* (Wien) Nr. 158, 8. Juni 1924.
338. und KOPPERS W. : An die Mitarbeiter und Leser des „Anthropos“. — Aux collaborateurs et lecteurs de l'„Anthropos“. 2 pp. in 4°. (Beil. zu *Anthropos* 18/19. 1923/24.)
339. Sind wir saniert ? *Reichspost* (Wien) Nr. 54, 24. Februar 1924.
340. The Religious Situation of the Andamanese. *The Indian Antiquary* (Bombay, London) 53. 1924. pp. 150-160, 165-176. ↗ 320.
- *341. und KOPPERS WILHELM (Hrsg.): Völker und Kulturen. Erster Teil : Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. (Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. Bd. III, T. 1.) XII + 740 pp. in 4°. Mit 531 Abb., 30 Taf. u. 1 Kt. Regensburg 1924. ↗ 191, 336, 342.
342. Werden und Wirken der Völkerkunde. In : W. SCHMIDT und W. KOPPERS, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. (Der Mensch aller Zeiten, Natur und Kultur der Völker der Erde, Bd. III : Völker und Kulturen.) (Regensburg 1924). pp. 1-130. ↗ 341, 516, 560, 646.

Rezension

343. DESCAMPS, Baron : Le Génie des Religions. Les origines avec un essai de protologie scientifique sur la Vérité, la Certitude, la Science et la Civilisation. Paris, Bruxelles, London 1922. *Anthropos* 18/19. 1923/24. pp. 570-572.

1925

344. Das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen. *Zeitschr. f. Ethnologie* (Berlin) 57. 1925. pp. 63-76. Mit 3 Abb.
345. Ehe und Staat. *Reichspost* (Wien) Nr. 248, 5. September 1925.
346. Familie. In : *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 4. Aufl. (Jena 1925) Bd. III. pp. 921-940.
347. Die Forschungsexpedition von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/1925 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka (British Malaya). A. Einführung. *Anthropos* 20. 1925. pp. 718-739. Mit 2 Taf. u. 1 Karte.
348. Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg †. *Anthropos* 20. 1925. pp. 316-320.
349. Die Sozialdemokratie als Predigerin eines neuen Gottesglaubens ? *Reichspost* (Wien) Nr. 170, 28. Juni 1925.

- 350. Die Stellung des Genitivs und ihre Bedeutung für den gesamten Sprachaufbau. Jahrb. von St. Gabriel (Mödling) 2. 1925. pp. 177-257. ↗ 375.
- 351. Die Stellung des Genitivs in den südamerikanischen Sprachen und ihre Bedeutung für den Sprachaufbau. Congrès International des Américanistes. Compte Rendu de la XXI^e Session. Göteborg, du 20 au 26 Août 1924 (Göteborg 1925). pp. 333-347.
- 352. John R. Swantons Stellungnahme zu der Frage vom primitiven Monotheismus. Anthropos 20. 1925. pp. 333-334.

Rezensionen

- 353. ANKERMAN B. : Die Religion der Naturvölker. Sep. : Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. 4., völlig Neubearb. Aufl. von ALFRED BERTHOLET und EDUARD LEHMANN. (Tübingen 1924). Anthropos 20. 1925. pp. 768-771.
- 354. EILDERMANN HEINRICH : Urkommunismus und Urreligion, geschichtsmaterialistisch beleuchtet. Berlin 1921. Anthropos 20. 1925. pp. 760-768.
- 355. KOPPERS W. : Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. Stuttgart 1924. Anthropos 20. 1925. pp. 803-806.
- 356. KREGLINGER R. : Etudes sur l'Origine et le Développement de la Vie Religieuse. 3 vols. Bruxelles 1919-1922. Anthropos 20. 1925. pp. 373-376.
- 357. LOWIE R. H. : Primitive Religion. New York 1924. Anthropos 20. 1925. pp. 347-351.
- 358. MAXWELL J. : La Magie. Paris 1922. Anthropos 20. 1925. p. 365.
- 359. THURNWALD R. : Psychologie des primitiven Menschen. München 1922. Anthropos 20. 1925. pp. 376-377.
- 360. TOY CRAWFORD H. : Introduction to the History of Religions. Cambridge, Mass. 1924. Anthropos 20. 1925. pp. 356-358.
- 361. WASHBURN HOPKINS E. : Origin and Evolution of Religion. New Haven, London, Oxford 1924. Anthropos 20. 1925. pp. 360-362.

1926

- 362. Die ethnologische Abteilung der Vatikanischen Missionsausstellung. Die Katholischen Missionen (Aachen) 54. 1926. pp. 99-103, 136-141.
- 363. Les cercles culturels. Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IV^e Session, Milan, 17 - 25 Sept. 1925 (Paris 1926). pp. 341-353. Avec 4 cartes.
- 364. Critères pour établir la position ethnologique des cercles culturels les plus anciens. Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IV^e Session, Milan, 17 - 25 Sept. 1925 (Paris 1926). pp. 126-142.
- 365. Distinction et répartition des cercles culturels. Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IV^e Session, Milan, 17 - 25 Sept. 1925 (Paris 1926). pp. 341-353.

366. Etička etnologja. Zivot (Zagreb) 7. 1926. pp. 71-75.
367. La formation du monothéisme. [Zu einem Vortrag R. PETTAZZONIS.] *Anthropos* 21. 1926. pp. 269-272.
368. Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie im Lateran zu Rom. Fondation d'un Musée de Missiologie et d'Ethnologie au Latran à Rome. *Anthropos* 21. 1926. pp. 996-999.
369. Heilbringer bei den Naturvölkern. Semaine d'Ethnologie Religieuse. IV^e Session, Milan, 17 - 25 Sept. 1925 (Paris 1926). pp. 247-261.
370. (Mitarb.): LEBZELTER VIKTOR: Eine Expedition zur umfassenden Erforschung der Buschmänner in Südafrika. *Anthropos* 21. 1926. pp. 952-958.
371. Die Moral-Ethnologie. Semaine d'Ethnologie Religieuse. IV^e Session, Milan, 17 - 25 Sept. 1925 (Paris 1926). pp. 143-156.
- *372. Zwei Mythen kalifornischer Indianer. (Religiöse Quellenschriften, H. 25.) 42 pp. in 8°. Düsseldorf (1926).
373. Die Pygmäenvölker als älteste derzeit uns erreichbare Menschheits-schicht. Hochland (München und Kempten) 23. 1925/26. pp. 574-592.
374. Der Schöpfungsmythos der zentralkalifornischen Kato-Indianer. Der Pflug (Wien) 1926. H. 2. pp. 59-68.
- *375. Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. (Kulturgeschichtliche Bibliothek. 1. Reihe: Ethnol. Bibliothek: 5.) XVI + 596 pp. in 8°. Mit einem Atlas von 14 Kt. Heidelberg 1926.
376. Travaux faits et travaux à faire. Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IV^e Session, Milan, 17 - 25 Sept. 1925 (Paris 1926). pp. 20-32.
- *377. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. I: Historisch-kritischer Teil. Zweite, stark verm. Aufl. XL + 832 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Münster i. W. 1926. ↗ 196.

Rezensionen

378. FRAZER Sir JAMES GEORGE: The Worship of Nature. Vol. I. London 1926. *Anthropos* 21. 1926. pp. 1044-1045.
379. PINARD DE LA BOULLAYE H.: L'Etude Comparée des Religions. Essai critique. Vol. II: Ses Méthodes. Paris 1925. *Anthropos* 21. 1926. pp. 293-300.
380. SÖDERBLOM NATHAN: Das Werden des Gottesglaubens. 2. Aufl. Leipzig (s. a.). *Anthropos* 21. 1926. pp. 1045-1046.
381. VATTER ERNST: Der australische Totemismus. Hamburg 1925. *Anthropos* 21. 1926. pp. 304-307.

1927

382. L'etnologia e la sua importanza per il metodo dell'attività missionaria. Memorie della Pontificia Accademia delle Scienze, Nuovi Lincei (Roma) 10. 1927. pp. 249-269.

383. Rasse und Volk. Hochland (München und Kempten) 24. 1926/27. pp. 407-425, 558-580. ↗ 384.
- *384. Rasse und Volk. Eine Untersuchung zur Bestimmung ihrer Grenzen und zur Erfassung ihrer Beziehungen. 67 pp. in 8°. München 1927. ↗ 383, 488, 522, 572.

1928

385. (Intr.) : ANGULO JAIME DE : La Psychologie religieuse des Achumawi. *Anthropos* 23. 1928. pp. 141-143.
386. Die *Anthropos*-Lautschrift. In : HEEPE M. (Hrsg.) : Lautzeichen und ihre Anwendung in verschiedenen Sprachgebieten (Berlin 1928). pp. 6-10. ↗ 45.
387. Die Bedeutung der Ethnologie und Missionskunde für Missionstheorie und Praxis. *Zeitschr. f. Missionswiss. und Religionswiss.* (Münster i. W.) 18. 1928. pp. 117-144.
388. (Nachschr.) : BOEHMER JULIUS : Die südostaustralischen Dieri und Otto Siebert. *Anthropos* 23. 1928. pp. 318-320.
389. Forschungsreise des „*Anthropos*“-Redakteurs P. Paul Schebesta, S.V.D., zu den Pygmäen am Belgisch-Kongo. *Anthropos* 23. 1928. p. 1055.
390. Zur Genitivstellung als Ausdruck der geistigen Einstellung. *Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien* (Wien) 58. 1928. pp. 234-236.
391. Das linguistische Lebenswerk Dr. Th. Koch-Grünbergs. *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma, 21 - 30 Settembre 1926. Vol. I* (Roma 1928). pp. 527-531.
392. Historische Tatsächlichkeiten des Zustandekommens meines „Der Ursprung der Gottesidee“. *Anthropos* 23. 1928. pp. 471-474.
393. Les traditions des habitants des Iles Cook. *Anthropos* 23. 1928. pp. 1053-1055.
394. Ein Versuch zur Rettung des Evolutionismus. *Internat. Archiv f. Ethnographie* (Leiden) 29. 1928. pp. 1-28.

Rezension

395. ANWANDER A. : Die Religionen der Menschheit. Freiburg i. Br. 1927. *Anthropos* 23. 1928. pp. 337-340.

1929

396. Eine wissenschaftliche Abrechnung mit der Psychoanalyse. *Das Neue Reich* (Wien-Innsbruck-München) 11. 1928/29. pp. 266-267.
397. Zur Erforschung der alten Buschmann-Religion. *Africa* (London) 2. 1929. pp. 291-302.
398. Prof. Dr. Freuds psychologische (psycho-analytische) Theorie zum Ursprung der Familie und der Religion. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 4. 1928/29. pp. 263-265, 287-289, 308-310.

399. Kirche und Proletariat. (7. Referat auf der katholisch-sozialen Tagung in Wien.) Das Neue Reich (Wien-Innsbruck-München) 11. 1928/29. pp. 887-889.
400. Australian Languages. In : Encyclopaedia Britannica, 14th ed. Vol. 2 (London 1929). pp. 737a-738a. ↗ 188.
401. Menschenweihe an das Höchste Wesen bei den Samojeden. In : Donum Natalicium Schrijnen (Chartres 1929). pp. 785-787.
402. Mission und Völker. Das Neue Reich (Wien-Innsbruck-München) 11. 1928/29. pp. 945-946, 971-972, 992-994.
403. Der Ödipus-Komplex der Freudschen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. Eine kritische Prüfung ihrer ethnologischen Grundlagen. Nationalwirtschaft (Berlin) 2. 1929. pp. 401-436.
404. Der Pandji-Roman und die austronesischen Mythologien. In : Feestbundel. Uitg. door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150jarig bestaan 1778-1928 (Weltevreden 1929). Deel II. pp. 353-369.
405. Numeral Systems. In : Encyclopaedia Britannica, 14th ed. Vol. 16 (London 1929). pp. 614a - 615a. *
406. Tagung der „Woche für Religions-Ethnologie“ in Luxemburg 16. bis 22. September. Die Katholischen Missionen (M. Gladbach) 57. 1929. pp. 178-179.
- *407. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II (2. Abt.: Die Religionen der Urvölker [I]): Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1066 pp. in 8°. Münster i. W. 1929. ↗ 196.

1930

408. Katholischer Akademiker und proletarisches Freidenkertum. Schönere Zukunft (Wien-Regensburg) 5. 1930. pp. 1195-1196.
409. Animatismus. In : BUCHBERGER MICHAEL : Lexikon für Theologie und Kirche I (Freiburg i. Br. 1930). Sp. 447.
410. Animismus. In : BUCHBERGER MICHAEL : Lexikon für Theologie und Kirche I (Freiburg i. Br. 1930). Sp. 447-448.
411. Die Befestigung der Familie und der Gesellschaft durch die Exogamie. Schönere Zukunft (Wien-Regensburg) 5. 1929/30. pp. 59 f., 84 f., 108 f.
412. Die Beziehungen der austrischen Sprachen zum Japanischen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Wien) 1. 1930. pp. 239-251. ↗ 413.

* Die in der „Festschrift P. W. Schmidt“ (Wien 1928) p. XXVI aufgeführten Artikel „Austrian Languages“, „Austroasiatic Languages“, „Austronesian Languages“, „Development of Language“, „Papuan Languages“ (in : „Encyclopaedia Britannica“, 14th ed. 1929) sind entweder nicht signiert oder stammen von anderen Verfassern.

413. Die Beziehungen der austrischen Sprachen zum Japanischen. Japan. Übers. von NOBUHIRO MATSUMOTO. Minzokugaku (The Japanese Journal of Ethnology) (Tokyo) 2. 1930. fasc. 10. pp. 599-609. Mit 17 pp. deutschem Text. [Auch als Sep. ersch. : 17 + 11 pp.] ↗ 412.
414. Die Gewissenlosigkeit der sowjetrussischen Experimente. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 5. 1930. pp. 835-836.
- *415. Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte zum Gebrauch für Vorlesungen an Universitäten, Seminarien usw. und zum Selbststudium. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. XVI + 296 pp. in 8°. Münster i. W. 1930. ↗ 433, 434, 450, 474, 520, 541, 557, 579, 588, 647.
416. Lingue Indigene (Australia). In: *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* (Roma) 5. 1930. pp. 449-452. ↗ 188.
417. Der Monotheismus der Primitiven. *Anthropos* 25. 1930. pp. 703-709.
418. Mutterschaft, Priester und Ordensberuf. *Stadt Gottes* (Steyl) 1930. pp. 337-339.
419. Sind die Masai Semiten? *Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien* (Wien) 60. 1930. pp. 331-342.
420. Sowjetrußland — als Appell zum Gewissenerforschen des Abendlandes. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 5. 1930. pp. 857-858.
421. Die tieferen Untergründe des bolschewistischen Religionshasses. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 5. 1930. pp. 587-588, 809-810.
422. The Use of the Vernacular in Education in Africa. *Africa* (London) 3. 1930. pp. 137-149.
423. Vernichtung von Manuskripten. *Anthropos* 25. 1930. pp. 1085-1088.

1931

- *424. L'anima dei primitivi. (Collezione Missionaria. Saggi e Studi, 1.) 96 pp. in 8°. Roma 1931.
425. Der Eigentumsgedanke hinter der Enzyklika „*Rerum novarum*“. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 6. 1930/31. pp. 851-852.
426. Zur Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ Pius' XI. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 6. 1930/31. pp. 919-921, 944-946.
427. und KOPPERS W.: Erklärung zu Dr. Winthuis' „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“. *Anthropos* 26. 1931. pp. 323-324.
428. Familie und Staat. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 6. 1930/31. pp. 505-506.
429. Geburtenbeschränkung und Sozialismus. *Das Neue Reich* (Wien-Innsbruck-München) 13. 1930/31. pp. 427-429.
- *430. Liebe, Ehe, Familie. 6 Vorträge. 176 pp. in 8°. Mit 1 Abb. Innsbruck-Wien-München 1931. ↗ 445, 533, 562, 563, 570.

431. Mehr Familienfürsorge im Staat ! Schöner Zukunft (Wien-Regensburg) 6. 1930/31. pp. 528-529.
432. Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen. Anthropos 26. 1931. pp. 55-98.
- *433. Origine et Evolution de la Religion. Les Théories et les Faits. Trad. de l'allemand par A. LEMONNYER. 1^{re} et 7^e éd. (Collection « La Vie Chrétienne ».) 360 pp. in 8°. Paris (1931). ↗ 415.
- *434. The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories. Transl. from the Original German by H. J. ROSE. XVI + 302 pp. in 8°. London 1931. ↗ 415.
435. Probehe und Kindesmord. Das Neue Reich (Wien-Innsbruck-München) 13. 1930/31. p. 351.
- *436. und KOPPERS W. : Randbemerkungen zu Prof. Dr. S. Passarges „Offenem Brief an Herrn Prof. P. W. Schmidt“. 29 pp. in 4°. Wien 1931.
437. (Vorw.) : SEIFERT JOSEF LEO : Die Weltrevolutionäre. Von Bogomil über Hus zu Lenin (Zürich-Leipzig-Wien 1931). pp. 5-7.
438. Der Sinanthropus Pekinensis — ein wirklicher Mensch. Reichspost (Wien) 6. Dez. 1931.
439. Sprachenkreise und Kulturkreise. (Vortrag.) Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. V^e Session, Luxembourg, 16 - 22 Sept. 1929 (Paris 1931). p. 118.
440. Tâches anciennes et tâches nouvelles de la Semaine d'Ethnologie religieuse. Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. V^e Session, Luxembourg, 16 - 22 Sept. 1929 (Paris 1931). pp. 15-22.
441. Untergang oder Neuwerden des Abendlandes ? Schöner Zukunft (Wien-Regensburg) 6. 1930/31. pp. 299-300. ↗ 444.
442. Ursprung und Art der Exogamie und der Heiratsverbote. Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. V^e Session, Luxembourg, 16 - 22 Sept. 1929 (Paris 1931). pp. 327-343.
- *443. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. III (2. Abt. : Die Religionen der Urvölker [II]) : Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. XLVIII + 1156 pp. in 8°. Münster i. W. 1931. ↗ 196.
444. Werden, Entwerden und Neuwerden des Abendlandes. Schöner Zukunft (Wien-Regensburg) 6. 1930/31. pp. 275-276. ↗ 441.

1932

- *445. Amor, Matrimonio, Familia. Trad. del alemán por EMILIO HUIDOBRO y EDITH TECH DE HUIDOBRO. 304 pp. in 8°. Barcelona 1932. ↗ 430, 533, 562.
446. und NELL-BREUNING OSWALD v. : Ein Briefwechsel um „Quadragesimo anno“. Schöner Zukunft (Wien-Regensburg) 7. 1931/32. pp. 10-12.
447. Congresses, Ethnological and Anthropological. Man (London) 32. 1932. No. 109, p. 83.

448. Die Errichtung des „Anthropos-Institutes“. *Anthropos* 27. 1932. pp. 275-277.
449. Katholische Jugend und Nationalsozialismus. (Zur Aussprache über den Nationalsozialismus.) *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 7. 1931/32. pp. 861-862. ↗ 457.
- *450. Manual de Historia comparada de las Religiones. Origen y Formación de la Religión. Teorías y Hechos. Trad. del alemán por EMILIO HUIDOBRO y EDITH TECH DE HUIDOBRO. 308 pp. in 8°. Bilbao, Madrid, Barcelona 1932. ↗ 415, 541.
451. Die deutsche Mission der deutschen Katholiken. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 7. 1931/32. pp. 299-301.
452. Les musées des missions et en particulier le musée pontifical du Latran pour l'étude des missions et de l'ethnologie. In : DESCAMPS, Baron : *L'histoire générale comparée des missions* (Bruxelles 1932). pp. 605-636. [Paru également comme tiré à part.]
453. Zum Nachdenken angesichts politischer Niederlagen. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 7. 1931/32. pp. 796-797.
454. Das Rassenprinzip des Nationalsozialismus. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 7. 1931/32. pp. 999-1000.
- *455. Die Stellung der Religion zu Rasse und Volk. (Bücherei des Katholischen Gedankens, Bd. 13.) 68 pp. in 8°. Augsburg 1932.
456. (Introd.): TRILLES HENRY : Les Pygmées de la Forêt Equatoriale. (*Anthropos*, Bibliothèque Ethnologique, T. III, fasc. 4.) Paris, Münster i. W. 1932. pp. XIII-XIV.
457. Unaufhaltsam. Reichspost (Wien) Nr. 149, 29. Mai 1932. ↗ 449.
458. Völkerkunde und Pädagogik. In : *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart* (Freiburg/Br.) II. 1932. pp. 1208-1210.
459. Völkerpsychologie. In : *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart* (Freiburg/Br.) II. 1932. Sp. 1210-1211.
460. Volkwerden und Volksein. Akademische Bonifatius-Korrespondenz (Paderborn) 47. 1932. Nr. 3. pp. 129-143.

1933

- *461. High Gods in North America. (Upton Lectures in Religion. Manchester College, Oxford 1932.) VIII + 149 pp. in 8°. Oxford 1933.
462. Der erste Krieg auf Erden. Eine Mythe der Wintu-Indianer (Nord-zentral-Kalifornien). Mit Einl. und Erklärungen. *Der Gral* (München) 27. 1932/33. pp. 404-412.
463. (Pref.): MANDATO MARIO DE : La primitività nell' abitare umano. Torino 1933. pp. 7-9.
464. Neuordnung der Familie. [Titel variiert.] *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 8. 1932/33. pp. 958-960, 980-982, 1007-1009, 1034.

- *465. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. IV (2. Abt. : Die Religionen der Urvölker III) : Die Religionen der Urvölker Afrikas. XXXII + 822 pp. in 8°. Münster i. W. 1933. ↗ 196.
466. Um die rechte katholische Wissenschaft. Schöner Zukunft (Wien-Regensburg) 8. 1932/33. pp. 1204-1206.

1934

467. Bestrebungen zur Förderung und Sanierung der Familie in Österreich. Schöner Zukunft (Wien-Innsbruck-München-Regensburg) 9. 1933/34. pp. 345-346.
468. Fragen und Aufgaben des deutschen Volkes. Zum Abschluß der Ausführungen über Freiheit und Bindung des Christen in der Gesellschaft. Schöner Zukunft (Wien-Innsbruck-München-Regensburg) 9. 1933/34. pp. 117-118. ↗ 469.
469. Freiheit und Bindung des Christen in der Gesellschaft. Schöner Zukunft (Wien-Innsbruck-München-Regensburg) 9. 1933/34. pp. 53-54, 86-88. ↗ 468.
470. Göttliches Geben und menschliches Erfassen in Wesen und Geschichte der Religion. Tatsachen und Begrenzung des Entwicklungsgedankens in der Religion. In : Die Dritten Salzburger Hochschulwochen, 22. August bis 5. September 1933. Aufrisse und Gedankengänge der Vorlesungen, Seminare und Vorträge (Salzburg 1934). pp. 31-37. ↗ 637.
471. Der Grundgedanke der Katholischen Universität für die Länder deutscher Zunge. Festrede beim Akademischen Festakt vom 15. August 1934. In : Die Katholische Universität in Salzburg (Salzburg 1934). pp. 23-31.
472. Die Grundgedanken der katholischen Universität für die Länder deutscher Zunge. Schöner Zukunft (Wien-Innsbruck-München-Regensburg) 9. 1933/34. pp. 1345-1347, 1373-1375.
473. Zur Judenfrage. Schöner Zukunft (Wien-Innsbruck-München-Regensburg) 9. 1933/34. pp. 408-409.
- *474. Manuale di Storia comparata delle Religioni. Ad uso degli insegnanti di università, seminari e per lo studio privato. Origine e Sviluppo della Religione. Teorie e Fatti. (Collezione Fides, 7.) Trad. di GIUSEPPE BUGATTO. XXVIII + 492 pp. in 8°. Brescia 1934. ↗ 415, 520, 557, 588.
475. Der Reichsgedanke. Reichspost (Wien) Nr. 11, 13. Jänner 1934.
- *476. The Religion of Earliest Man. (Studies in Comparative Religion, 2, R 102.) 28 pp. in 8°. London 1934. ↗ 582.
- *477. The Religion of Later Primitive Peoples. (Studies in Comparative Religion, 3, R 103.) 32 pp. in 8°. London 1934 [and] 1948. 20th Thousand : 1952.
- *478. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. V (2. Abt. : Die Religionen der Urvölker IV) : Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens u. Australiens. XXXVIII + 922 pp. in 8°. Münster i. W. 1934. ↗ 196.

479. Was vermag der Katholizismus der Wissenschaft zu bieten? Katholischer Universitätsgedanke und gegenwärtige Zeitlage. [Schluß u. d. T.:] Salzburger Universitätsgedanke und heutige Zeit. Was vermag der Katholizismus der Wissenschaft zu bieten? Schöner Zukunft (Wien-Innsbruck-München-Regensburg) 9. 1933/34. pp. 793-794, 811-812.

Rezensionen

480. PILHOFER G.: Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea. Berlin 1933. *Anthropos* 29. 1934. pp. 278-281.
481. TESSMANN GÜNTHER: Die Indianer Nordost-Perus. Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde. Hamburg 1930. *Anthropos* 29. 1934. pp. 257-261.
482. TRILLES H.: Les Pygmées de la Forêt Equatoriale. Paris, Münster i. W. 1932. *Anthropos* 29. 1934. pp. 835-838.

1935

483. The Oldest Culture-Circles in Asia. *Monumenta Serica* (Peiping) 1. 1935. pp. 1-16.
484. Fritz Graebner †. *Anthropos* 30. 1935. pp. 203-214. Porträt.
485. Das Jahr der Familie in Österreich. 1935. [Näheres nicht zu ermitteln.]
486. The Position of Women with Regard to Property in Primitive Society. *American Anthropologist* (Menasha, Wisc.) 37. 1935. No. 2. pp. 244-256.
487. Primitive Man. A Brief Critical Examination of the Subject and a Systematic Statement Based on Demonstrated Facts. In: EYRE EDWARD (Ed.): *European Civilisation. Its Origin and Development. Vol. I: Prehistoric Man and Earliest Known Societies* (Oxford 1935). pp. 1-82.
- *488. Rasse und Volk. Ihre allgemeine Bedeutung. Ihre Geltung im deutschen Raum. 2., umgearb. Aufl. 252 pp. in 8°. Salzburg-Leipzig 1935. ↗ 384.
489. Die Stellung der Munda-Sprachen. *Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution* (London) 7. 1935. pp. 729-738.
- *490. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VI (2. Abt.: Die Religionen der Urvölker V): Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas. LIV + 600 pp. in 8°. Mit 13 Kt. Münster i. W. 1935. ↗ 196.
491. New Ways for Fixing the Ethnological Position of China. *Collectanea Commissionis Synodalis* (Peking) 8. 1935. pp. 612-621.
- *492. Neue Wege zur Erforschung der ethnologischen Stellung Japans. Deutsch u. Japanisch. Übers. von MASAO OKA. [Mit e. Anh.:] Ansprache von Prof. Dr. P. W. SCHMIDT bei dem von der Kokusai Bunka Shinkokai am 8. Mai 1935 ihm zu Ehren veranstalteten Empfang. VI + 54 pp. + 28 Bl. in 8°. Tokyo 1935.
- 492a. [Korrekturzusatz: cf. 529.]

Rezension

493. ARNDT PAUL : Grammatik der Sika-Sprache. Ende (Flores) 1931. — Id. : Gesellschaftliche Verhältnisse im Sika-Gebiet. Ende (Flores) 1933. — Id. : Grammatik der Ngad'a-Sprache. Bandoeng 1933. — Id. : Li'onesisch-Deutsches Wörterbuch. Ende (Flores) 1933. *Anthropos* 30. 1935. pp. 305-308.

1936

494. Das Aufsteigen der Deutschen zur mittelalterlichen Weltmacht im Zeichen katholischen Christentums. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 11. 1935/36. pp. 471-472.
495. Blut — Rasse — Volk. In : *Kirche im Kampf*. Hrsg. von CLEMENS HOLZMEISTER (Innsbruck-Wien 1936). pp. 43-81.
496. Donner und Regenbogen beim Höchsten Wesen der Yuki. In : *Essays in Anthropology, Presented to A. L. Kroeber in Celebration of his Sixtieth Birthday* (Berkeley 1936). pp. 299-308.
497. Eindrücke von einer Ostasienreise. Japan und China auf dem Wege ihrer Europäisierung. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 11. 1935/36. pp. 729-734, 759-761, 786-788, 815-817.
498. Eindrücke von einer Ostasienreise. *Argentinischer Volksfreund* (Buenos Aires) 42. 1936. Nr. 24. pp. 23-27.
499. Die Friedensmission der katholischen Wissenschaft im fernen Osten. Weltmission — Weltfriede — Völkerversöhnung. In : *Verhandlungen des Pfingst-Missionskongresses in Wien vom 30. Mai bis 1. Juni 1936* (Veröffentlichungen d. Kathol. Akademischen Missionsvereines Wien) (Mödling bei Wien 1936). pp. 76-82.
500. Das Kulturerbe Österreichs. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 11. 1935/36. pp. 36-38, 63-64, 95-97, 121-123, 149-150.
501. Österreichs Kulturerbe. In : *Die Sechsten Salzburger Hochschulwochen, 4. bis 22. August 1936. Aufriß und Gedankengänge der Vorlesungen, Seminare und Vorträge* (Salzburg 1936). pp. 110-115.
502. Rassen und Rassenpflege im Bereich des deutschen Volkes. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 11. 1935/36. pp. 425-427.
- *503. Religionen hos urkulturens folk. Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala Universitet. Översättning av ERIK GREN. 156 pp. in 8°. Stockholm 1936.
504. Seele, Körper, Vererbung. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 11. 1935/36. pp. 397-399.
505. Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. *Anthropos* 31. 1936. pp. 934-935.
506. Werdegang des Deutschtums. *Österreichische Korrespondenz für volksdeutsche Arbeit* (Wien) 10. 10. 1936.

1937

507. (Ed.): *Annali Lateranensi*. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico. 1. 1937 — 3. 1939. Città del Vaticano.
508. Neue Ausblicke in die älteste Menschheitsgeschichte. Zum neuen Fund vom *Sinanthropus Pekinensis*. Monatsschrift für Kultur und Politik (Wien) 2. 1937. pp. 39-42.
- *509. Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. Bd. I.: Das Eigentum in den Urkulturen. XII + 344 pp. in 8°. Münster i. W. 1937. ↗ 528, 531, 535, 549.
- *510. Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Mit Beiträgen von WILHELM KOPPERS. XVI + 338 pp. in 8°. Münster i. W. 1937. ↗ 526, 587.
511. Die Kultur des *Sinanthropus Pekinensis*. Monatsschrift für Kultur und Politik (Wien) 2. 1937. pp. 333-337. [Auch als Separatum ersch.]
512. Dr. Viktor Lebzelter †. *Anthropos* 32. 1937. pp. 271-275.
513. (Collaboratore): COSTANTINI CELSO e SCHMIDT W.: Presentazione. *Annali Lateranensi* (Città del Vaticano) 1. 1937. p. 5.
514. Die Religion der Galla. *Annali Lateranensi* (Città del Vaticano) 1. 1937. pp. 83-152.
515. Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas. In: *Mélanges de Linguistique et de Philologie offerts à Jacq. van Ginneken* (Paris 1937). pp. 111-122.
- *516. Werden und Wirken der Völkerkunde. Geschichte und Grundfragen der Gesellschaftslehre. Familie und Staat auf der Urstufe. 193 pp. in 4°. Regensburg [1937]. [Neue Ausg. von: *Werden und Wirken der Völkerkunde* (Regensburg 1924). pp. 1-130, und Abdr. von: *Die menschliche Gesellschaft* (Regensburg 1924). pp. 131-193. Mit neuem Titelbl.] ↗ 336, 342.

1938

517. Das englische College als Erziehungs- und Bildungsstätte. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 13. 1937/38. pp. 561-562.
518. Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. *Schönere Zukunft* (Wien-Regensburg) 13. 1937/38. pp. 763-764, 790-792.
519. The Oldest Implements of Man. In: *Jubilee Volume* (1937) of the Anthropological Society of Bombay (Bombay) 1938. pp. 64-87.
- *520. *Manuale di Storia comparata delle Religioni*. 2ª ed. riv. ed aum. XXVIII + 496 pp. in 8°. Brescia 1938. ↗ 474.
521. Method and Principal Results of Historical Ethnology and Prehistory. *Collectanea Commissionis Synodalis* (Peking) 11. 1938. pp. 671-679.
- *522. *Razza e nazione*. Pref., Trad. e Note di RODOLFO PAOLI. 189 pp. in 8°. Brescia 1938 — XVI. ↗ 488.
523. Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit. *Stimmen der Zeit* (Freiburg / Br.) 134. 1938. H. 11. pp. 295-305.

1939

524. P. Adrien-G. Morice, O. M. I. †. *Anthropos* 34. 1939. pp. 376-379.
525. Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur. In: *Festschrift St. Gabriel zum 50-jähr. Jubiläum* (Wien-Mödling 1939). pp. 551-570. ↗ 637.
- *526. *The Culture Historical Method of Ethnology. A Scientific Approach to the Racial Question.* Transl. by S. A. SIEBER. Pref. by CLYDE KLUCKHOHN. Notes by WILHELM KOPPERS. XXX + 383 pp. in 8°. New York 1939. ↗ 510.
527. In Memoriam Papst Pius XI. *Anthropos* 34. 1939. pp. 1-3.
528. Origine et évolution de la propriété. *Scientia* (Milano) Ser. IV. 33. 1939. pp. 27-36. ↗ 531.
- [529.] cf. 492a.
Rasse und Weltanschauung. In: *Die Kirche in der Zeitenwende.* Hrsg. von ERICH KLEINEIDAM und OTTO KUSS (Paderborn 1935). pp. 335-356.
- *530. *Primitive Revelation.* Transl. by JOSEPH J. BAIERL. X + 310 pp. in 8°. St. Louis, London 1939. ↗ 333.
531. Ursprung und Entwicklung des Eigentums. *Scientia* (Milano) Ser. IV. 33. 1939. pp. 47-58. ↗ 509, 528.
532. Eine Wendung in der chinesischen Mission. *Schweizerische Kirchen-Zeitung* (Luzern) 107. 1939. pp. 421-423.

1940

- *533. *Amor, Matrimonio, Familia.* (Trad.). 2. ed. 300 pp. in 8°. Barcelona 1940. ↗ 445.
534. Die Beziehungen der Niloten zu den Hamiten und den Hamitoiden. Sep.: *Atti dell' VIII Convegno della Reale Accademia d'Italia* (Roma, 4 - 11 Ottobre 1938 - XVI) (Roma 1940 - XVIII). 10 pp.
- *535. Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. Bd. II.: *Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens.* XVI + 388 pp. in 8°. Münster i. W. 1940. ↗ 509, 556.
536. L'importanza dei Galla per l'Etiopia e l'Africa Orientale. Sep.: *Atti dell' VIII Convegno della Reale Accademia d'Italia* (Roma, 4-11 Ottobre 1938 - XVI) (Roma 1940-XVIII). 14 pp.
537. La famille source des vertus socio-morales indispensables à l'Etat. *Congresso do Mundo Português. Publicações, Vol. 18: Actas, memórias e comunicações do Congresso Nacional de Ciências da População,* Lisboa 1940, T. 2 (Pôrto 1940). pp. 375-403. [Paru également comme tiré à part: 29 pp.]
- *538. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VII (3. Abt.: *Die Religionen der Hirtenvölker I*): *Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden.* XXIV + 864 pp. in 8°. Münster i. W. 1940. ↗ 196.

1941

539. Feuererzeugung bei den Tasmaniern und den Semang. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 376-379.
540. P. Damian Kreichgauer, S. V. D. †. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 346-351. (Porträt).
- *541. Manual de Historia comparada de las Religiones. Origen y Formación de la Religión. Teorías y Hechos. Trad. del alemán por EMILIO HUIDOBRO y EDITH TECH DE HUIDOBRO. 2^a ed. rev. y aum. Bilbao, Madrid, Barcelona 1941. ↗ 450.
542. Der heilige Mittelpfahl des Hauses. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 966-969.
543. Untersuchungen zur Methode der Ethnologie I. W. Mühlmanns Funktionalismus. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 898-965.
544. Das Verhältnis der melanesischen zu den polynesischen Sprachen. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 379-380.

Rezensionen

545. AUFENANGER HEINRICH und HÖLTKE GEORG : Die Gende in Zentral-neuguinea. Vom Leben und Denken eines Papua-Stammes im Bismarckgebirge. Wien-Mödling 1940. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 505-507.
546. BÄCHLER EMIL : Das alpine Paläolithikum der Schweiz im Wildkirchli, Drachenloch und Wildenmannsloch. Die ältesten menschlichen Niederlassungen aus der Altsteinzeit des Schweizerlandes. Basel 1940. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 426-429.
547. BIRCHER RALPH : Hunsä. Das Volk, das keine Krankheit kennt. Bern 1942. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 1051-1052.
548. WÖLFEL A. - TORRIANI L. : Die kanarischen Inseln und ihre Urbewohner. *Annali Lateranensi (Romae)* 5. 1941. pp. 389-392.

1942

- *549. Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. Bd. III : Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas. XII + 304 pp. in 8°. Münster i. W. 1942. ↗ 509, 556.
- *550. Ethnologia Sulamericana. Círculos culturaes e estratos culturaes na América do Sul. Trad. de SÉRGIO BUARQUE DE HOLLANDA. Ed. ill. (Bibliotheca Pedagógica Brasileira. Série 5^a : Brasiliana. Vol. 218.) 245 pp. in 8°. São Paulo - Rio de Janeiro (etc.) 1942. ↗ 213.
551. Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern. *Ethnos* (Stockholm) 7. 1942. pp. 127-148.
552. Die älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen in den Schweizer Alpen. *Acta Pontificiae Academiae Scientiarum (Città del Vaticano)* 6. 1942. N. 30. pp. 269-272.

553. (Préf.) : TIEN TCHÉU-KANG ANTOINE : L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois. Ses noms, son existence et sa nature étudiée à la lumière des découvertes archéologiques. (Fribourg, Thèse présentée à la Faculté des Lettres. 1942.) pp. 9-13.
554. Die katholische Universität Freiburg. Stadt Gottes (Steinhausen / Zug) 66. 1942. pp. 83-84.
555. Völkerkunde und Urgeschichte in gemeinsamer Arbeit an der Aufhellung ältester Menschheitsgeschichte. Mitt. d. Naturforsch. Ges. Bern a. d. J. 1941 (Bern 1942). pp. 27-72.

1943

556. Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens und Afrikas. Scientia (Milano) Ser. IV. 37. 1943. pp. 93-106. ↗ 535, 549.
- *557. Manuale di Storia comparata delle Religioni. 3^a ed. XXVIII + 438 pp. in 8°. Brescia 1943. ↗ 415, 474.

1944

- *558. Ein Jesus-Leben. Von ARNOLDUS FABRICIUS [d. i. WILHELM SCHMIDT]. 808 pp. in 8°. Zürich-Altstetten 1944. ↗ 577.
559. Liebe, Ehe, Familie im bolschewistischen Rußland. Neue Zürcher Nachrichten (Zürich) Nr. 174, 28. Juli 1944.
560. Minzokugaku no Rekishi to Hōhō. Transl. by SHUNICHI ŌNO. 262 pp. in 8°. Tokyo 1944. ↗ 342.
561. Mission und Heimat im neuen Krieg. Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz (Freiburg) 24. 1944. pp. 46-50.

1945

- *562. Amor, Matrimonio, Familia. (Trad.). 3. ed. 300 pp. in 8°. Barcelona 1945. ↗ 445.
- *563. Sechs Bücher von der Liebe, von der Ehe, von der Familie. 282 pp. in 8°. Luzern 1945. ↗ 430.
564. Weitere Mitteilungen über den heiligen Mittelpfahl des Hauses. Anthropos 37-40. 1942-45. pp. 309-311.
565. Spiele, Feste, Festspiele. Schweizer Rundschau (Einsiedeln) 44. 1944/45. pp. 217-230. ↗ 605.
566. Die Sprachen der Pygmäen. Anthropos 37-40. 1942-45. pp. 902-903.

Rezensionen

567. BERTHOLET ALFRED : Der Sinn des kultischen Opfers. Berlin 1942. Anthropos 37-40. 1942-45. pp. 375-379.
568. LAHOVARY NICOLAS : Les Peuples Européens. Leur passé ethnologique et leurs parentés réciproques d'après les dernières recherches sanguines et anthropologiques. Neuchâtel (1946). Anthropos 37-40. 1942-45. pp. 1017-1018.

569. REINÖHL FRIEDRICH : Die Vererbung der geistigen Begabung. 2. verm. und verb. Aufl. München-Berlin 1939. Anthropos 37-40. 1942-1945. pp. 387-389, 1018.

1946

- *570. Amor, Casamento e Família. Trad. de MARTHA DE MESQUITA DA CAMARA. Pref. de J. A. PIRES LIMA. XVIII + 208 pp. in 8°. Pôrto 1946. ↗ 430.
571. Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. In : Kirche — Weltanschauung — Soziale Frage. Die Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Eingel. u. hrsg. von ALOIS MAGER (Salzburg 1948). pp. 193-215. ↗ 509, 535, 549.
- *572. Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes. Bd. I : Die Rassen des Abendlandes. 3. Aufl. [von : Rasse und Volk. 1927.] (Sammlung Stocker, Bd. 1.) XVI + 326 pp. in 8°. Luzern 1946. ↗ 384, 573, 591.
- *573. Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes. Bd. II : Die Völker des Abendlandes. (Sammlung Stocker, Bd. 2.) XII + 330 pp. in 8°. Luzern 1946. ↗ 572.
- *574. (Hrsg.) : Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften. Ethnologische Reihe. 1. 1951 ; 2. 1946. Freiburg in der Schweiz.

1948

575. Werdendes Abendland. In : Erbe und Zukunft des Abendlandes. Zwölf Vorträge, veranstaltet von Studio Radio Bern (Bern 1948). pp. 7-17. [Auch als Sep. ersch.]
576. The Central-Algonkin Floodmyth. Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes, Paris 1947 (Paris 1948). pp. 317-319.
- *577. Ein Jesus-Leben. 2. Aufl. Bd. 1 : XII + 272 pp. Bd. 2 : VIII + 432 pp. in 8°. Wien 1948. ↗ 558.
578. L'importanza del cavallo per l'origine e le immigrazioni degli Indo-Europei in Europa. Acta Pontificiae Academiae Scientiarum (Città del Vaticano) 12. 1948. N. 4. pp. 13-14.
- *579. Pi-chiao tsung-chiao shih. [Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ins Chinesische übers. und hrsg. von] HERM. KÖSTER, CH'EN HSIANG-CH'UN, SU SHIH-I. [Chines. Text:] 362 pp. + [Engl.-chin. Indices + Lit.-Verzeichnis :] 171 pp. in 8°. Peking 1948. ↗ 415.
580. Pochodzenie Indoeuropejczyków i ich pierwsze przybycie do Europy. (The origin of Indoeuropeans and their early arrival in Europe.) Lud (Kraków-Lublin) 38. 1948. pp. 35-49. ↗ 586.
581. Die Primitiälopfer in der Urkultur. In : Corona Amicorum. Emil Bächler zum 80. Geburtstag, 10. Februar 1948 (St. Gallen 1948). pp. 81-92.
- *582. The Religion of Earliest Man. (Studies in Comparative Religion, 2, R 102.) [Rev. ed.] 28 pp. in 8°. London 1948. 20th Thousand : 1952. ↗ 476.

583. Der Ursprung des Bösen. Die ältesten Überlieferungen der Menschheit. Wort und Wahrheit (Wien) 3. 1948. pp. 193-210.
584. Wie älteste Menschheitsreligionen Ehrfurcht pflegten. Die Familie (Luzern) 15. 1948. pp. 99-101.

1949

585. Geist und Ethos des Menschen der Urkultur. Wissenschaft und Weltbild (Wien) 2. 1949. pp. 212-221. [Auch als Separatum ersch. ; angeb. an : Das Menschenbild der Urkultur. pp. 1-10] ↗ 589.
586. Die Herkunft der Indogermanen und ihr erstes Auftreten in Europa. Kosmos (Stuttgart) 45. 1949. H. 3. pp. 116-118 ; H. 4. pp. 159-160. ↗ 590.
- *587. e KOPPERS GUGLIELMO : Manuale di metodologia etnologica. Trad. dal tedesco da LUIGI VANNICELLI. 326 pp. in 8°. Milano 1949. ↗ 510.
- *588. Manuale di Storia comparata delle Religioni. 4^a ed. aum. XX + 266 pp. in 8°. Brescia 1949. ↗ 474.
589. Das Menschenbild der Urkultur. Körpergestalt, Wirtschaft und Gesellschaft. Wissenschaft und Weltbild (Wien) 2. 1949. pp. 1-10. [Auch als Separatum ersch. ; angeb. : Geist und Ethos des Menschen der Urkultur. pp. 11-20.] ↗ 585.
590. L'origine des Indogermains et leur première apparition en Europe. Scientia (Asso) Ser. VI. 43. 1949. pp. 176-186. ↗ 586.
- *591. Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes. Bd. III : Gegenwart und Zukunft des Abendlandes. (Sammlung Stocker, Bd. 3.) XX + 620 pp. in 8°. Luzern 1949. ↗ 572.
- *592. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VIII (3. Abt. : Die Religionen der Hirtenvölker II) : Die afrikanischen Hirtenvölker : Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. XXX + 777 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Münster i. W. 1949. ↗ 196.
- *593. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. IX (3. Abt. : Die Religionen der Hirtenvölker III) : Die asiatischen Hirtenvölker : Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Abakan-Tataren. XXXII + 899 pp. in 8°. Freiburg in der Schweiz und Münster i. W. 1949. ↗ 196.

Rezensionen

594. BURGMANN ARNOLD : Syntaktische Probleme im Polynesischen mit besonderer Berücksichtigung des Tonganischen. Sep. : Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen (Hamburg) 32. 1942. Anthropos 41-44. 1946-49. pp. 455-456.
595. FRÖDIN JOHN : Zentraleuropas Alpwirtschaft. Bd. I-II. Oslo (etc.) 1940-1941. Anthropos 41-44. 1946-49. pp. 462-465.
596. MORITZ HANS : Rasse, Konstitution und Seelenleben. Wien 1947. Anthropos 41-44. 1946-49. pp. 461-462.

597. STREHLOW T. G. H.: Anthropology and the Study of Languages. Adelaide 1947. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 947-948.
598. — — : Aranda Traditions. Melbourne, Australia 1947. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 944-946.
599. — — : Aranda Phonetics and Grammar. Sydney 1948. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 941-944.
600. Studies in the Anthropology of Oceania and Asia. Presented in memory of Roland Burrage Dixon, ed. by CARLETON S. COON and JAMES M. ANDREWS, IV. Cambridge, Mass. 1943. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 924-929.

1950

601. Das Anthropos-Institut. Seine Geschichte und seine Aufgabe. Stadt Gottes (Steyl) 1950. pp. 199-200.
602. John Montgomery Cooper, 1881-1949. *Anthropos* 45. 1950. pp. 342-349.
603. Geleitwort. Zeitschr. f. Ethnologie (Braunschweig) 75. 1950. pp. 1-2.
604. Der älteste Mensch und die Sprache. *Syllegomena biologica*. Festschrift Kleinschmidt (Wittenberg 1950). pp. 379-386.
605. Spiele, Feste, Festspiele. *Paideuma* (Frankfurt) 4. 1950. pp. 11-22. ↗ 565.

1951

606. und BORNEMANN FRITZ: An die Mitarbeiter und Leser des „Anthropos“. To the Co-Workers and Readers of the *Anthropos*. 4 pp. in 4°. (Beil. zu *Anthropos* 46. 1951.)
607. Die Anfänge der Menschheitsgeschichte im neuen Licht. St. Michaelskalender (Steyl) 1951. pp. 15-19.
608. Zu den Anfängen der Herdentierzucht. Zeitschr. f. Ethnologie (Braunschweig) 76. 1951. pp. 1-41, 201-204.
609. (Vorw.): Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von FRANZ KÖNIG. Bd. I (Wien 1951). pp. VII-XIII.
610. Das in der ‚Dienstehe‘ abgelöste Mutterrecht. Schweiz. Archiv f. Volkskunde (Basel) 47. 1951. pp. 182-191.
611. In der Wissenschaft nur Wissenschaft. *Anthropos* 46. 1951. pp. 611-614.
612. Das Nationalepos der Jakuten. *Saeculum* (Freiburg-München) 2. 1951. pp. 473-516.

1952

613. Ehe und Familie im vermännlichten Mutterrecht. In: Kultur und Sprache. Hrsg. von WILHELM KOPPERS unter Mitw. von ROBERT HEINE-GELDERN und JOSEF HAEKEL. Wiener Beiträge z. Kulturgesch. u. Linguistik (Wien) 9. 1952. pp. 59-79.

614. (Foreword) : EHRENFELS U. R. : Kadar of Cochin. (Madras University Anthropological Series, No. 1.) Madras 1952. pp. I - IX.
615. Entstehung der Verwandtschaftssysteme und Heiratsregelungen. *Anthropos* 47. 1952. pp. 767-783.
616. Eine neue Erklärung des Problems der Exogamie. *Anthropos* 47. 1952. pp. 659-664.
617. Der Konzeptionsglaube australischer Stämme. *Internat. Archiv f. Ethnographie* (Leiden) 46. 1952. No. 1. pp. 36-81.
- *618. Die Tasmanischen Sprachen. Quellen, Gruppierungen, Grammatik, Wörterbücher. (Comité International de Linguistes. Publications de la Commission d'Enquête Linguistique, V.) 522 pp. in 8°. Utrecht-Anvers 1952. ↗ 619.
619. Tasmanien. In : *Les Langues du monde*. Par un groupe de linguistes sous la direction de A. MEILLET et MARCEL COHEN. Nouvelle éd. (Société de Linguistique de Paris.) (Paris 1952). pp. 711-721. ↗ 618.
620. Die Urkulturen : Ältere Jagd- und Sammelstufe. In : *Historia Mundi*. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Begr. von FRITZ KERN. Bd. I : Frühe Menschheit (Bern 1952). pp. 375-501.
- *621. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. X (3. Abt. : Die Religionen der Hirtenvölker IV) : Die asiatischen Hirtenvölker : Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren, sowie der Tungusen und der Yukagiren. XXXI + 864 pp. in 8°. Münster i.W. 1952. ↗ 196.
622. Die Weltzeitalter des Popol Vuh als Schichtung der Maya-Kultur. *Anthropos* 47. 1952. pp. 561-586.

Rezensionen

623. LUZBETAK LOUIS J. : Marriage and the Family in Caucasia. A Contribution to the Study of North Caucasian Ethnology and Customary Law. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 3.) Vienna-Mödling 1951. World-mission (New York) 3. 1952. pp. 249-253.
624. WURM STEFAN : Studies in the Kiwai Languages, Fly Delta, Papua, New Guinea. Wien 1951. *Anthropos* 47. 1952. pp. 1073-1074.

1953

625. (Vorw.) : CRAZZOLARA J. P. : Zur Gesellschaft und Religion der Nueer. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 5.) Wien-Mödling 1953. pp. VII-XI.
626. Geselligkeit bei den ältesten Völkern. In : *Herders Hauskalender für Zeit und Ewigkeit* (Freiburg / Br.) 1953. pp. 38-43.
627. Die Mythologien und Religionen der Mikronesier. *Archiv f. Völkerkunde* (Wien) 8. 1953. pp. 172-227.
628. N. Pallisen : Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden. *Anthropos* 48. 1953. pp. 621-624.

629. Pater Wilhelm Schmidt und die Politik. Rheinischer Merkur 8. 1953. Nr. 16 (17. April). p. 6.
630. Sexualismus, Mythologie und Religion in Nord-Australien. Anthropos 48. 1953. pp. 898-924.

Rezension

631. GUTTENBERG A.-CH. DE : La Manifestation de l'Occident. Etude comparée des origines de la culture et des littératures européennes. Montréal (1952). Scrinium (Fribourg/Suisse) 4. 1953. pp. 125-126 (no. 684).

1954

632. Leben und Wirken ältester Menschheit. In : Handbuch der Weltgeschichte. Hrsg. von ALEXANDER RANDA. Bd. I (Olten und Freiburg im Breisgau 1954). Sp. 59-90.
- *633. Die Völker in der Heilsgeschichte der Menschheit. (Vortr. zum Beginn der öffentlichen Tätigkeit der Katholischen Glaubensberatung in Dortmund am 12. Mai 1953.) (Schriftenreihe der Katholischen Glaubensberatung.) 62 pp. in 8°. Steyl (1954).

Ohne Jahr

634. Religion und Religionen, ihre Formen, ihre Entwicklung. [Text zu : Gloria-Bildband.] III + 29 pp. in 8°. Wien (s. a. [vor 1938]).
635. The Statues, Bas-Reliefs and Busts of North American Indians (1835 to 1856) in the Pontifical Museum of the Lateran. Executions of Ferdinand Pettrick, Disciple of Thorwaldsen. 2 fols. in 4°. (Rome s. a. [about 1931]).

Posthume Veröffentlichungen

- *636. Aufsätze und Vorträge. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 17.) 643 pp. Posieux/Freiburg (Schweiz) 1954.
- *637. Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 18.) 355 pp. Posieux/Freiburg (Schweiz) 1954. ↗ 470, 525.
- *638. Gebräuche des Gatten bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Richtigstellung des Begriffs der Couvade. Mit e. Vorw. von W. KOPPERS. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 10.) ca. 420 pp. in 8°. Wien 1954.
- *639. Das Mutterrecht. Mit e. Vorw. von F. BORNEMANN. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 10.) 186 pp. in 4°. Mödling bei Wien 1954.
640. Private Notes on the Garvan-Manuscript. In : JOHN GARVAN : The Pygmies of the Philippines. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 19.) Posieux/Fribourg (Switzerland) 1954. pp. 1032-1130.

- *641. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. XI (3. Abt. : Die Religionen der Hirtenvölker V) : Die asiatischen Hirtenvölker : Die primär-sekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Karagassen sowie der Jenisseier und die Synthese der benachbarten Nicht-Hirtenvölker. XXVII + 734 pp. in 8°. Münster i. W. 1954. ↗ 196.
- 642. Zwei aktuelle Wendepunkte für die Ethnologie. *Compte Rendu de la 4^{me} Session du Congrès International des Sciences anthropologiques et ethnologiques*, Vienne 1952. (Vienne) 1954. Vol. 2. [In Vorbereitung.]
- *643. Totemismus in Afrika. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 16.) XXVI + 961 pp. Posieux/Freiburg (Schweiz) 1955.
- *644. Totemismus in Asien u. Ozeanien. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 15.) XXVIII + 1008 pp. Posieux/Freiburg (Schweiz) 1955. [Ein Teil-Manuskript über den „Totemismus in Australien“ (ca. 360 pp.), dem der Aufsatz ↗ 630 entnommen wurde, hat sich bisher nicht auffinden lassen.]
- *645. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. XII (3. Abt. : Die Religionen der Hirtenvölker VI) : Endsynthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker. Mit e. Vorw. von F. BORNEMANN. ca. 950 pp. in 8°. Münster i. W. 1955. [In Vorbereitung.] ↗ 196.

Manuskripte zu Neuauflagen

- 646. Vorarbeiten für eine Neuauflage von „Völker und Kulturen“. ↗ 336, 342.
- 647. Vorarbeiten für eine Neuauflage des „Handbuchs der vergleichenden Religionsgeschichte“. ↗ 415.

Kompositionen

1. Im Druck erschienen

- 648. Pfingstfeier. Ein liturgisches Oratorium als Vorbereitung auf das feierliche Pfingst-Hochamt. Worte nach der Hl. Schrift von P. W. SCHMIDT. Choralrezitative und Chöre von V. GOLLER. Text : 16 pp. in 8°. Mödling b. Wien 1925.
- 649. Salve Regina. In : *Psallite Domino* (Mödling prope Viennam 1925). pp. 131-132. [Abgedr. in :] *Psallite Domino* (Parisiis, Tornaci, Romae 1929). pp. 107-108.
- 650. Salve Regina. In : *Psallite Domino* (Mödling prope Viennam 1925). pp. 132-133. [Abgedr. in :] *Psallite Domino* (Parisiis, Tornaci, Romae 1929). pp. 108-109.
- 651. Die acht Seligkeiten (Matth. 5, 1-10). (Für Tenorsolo, Volksgesang und Orgel oder Harmonium.) Wien-Augsburg (s. a. [vor 1933]).
- 652-654. Drei Kirchenlieder. In : *Exultemus Domino* (Mödling b. Wien 1933). pp. 166. 284. 314. [Text von 653 abgedr. in : *Argentin. Volksfreund* (Buenos Aires) 40. 1934. Nr. 11, p. 43.]

2. Manuskripte, teilweise vervielfältigt

Größere Werke :

- 655. Missa pro defunctis ad duas voces pares comitante organo auctore HENRICO MÖLLER [d. i. W. SCHMIDT].
- 656. Lateinische Messe (für 3-st. Kinderchor und Orgel).
- 657. Psalm 50, Miserere. (Zweichörig für 8 Männerstimmen.)
- 658. Improperien : *Popule meus*. (Zweichörig für 8 Männerstimmen und Soloquartett.)

Motetten (für Männerchor):

659. Domine Jesu Christe (Offertorium). — 660. Benedictus sit (Offertorium). — 661. Vir fidelis (Offertorium). — 662. In virtute tua (8-st.). — 663. Justorum animae (Offertorium). — 664. Tenebrae factae sunt. — 665. Ecce, quomodo moritur justus. — 666. Crucem tuam. — 667. Oster-Motett. — 668. Oremus pro Pontifice.

Hymnen und andere liturgische Gesänge (für Männerchor):

669. Veni Creator Spiritus (4-st.). — 670. Veni Creator Spiritus (3-st.). — 671. Ave Maris Stella (4-st.). — 672. Ave Maris Stella (3-st.). — 673. Et incarnatus est. — 674. Tantum ergo (4-st.). — 675. Tantum ergo (3-st.). — 676. Litaniae i. h. SS. Nominis Jesu (für Chor, Volk und Orgel). — 677. Completorium (Psalmen, Hymnus, Canticum). — 678. Magnificat. — 679. Jam non dicam vos servos.

680-696. Sonstige Gesänge (für Männerchor bzw. Solo)

697-710. Kirchliche Volksgesänge

Rezensierte Autoren

- | | | |
|------------------------------|-----------------------------|--------------------------------|
| ABRAHAM O.-HORNBOSTEL | ERDLAND A. 48 | KERN H. 37 |
| E. VON 136 | EYLMANN E. 175 | KLEINTITSCHEN A. 50 |
| ADRIANI N.-KRUIJT A. C. 261 | FELDMANN J. 252 | KOCH-GRÜNBERG TH. 38, 51, |
| AFRICANUS MINOR 72 | FERRAND G. 109 | 52, 53, 78, 275 |
| ANDRIAN-WERBURG F. v. 262 | FINCK FR. N. 74 | Kongreß d. Internat. Musikges. |
| ANKERMANN B. 353 | FISCHER E. 227 | 151 |
| ANWANDER A. 395 | FORTUNAT DE TOURS 36 | KOPPERS W. 355 |
| ARNDT P. 493 | FOUCART G. 143, 228 | KREGLINGER R. 356 |
| AUFENANGER H.-HÖLTKE G. | FOY W. 110, 144 | KRÜGER F. 302 |
| 545 | FRAZER J. G. 201, 378 | KUGLER F. X. 152 |
| AYMONIER E.-CABATON A. 46 | FRIEDERICI G. 49 | KUHN E. 276 |
| BÄCHLER E. 546 | FRIITZ G. 198 | LA GRASSERIE R. DE 79 |
| Baessler-Archiv 173 | FRÖDIN J. 595 | LAHOVARY N. 568 |
| BERTHOLET A. 567 | GAGNÈRE 35 | LANG A. 153 |
| BIRCHER R. 546 | GEYER F. X. 229 | LANGER F. 277 |
| BLEY 198 | GRIERSON G. A. 145 | LANKESTER E. R. 54 |
| BRANDSTETTER R. 107, 137 | GUTTENBERG A.-CH. DE 632 | LEHMANN F. R. 264 |
| BRICOUT J. 199 | HADDON A. C. 146, 202 | LEHMANN W. 55, 303 |
| BROS A. 73, 138 | HAGEN B. 111 | LEONARD A. G. 80 |
| BROWN A. R. 321 | HAHN ED. 112 | LE ROY M. A. 39, 115 |
| BRUNHES J. 174, 226 | HANKE A. 147 | LESSMANN H. 81 |
| BURGMANN A. 594 | HASTINGS J. 176, 230 | LÉVY-BRUHL L. 203 |
| BUSCHAN G. 139 | HEHN J. 253 | LOWIE R. H. 357 |
| CALLISTUS 198 | HEILER F. 274 | LUZBETAK L. J. 623 |
| DE CLERCQ A. 47 | HENNEMANN FR. 300 | MACDONALD D. 82 |
| Compte Rendu des Conférences | HOLLIS A. C. 113 | MATSUMURA A. 83 |
| Ecclésiastiques 35 | HUBERT H.-MAUSS M. 118 | MAXWELL J. 358 |
| Congo, Onze 140 | HUBY J. 199 | MEINHOF C. 56, 154 |
| DEMPWOLFF O. 263 | HUETING A. 149 | MILNE L. 304 |
| DESCAMPS, Baron 343 | HUTEREAU A.-HAULLEVILLE, | MORITZ H. 596 |
| Diccionario Sipibo 26a | Baron A. DE-MAES J. 150 | MÜLLER-LYER F. 204 |
| DORMAN-MEIER J. 141 | JAUSSEN A. 108 | MUSIL A. 108 |
| DUSSAUD R. 108 | JONGHE ED. DE 75, 76 | NEUHAUSS R. 205 |
| EHRENREICH P. 142 | JONKER J. C. G. 114 | NIEBOER H. J. 206 |
| FILDERMANN H. 354 | Journal, International 301 | NIUWENHUIS A. W. 305 |
| ENDEMANN K. 200 | JOYCE T. A.-THOMAS N. W. 77 | NIGMANN E. 84 |
| | JUNOD H. A. 231 | ORELLI C. v. 177 |

- PARKINSON R. 85
 PEEKEL G. 155
 PETTAZZONI R. 232
 PILHOFFER G. 480
 PINARD DE LA BOULLAYE H. 322, 379
 PLOSS H. 233
 PREUSS K. TH. 234
 RAY S. H. 57, 58
 REINÖHL F. 569
 Reports Cambridge Anthropo-
 logical Expedition 156
 REUTER P. 199
 Revue Congolaise, La 157
 Revue des Etudes Ethnogra-
 phiques 86
 RIBBE C. 59
 RIVERS W. H. R. 254
 ROSCOE J. 255
 ROY S. C. 235
 Rundschau, Koloniale 116
 SACLEUX CH. 40
 SAMTER E. 178
 SARG F. C. A. 207
 SARTORI P. 178
 SCHAUINSLAND [H.] 158
 SCHEMANN L. 159
 SCHLAGINHAUFEN O. 179
 SCHNEIDER H. 160
 SCHROEDER L. VON 265
 SCHÜTZE W. 87
 SCHULTZ [E.] 161
 SCHULTZE L. 198
 SCHWARZ J. A. T. 117
 SELIGMAN C. G. 180
 SELIGMAN C. G. -BRENDA Z. 181
 SIECKE E. 118
 SKEAT W. W. -BLAGDEN CH. O. 60
 SÖDERBLUM N. 266, 380
 SOMLÓ F. 208
 STEANE K. 162
 STEINER M. 119
 STEPHAN E. -GRAEBNER F. 61
 STREHLOW C. 88, 120, 163, 209, 256
 STREHLOW T. G. H. 597, 598, 599
 STRIGL H. 121
 Studies in the Anthropology (DIXON) 600
 TESSMANN G. 481
 THALHEIMER A. 89
 THIELE O. 62
 THILENIUS G. 41
 THOMAS N. W. 90
 THOMAS W. I. 164
 THURNWALD R. 359
 TOY C. H. 360
 TRILLES H. 482
 TURCHI N. 199
 TYLOR E. B. 91
 UHLENBECK C. C. 63, 64
 VALENSIN A. 199
 VATTER E. 381
 WALLESER S. 198
 WARNECK J. 122
 WASHBURN H. E. 361
 WEBSTER H. 123
 WERNER A. 65
 WESTERMANN D. 165
 WEULE K. 166
 WIEGER L. 92
 WILKEN G. A. 236
 WILLIAMSON R. W. 237
 WILSER L. 93
 WÖLFEL A. -TORRIANI L. 548
 WURM St. 624
 ZAPPA C. 94
 ZIMMERMANN A. 95
-

Star-Calendars and an Almanac from South-West Arabia

By R. B. SERJEANT

Contents :

- I. Introduction
- II. Correlations of the Star-Calendar with the Solar Year
 - 1. Generalities
 - 2. Zodiacal Signs
 - 3. Rain-Stars
 - 4. Cold Spells
 - 5. Heat Spells
 - 6. Popular Saws on the Mansions of the Moon
 - 7. The Months of the Syrian Christian Year
- III. A Yemenite Almanac
 - 1. Preliminary Remarks
 - 2. The Yemenite Almanac of Muḥammad Ḥaidarah
 - 3. Acknowledgements
- IV. Bibliography

I. Introduction

The star-calendar of the South Arabian cultivators and mariners has been carefully and thoroughly examined by CARLO VON LANDBERG (7) who dealt with it from the historical and philological aspects, correlating material from Arabic literary sources with his own field-work. Embedded in a lexicon, known to specialists alone, his study of the subject is not generally available at a time such as the present when so much agricultural development has begun to take place in Southern Arabia. Moreover LANDBERG's calendar is based mainly upon information collected by him in the Wādī 'Amaḳīn, whereas there seem to be numerous methods of computation of the agricultural year which do not entirely coincide with the calendar known to him.

The portion of this article concerned with the star-calendar will contain certain material nearly identical with that of LANDBERG, but set forth in tabular form for use in the field. For further reference and more profound research, recourse must be made to his *Glossaire Daḡînois*, and to the bibliography (p. 459). This article is, in some sense, a supplement to LANDBERG

embodying new field-work and drawing on new written sources of information. It is not however suggested that it is in any way a synthesis of the works cited in the bibliography though nearly all of them have been consulted. The bibliography itself enables one to form some conception of the area over which the star-calendar is used, apart from Southern Arabia which alone concerns us here, and indeed it is probably used over wider territories still.

EDWARD LANE's *Lexicon* contains much of the earlier Arab stellar lore, but the latter is most readily available to us in the works of AL-BĪRŪNĪ (18), (21). ḤAMDĀNĪ (ob. 945 A. D.) shows by inference that the star-calendar was used by cultivators in the 10th century¹, and there has in fact been a continuous tradition of astronomical writing up to the present time in Southern Arabia². As a science, astronomy had an importance for men of religion too, that is to say a practical importance, and the Syrian AL-SHAIZARĪ for instance, lays down a rule that the muezzin must know the "Mansions of the Moon and form of the stars of each Mansion"³, so as to perform the call to the dawn prayer at the appropriate time.

No attempt is made to identify the stars, but they have been very exactly described by AL-BĪRŪNĪ, and LANDBERG has made identifications which may assist those interested in that aspect of the study.

II. Correlations of the Star-Calendar with the Solar Year

1. Generalities

Table I is a correlation between the European solar calendar and the star-calendar of the Arabs of Ḥaḍramawt, compiled by a certain AL-SHIBĀMĪ⁴ who, as his name implies, must have been a citizen of Shibām, the commercial centre of the country. A list of the 28 stars of the year is given at the foot, each star-period running for 13 days, except *al-Haḡ'ah* which lasts 14 days. The first star of each season, of which there are four in Ḥaḍramawt, is known as the Father (*al-Abū*)⁵. The table was copied as printed here, but all other sources make the year commence with the period called *Ṣaif* by AL-SHIBĀMĪ, i. e. the beginning of April.

¹ *Ṣifat Djazīrai al-'Arab*, edit. D. H. MÜLLER (Leiden 1884), p. 154.

² Cf. *Materials for South Arabian History II* (Bull. School Oriental and African Studies). (London 1950), 13, 2, p. 593 for Ḥaḍrami writers. The comparatively recent author AL-SHAWKĀNĪ says in his *Al-Badr al-Ṭālī* (Cairo, 1348 H.), II, 222 that he had written a book *Djawāb al-Sā'il 'an Taḡṣīl al-Ḳamar Manāzil* (Answer to the Inquirer on the Division of the Moon into Mansions), a work doubtless available in the Yemen.

³ *Nihāyat al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah* (Cairo 1365 H. 1946 A. D.), p. 111. He refers to IBN ḲUTAIBAH, "*K. al-Anwā*" as the standard work on the Mansions (cf. BROCKELMANN, GAL I, 122). A Ms. of this work is available in Oxford (Bodl. I, 1033) which will probably contain ancient popular rhymes and lore of the type to which reference is made infra. AL-SHAIZARĪ died in 1193 A. D.

⁴ BĀ ṢABRAIN AL-SHIBĀMĪ, for his biography, see *Materials for South Arabian History*, op. cit., p. 593. This table, entitled *Ḥisāb al-Shibāmī*, is said to have been printed (in Arabic).

⁵ *Abū* is used so with the definite article also when describing the head of a trade-guild in Ḥaḍramawt.

Table I

Table of the Arabic Stars according to the European Months, known as *Ḥisāb al-Shibāmī*^{5a}.

Al-Rabī'					Al-Ṣaiḥ					Al-Kharīf					Al-Shitā								
January		February		March		April		May		June		July		August		September		October		November		December	
1	¹¹	1	6	1	8	2	⁸¹	1	4	1	9	2	¹⁶¹	1	5	1	10	1	²²¹	1	6	1	10
2	2	2	7	2	9	3	2	2	5	2	10	3	2	2	6	2	11	2	2	2	7	2	11
3	3	3	8	3	10	4	3	3	6	3	11	4	3	3	7	3	12	3	3	3	8	3	12
4	4	4	9	4	11	5	4	4	7	4	12	5	4	4	8	4	13	4	4	4	9	4	13
5	5	5	10	5	12	6	5	5	8	5	13	6	5	5	9	5	²⁰¹	5	5	5	10	5	²⁷¹
6	6	6	11	6	13	7	6	6	9	6	¹³¹	7	6	6	10	6	2	6	6	6	11	6	2
7	7	7	12	7	⁶¹	8	7	7	10	7	2	8	7	7	11	7	3	7	7	7	12	7	3
8	8	8	13	8	2	9	8	8	11	8	3	9	8	8	12	8	4	8	8	8	13	8	4
9	9	9	⁴¹	9	3	10	9	9	12	9	4	10	9	9	13	9	5	9	9	²⁵¹	9	5	
10	10	10	2	10	4	11	10	10	13	10	5	11	10	10	¹⁸¹	10	6	10	10	10	2	10	6
11	11	11	3	11	5	12	11	11	¹¹¹	11	6	12	11	11	2	11	7	11	11	11	3	11	7
12	12	12	4	12	6	13	12	12	2	12	7	13	12	12	3	12	8	12	12	12	4	12	8
13	13	13	5	13	7	14	13	13	3	13	8	14	13	13	4	13	9	13	13	13	5	13	9
14	²¹	14	6	14	8	15	⁹¹	14	4	14	9	15	¹⁶¹	14	5	14	10	14	²³¹	14	6	14	10
15	2	15	7	15	9	16	2	15	5	15	10	16	2	15	6	15	11	15	2	15	7	15	11
16	3	16	8	16	10	17	3	16	6	16	11	17	3	16	7	16	12	16	3	16	8	16	12
17	4	17	9	17	11	18	4	17	7	17	12	18	4	17	8	17	13	17	4	17	9	17	13
18	5	18	10	18	12	19	5	18	8	18	13	19	5	18	9	18	²¹¹	18	5	18	10	18	²⁸¹
19	6	19	11	19	13	20	6	19	9	19	¹⁴¹	20	6	19	10	19	2	19	6	19	11	19	2
20	7	20	12	20	⁷¹	21	7	20	10	20	2	21	7	20	11	20	3	20	7	20	12	20	3
21	8	21	13	21	2	22	8	21	11	21	3	22	8	21	12	21	4	21	8	21	13	21	4
22	9	22	⁵¹	22	3	23	9	22	12	22	4	23	9	22	13	22	5	22	9	22	²⁶¹	22	5
23	10	23	2	23	4	24	10	23	13	23	5	24	10	23	¹⁹¹	23	6	23	10	23	2	23	6
24	11	24	3	24	5	25	11	24	¹²¹	24	6	25	11	24	2	24	7	24	11	24	3	24	7
25	12	25	4	25	6	26	12	25	2	25	7	26	12	25	3	25	8	25	12	25	4	25	8
26	13	26	5	26	7	27	13	26	3	26	8	27	13	26	4	26	9	26	13	26	5	26	9
27	³¹	27	6	27	8	28	¹⁰¹	27	4	27	9	28	¹⁷¹	27	5	27	10	27	²⁴¹	27	6	27	10
28	2	28	7	28	9	29	2	28	5	28	10	29	2	28	6	28	11	28	2	28	7	28	11
29	3			29	10	30	3	29	6	29	11	30	3	29	7	29	12	29	3	29	8	29	12
30	4			30	11			30	7	30	12	31	4	30	8	30	13	30	4	30	9	30	13
31	5			31	12			31	8	1	13			31	9			31	5			31	14
				1	13																		

¹ *al-Han'ah*² *al-Dhirā'*³ *al-Nathrah*⁴ *al-Ṭarf*⁵ *al-Djabhah*⁶ *al-Zabrah*⁷ *al-Ṣarfah*⁸ *al-'Awwā*⁹ *al-Simāk*¹⁰ *al-Ghufr*¹¹ *al-Zubān*¹² *al-Iklīl*¹³ *al-Qalb*¹⁴ *al-Shawl*¹⁵ *al-Na'a'im*¹⁶ *al-Baldah*¹⁷ *al-Mirzam*¹⁸ *al-Suhail*¹⁹ *Bā 'Uraiḥ*²⁰ *al-Khibā*²¹ *al-Fargh*²² *al-Dalū*²³ *al-Ḥūt*²⁴ *al-Naḥḥ*²⁵ *Buḥain*²⁶ *al-Thuraiyā*²⁷ *al-Barakān*²⁸ *al-Haḥ'ah*

^{5a} The transliteration of the Arabic words in this article has been made according to the system of the Encyclopaedia of Islam. N.B. The small number to the left of the first day of each star refers to the name in the lower portion of the table.

Table II

Amongst the Wāḥidī tribes to the west of Ḥaḍramawt the following Star-Calendar is in use :

<i>Rabī'</i>	<i>Ṣaiṭ</i>	<i>Kharīf</i>	<i>Shitā</i>
1) <i>Djabhah</i>	8) <i>Kalīl</i>	15) <i>Suhail, al-Khirih</i>	22) <i>Thuraiyā</i>
2) <i>Zabrah</i>	9) <i>Ḳalb</i>	16) <i>Sa'd</i>	23) <i>Barākān</i>
3) <i>Ṣarjah</i>	10) <i>Shawlah</i>	17) <i>Nāḥiz</i>	24) <i>Hikā'</i>
4) <i>'Uwwā</i>	11) <i>Na'a'im</i>	18) <i>'Araḵ</i>	25) <i>Hinā'</i>
5) <i>Simāk</i>	12) <i>Baldah</i>	19) <i>Khāmīs</i>	26) <i>Dhirā'</i>
6) <i>Ghawfar</i>	13) <i>Kuwaidim</i>	20) <i>Sādis</i>	27) <i>Nitharah</i>
7) <i>Zibān</i>	14) <i>Mirzam</i>	21) <i>Sābi'</i>	28) <i>Ṭaraṭ</i>

These names are, with slight dialectical variants, the same as the list reported by LANDBERG from the Wādī 'Amāḳīn. For *Nāḥiz* LANDBERG has *Ḳatrah*, a star also appearing in the Yāfi'i calendar.

According to my chief informant in Ḥaḍramawt, 'ABDULLĀH RAḤAIYAM, the following seasons were distinguished in Tarīm :

Season	No. of days	Beginning of Season	
<i>Rabī'</i>	89	6th Jan.,	or 6th of <i>Han'ah</i>
<i>Ṣaiṭ</i>	94	22nd March,	or 3rd of <i>Ṣarjah</i>
<i>Kharīf</i>	93	7th July,	or 6th of <i>Na'a'im</i>
<i>Shitā</i>	98	25th Sept.	or 8th of <i>Farigh</i>

These dates differ slightly from those of the Almanac which is translated below (p. 445). RAḤAIYAM's calendar also differed in that he gave the star *Han'ah* the odd fourteen days. He seemed to regard the extra day as intercalary and called it *kabīсах* (pl. *kabā'īs*), while a second intercalary day was called *kabīsat al-kabīсах*. He said that these intercalary days could be added to *Haḵ'ah* and *Han'ah*. In LANE's Lexicon the star *Djabhah* is given the fourteen day period.

In Ḥaḍramawt one expresses the date as, "The 1st day in *Baldah* (equivalent to) the 26th of *Sha'bān*, year 1366 (*awwal yawm fī Baldah, sitt wa-'ishrīn Sha'bān, sanat 1366*)".

In comparing the various star-calendars of antiquity and the present day, I have discovered that the 28 stars listed by the authorities correspond, more or less, in nomenclature, though there are variant forms and alternatives for some star-names. There is however an enormous variation in the particular Mansion of the Moon which is said to appear at a given period ; while this may have a simple explanation to those acquainted with astronomy, it is at first somewhat astonishing to the uninstructed layman, especially as the variations occur in territories at no great distance from each other. The following comparisons are made in the case of *Djabhah*, for South Arabia ; let it be said that further afield, in the Sudan, this star-name appears in the latter half of August ⁶.

⁶ See (15). Sudanese stellar lore evidently derives nearly from that of Arabia.

Table III

Month	Day	Sun-Stations	Agricultural Stars	Evening Ascension	Morning Ascension
January	10	Sa'd al-Dhābiḥ	Rābi' Awwal (Evening)	al-Nathrah	al-Na'a'im
	23	Sa'd Bula'	Rābi' Akhīr (Evening)	al-Tarf	al-Baldah
February	5	Sa'd al-Su'ūd	Khāmis al-Ṣawāb	al-Djabbah	al-Dhābiḥ
	18	Sa'd al-Akbbiyah	Sādis al-Ṣawāb	al-Zabrah	Sa'd Bula'
March	3	al-Fargh al-Mu'akkhar	Sābi' al-Ṣawāb	al-Ṣarfah	Sa'd al-Su'ūd
	16	al-Fargh al-Mu'akkhar	Zāfir Awwal	al-'Awwā	Sa'd al-Akbbiyah
	29	Baṭn al-Hūt	Zāfir Thānī	al-Simāk	al-Muḥaddam
April	11	al-Sharāṭin	Simāk (al-Far')	al-Ghufr	al-Mu'akkhar
	24	al-Buṭain	Ghurūb Kāmāh	al-Zubānā	al-Rishā (Baṭn al-Hūt)
May	7	al-Thuraiyā	Ghurūb al-Thawr	Ikhlīl	al-Sharāṭin
	20	al-Dabarān	Ṭulū' Kāmāh	al-Kalb	al-Buṭain
June	2	al-Haḥ'ah	Ṭulū' al-Thawr	al-Shawlah	al-Thuraiyā
	15	al-Han'ah	Ṭulū' al-Zulm al-Awwal	al-Na'a'im	al-Dabarān
	28	al-Dhirā'	Ṭulū' al-Zulm al-Thānī	al-Baldah	al-Haḥ'ah
July	12	al-Nathrah	'Alīb	Sa'd al-Dhābiḥ	al-Han'ah
	25	al-Tarf	Suhail	Sa'd Bula'	al-Dhirā'
August	7	al-Djabbah	Rawābi' Awwalah	Sa'd al-Su'ūd	al-Nathrah
	20	al-Zabrah	Rawābi' Akhīrah	Sa'd al-Akbbiyah	al-Tarf
September	2	al-Ṣarfah	Khāmis 'Alān *	al-Fargh al-Muḥaddam	al-Djabbah
	15	al-'Awwā	Sādis 'Alān	al-Fargh al-Mu'akkhar	al-Zabrah
	28	al-Simāk	Sābi' 'Alān	Baṭn al-Hūt	al-Ṣarfah
October	11	al-Ghufr	Awwal Fārī'	al-Sharāṭin	al-'Awwā
	24	al-Zubānā	Rābi' Kāmāh (Evening)	al-Buṭain	al-Simāk
November	6	al-Ikhlīl	al-Thawr (Evening)	al-Thuraiyā	al-Ghufr
	19	al-Kalb	al-Nadīmāin (Evening)	al-Dabarān	al-Zubānā
December	5	al-Shawlah	Zulm Awwal (Evening)	al-Haḥ'ah	al-Ikhlīl
	15	al-Na'a'im	Zulm Thānī (Evening)	al-Han'ah	al-Kalb
	28	al-Baldah	Suhail (Evening)	al-Dhirā'	al-Shawlah

* Vocalisation doubtful.

AL-SHIBĀMĪ	(Ḥaḍramawt)	22nd February.
GLASER	(Yemen)	5th February.
Almanac	(Ta'izz)	22nd January.
LANDBERG	(W. 'Amaḡīn)	21st January.
Wāḥidīs	(Aṣḡa'ūn)	about beginning of January.

The 21st and 22nd of January are really the same date, because an Arab day of 24 hours (*waḍaḥ* in Mukallā) commences at 6 p. m. on what we should regard as the previous evening, so that 6 a. m. on the 22nd of January is according to the Arabs, 12 o'clock and 12 noon is their 6 o'clock. AL-BĪRŪNĪ's list of Mansions would make *Djabḡah* appear about the beginning of January, like some of the South Arabian calendars.

The most abnormal star-calendar seems to be that used amongst the Yāfi'īs, and I was given a list of stars and seasons, but as unfortunately I cannot trust the accuracy of my informant it is not printed here. Star-calendars are said to vary from district to district in Yāfi'ī territory which is very mountainous.

Table III is extracted from GLASER (5), but corrected, for his article is full of errors and misspellings of a misleading nature. The Agricultural Stars (GLASER's *Ma'ālim al-Zirā'ah*, the Almanac's *Nudjūm al-Zirā'ah*) also appear in the Almanac, but GLASER's datings fall two days behind those of the Almanac, the corresponding dates in the Christian era have been taken from the Almanac. For instance GLASER's commencing date, the 9th of October, is here the 11th of October. Variants in nomenclature exist but are not given, as they are unimportant. The Almanac inserts against the 19th of October, the "Rise of *al-Thuraiyā* in the Evening", against April 25th it has the "Setting (*Ghurūb*) of *al-Thuraiyā* for 50 days", and against June 14th, "Appearance of *al-Thuraiyā*".

2. Zodiacal Signs

In Wāḥidī territory I was given a list of the three Zodiacal signs which occur in each of the four seasons, called *burūdj*, as in Classical Arabic. These do not correspond to the signs as given in the Almanac⁷.

<i>Rabī'</i>	<i>Ṣaiḡ</i>	<i>Khariḡ</i>	<i>Shitā</i>
<i>Saraṡān</i>	<i>Ḥamal</i>	<i>Sunbulah</i>	<i>Ḳawzah</i>
<i>'Aḡrab</i>	<i>Asad</i>	<i>Djadī</i>	<i>Mizān</i>
<i>Hūt</i>	<i>Ḳaws</i>	<i>Thawr</i>	<i>Dalū</i>

3. Rain-Stars

Each season, I was told in Daw'an, has a period or periods when rain usually falls, known as *ḡamīm* or *ḡamīmah*⁸, with the exception of *Shitā*;

⁷ I cannot unfortunately exclude the possibility of simple error here, though my informants were generally reliable.

⁸ LANE, Lexicon, gives *ḡamīm* as a period in the star *al-Dabarān* (*Aldebaran*) when there is little or no rain; it also means intense heat, and then the rains following the heat.

though the best star in which one might hope for rain is *al-Naṭḥ*. When this information was given me I was quite unaware of a passage in ḤAMDĀNĪ⁹ listing the stars under which rain falls, and corresponding in general to the following:

- Rabī'* The *ḥamīmah* comes at *Ṣarfah*, *Zabrah*, *Djabhah*.
Saiḥ The *ḥamīmah* comes at *Shawl* and *Ḳalb*, *Simāk* and *'Awwā*.
Khariḥ The *ḥamīmah* falls in *Suhail*, *Mirzam*, *Na'ā'im*¹⁰.

The exact dating of these stars can be discovered by reference to Table I.

ṬABARĪ (edit. DE GOEJE, etc.) III., IV. 2424 states that the Prophet forbade asking rain of the stars (*al-istisḳā' bi-'l-Kawākib*) which was a practice of the Pre-Islamic Arabs (cf. *Kanz al-'Ummāl* of 'ALĪ B. 'ABD AL-MALIK AL-MUTTAḲĪ [Ḥaidarābād, 1312-4 H.], VIII, 177).

4. Cold Spells

In Wāḥidī territory I was told that the three coldest days in the year (we had such a cold spell about mid-December) were known as *al-ḍarbah* (the blow), but in Daw'an, *al-ḍarbah* was said to be a cold period which might last from three to thirteen days, occurring in *al-Barakān*, *al-Dhirā'*, or *al-Nathrah*. It was said to come usually about three times a year, but it might occur in *al-Haḳ'ah* or *al-Han'ah*. The period known as *al-'Adjūz* is marked in the Almanac (*infra*).

5. Heat Spells

According to RAḤAIYAM of Tarīm, there is a week in summer (*Saiḥ*) called *al-Muṭhammanāt*, the last 4 days of *Shawl* and first 4 of *Na'ā'im* (28th June to 5th July) which is intensely hot. Another period *al-Arba'inīyah*, of 40 hot days is distinguished, but he did not give me the dates. This latter term is also used in Syria, Persia, etc.¹¹ Meteorological information exists for the eastern portion of the Wādī Ḥaḍramawt, so this could be checked with mean temperature records.

6. Popular Saws on the Mansions of the Moon

LANE (Lexicon) says that the ancient Arabs had 28 proverbial sayings relating to the risings of the 28 Mansions of the Moon, such as, "When *al-Sharaṭān* rises, the season becomes temperate". A number of such sayings are also quoted by AL-BĪRŪNĪ¹². In contemporary Ḥaḍramawt similar pro-

⁹ *Ṣifat Djazīrat al-'Arab*, op. cit., p. 154.

¹⁰ For Arabic jingles on the rains at *Suhail*, see my *Prose and Poetry from Ḥaḍramawt* (London 1951), p. 164, No. 51.

¹¹ Cf. *Western Arabia and the Red Sea* (14), p. 608.

¹² *Chronology of Ancient Nations*, transl. C. E. SACHAU (London 1879), p. 336. Cf. *Kanz al-'Ummāl*, op. cit., IV, p. 178; MARZŪKĪ K., *al-Azminah wa-'l-Amkinah* (Ḥaidarābād 1918), II, p. 161.

verbal sayings are attached to all the stars of the agricultural year, unquestionably very ancient. At *al-Kalb* for instance, one says, "The palm-tree becomes red with ripe dates (*al-Kalb, tiḡlab al-nakhlāh fīh bi-ruṭab*)". Again, one says at *al-Djabhah*, "Man's brow pours with sweat then (*al-Djabhah, yaṣubb bi-'l-'araḡ fīhā min djabhat al-insān*)". Another type of saying is the *radjaz* or working-song, a couplet, such as that reported by SNOUCK HURGRONJE¹³:

If the '*Ulyā*-wind¹⁴ blows on the 7th of *al-Shawl*¹⁵,

The pigeon no longer comes to the field-bank.

There are numerous others. Another important date is what one might call the Autumn term, at which palm-plantations and the like are pledged, falling about the 7th of *al-Thuraiyā* in Ḥaḍramawt¹⁶. In Wāḥidī territory at *al-Baldah* there is a feast, not an '*id* in the Islamic sense, but probably a kind of harvest festival when people meet together and shake hands. It is then that grain is brought by the peasant to the tribesman, this present being known as '*ādah* (custom), probably a sort of tax.

Of the many superstitious beliefs attaching to the stars I should like in particular to mention that concerning the *Bint al-Nathrah*, Daughter of *al-Nathrah*, brought to my attention recently by MUḤAMMAD LUQMAN. The Yemenites believe that a girl born at this Mansion (*manzalah*) lacks a hymen. They therefore register that she was born under this star with the *Ḳādī*, lest, says my Aden informant, there later fall suspicion of something else. The practice continues at Aden to this day, and the *Ḳādī* even makes his own private investigations to ascertain that the girl was actually born under this star, before he will issue a certificate as to the date of birth. The certificate can then be produced to the parties with whom the marriage is being contracted so that all is in order. Medical superstitions are too common to mention in detail, and appear throughout the almanac. In Ḥaḍramawt a good star for blood-letting is *Ṣarjah* (commencing 20th March).

7. The Months of the Syrian Christian Year

This form of solar calendar is employed in the Yemen, Lahej, and among the Ṣubaiḥī tribes of the Western Aden Protectorate which are subject to Lahej. I have not heard that it is used in any other province of South-West Arabia. The Christian months as given by the Almanac of MUḤAMMAD ḤAIDARAH differ however, in certain month-names from the Ṣubaiḥī calendar. The two calendars are as follows:

¹³ *Sa'd el-Suwēni* (19), p. 411. See also Prose and Poetry from Ḥaḍramawt, op. cit., Pref. p. 39.

¹⁴ According to SNOUCK, the North Wind (see footnote no. 89, *infra*).

¹⁵ SNOUCK has badly transcribed the Arabic which he avers has no metre, but this is not so. If transcribed as it would be pronounced, the metre is apparent, *Lā hab-ba-til-/ 'Ul-yā bi-sā-/bi' bish-Shawl/*
Mā 'ā-d yib-/ raḡ fīl-Ḥa-wī-/lī-'al-'awl/.

¹⁶ For fuller details, see *Materials for South Arabian History*, op. cit., p. 592.

Almanac	Şubaiḥī Star-months (SHUHŪR AL-NUDJŪM)
<i>Kānūn</i> I (the 19th is Jan. 1st)	<i>Kānūn al-Awwal</i>
<i>Kānūn</i> II	<i>Kānūn al-Ākhir</i> or <i>al-ʿAḳab</i>
<i>Shubāṭ</i>	<i>Shubāṭ</i>
<i>Mārt</i> (<i>Adhār</i>)	<i>Adhār</i>
<i>Nīsān</i>	<i>Nīsān</i> (<i>Naisān</i>)
<i>Māyis</i> (<i>Aiyār</i>)	<i>Mabkar</i>
<i>Ḥazīrān</i>	<i>Ḥuzairān</i>
<i>Tammūz</i>	<i>Tammūz</i>
<i>Aghustūs</i> (<i>Āb</i>)	<i>Āb</i>
<i>Ailūl</i>	<i>Ailūl</i>
<i>Tishrīn</i> I	<i>Tishrīn al-Awwal</i>
<i>Tishrīn</i> II	<i>Tishrīn al-Ākhir</i> or <i>al-ʿAḳab</i>

Like some other South Arabian agricultural calendars, the Şubaiḥī year is divided into three seasons which they name *Shitā* (commencing in *Nīsān*), *Ṣaiṭ* (commencing in *Tammūz*), and *Shimāl* (commencing about the end of *Ailūl*, the name certainly meaning the South-East monsoon). *Shimāl* continues for about six months. It is significant that the year begins in April, as in the case of the star-calendars of other tribes.

The calendar-months of the Almanac are those of the Ottoman financial year¹⁷ which at one time corresponded in number to the Moslem year, but through lack of adjustment, the financial year 1362 fell in the Moslem year 1365. The history of the Ottoman financial year is however irrelevant here and, in any case, complicated¹⁸. On March 1st 1917, the Ottomans changed from the Julian to the Gregorian reckoning, and this adjustment was presumably made in the Yemen (where the Turkish authorities collected the taxes on behalf of the Imām) at the same time. The Moslem year cannot of course be used by the fiscal authority as, being lunar, it does not correspond to the harvest-seasons. In this connection, RYCKMANS (17) holds that in ancient Arabia a stellar calendar was used for economic, and a lunar calendar for religious purposes.

I did not discover if the Şubaiḥīs use the Julian, Gregorian or any other reckoning for their star-months as they call the Syrian Christian calendar, and in any case their reckoning may not be scientifically very exact. Lahej¹⁹ however, like the Yemen, uses the Gregorian reckoning, and if the Syrian calendar or Ottoman financial year was introduced during the Turkish occupation in the first World War the adjustment was made then.

For several reasons set forth elsewhere I am persuaded that the

¹⁷ Professor P. WITTEK kindly enlightened me on this point, supplying the reference, J. MAYR, *Probleme der islamischen Zeitrechnung* (Mitteilungen zur osmanischen Geschichte). (Hannover 1926), II, III-IV, pp. 269-304.

¹⁸ It is discussed in J. MAYR, *op. cit.*

¹⁹ The Admiralty's Western Arabia and the Red Sea (14), generally highly accurate, seems to be mistaken here, suggesting that the Julian reckoning is still used in Lahej, but from other information it supplies, it is clear that the Gregorian reckoning is used.

use of the Syrian calendar in Şubaiḥī country is older than either of the two Ottoman occupations of the Yemen. As I have shown²⁰, the district was in close contact with Christian tribes about the beginning of the Moslem era, if not actually itself Christian. The Syrian Christian months are used by ḤAMDĀNĪ²¹ in the tenth century of the Christian era to indicate the precise seasons at which the harvest falls in the Yemen. It may of course be objected that, as a man of learning, he could be expected to have some acquaintance with the Syrian calendar. On philological grounds however there are circumstances which indicate a non-Ottoman origin for the Şubaiḥī use of the Syrian calendar. It is the Syrian names that are used for every month, and not *Mārt*, *Māyis*, and *Aghustūs*; but there is one exception, *Mabkar* is used for *Adhār*. This is in itself significant for the term *Bikār* (from the same root) is cited by GLASER²² as the name of the season mid-June to mid-August, a season which would commence in the Şubaiḥī month *Mabkar*²³. This name is then purely South Arabian. My informants seemed to be very imperfectly acquainted with the Moslem months and their sequence, and they knew them by names differing from the standard nomenclature of the Moslem year²⁴.

III. A Yemenite Almanac

1. Preliminary Remarks

The almanac (*taḳwīm*), portions of which are translated or summarised here, was compiled by a certain MUḤAMMAD ḤAIDARAH²⁵ and covers the Moslem year 1365 H. which commenced on Dec. 5th, 1945 (i. e. 1st *Muḥarram*). In order, however, to show the sequence of events from January to December, I have made the translation commence as if the compiler had dealt with a single solar year according to our reckoning.

According to the compiler's preface, he composed this almanac in the South Yemenite city of Ta'izz for the crown-prince Saif al-Islām Aḥmad, now Imām of Ṣan'a', and he avers that it is used in the Government offices of the Yemen. It is based, he says on the almanac of al-Imām al-Mahdī²⁶,

²⁰ Cf. Notes on Şubaiḥī Territory (Le Muséon). (Louvain 1953). 46, p. 128.

²¹ *Şifat Djazīrat al-'Arab*, op. cit., p. 199. NASHWĀN B. SA'ĪD is noted in BROCKELMANN, S. GAL I 528 as having written a poem on the Greek months.

²² Die Sternkunde (5), p. 89. A list of seasons given by him notes *Ḳiyāz* which finishes about the end of April, *Dithā* ending about mid-June, *Bikār* ending about mid-August, and *Şurāb* which ends about the last days of December.

²³ *Bikār* and *Mabkar* may refer to the rains which fall about this period, for certain words from the same root in Class. Arabic have this sense, and the information in the Almanac would assist such an interpretation. GLASER, op. cit., gives a reference to the word *Bikār* in the pre-Islamic inscription numbered GLASER 158.

²⁴ Their names for the months of the Moslem year seem to correspond to those given by LANDBERG, Glossaire Daḡinois (7), p. 1449 which in themselves are curious.

²⁵ See (12).

²⁶ I am unable to say whether a specific Imām is intended by this title or whether it is a general title applied to the late Imām Yaḥyā.

and the reckoning (*ḥisāb*) of 'ALĪ B. 'ALĪ AL-YAMĀNĪ, formerly Shaikh al-Islām in Ṣan'ā'. One need not be surprised at astronomical knowledge in a religious dignitary, for as been noted, *supra*, the star-calendar has its religious as well as its practical uses. The author himself is described as "the *shaikh*, the scholar, the astronomer (*ḥalākī*) at Ta'izz".

The almanac displays that curious blend of science and superstition common to all almanacs. The preface contains forecasts of portentous events, such as the appearance of a Mahdī who will be victorious over his foes; little captions at the sides give snippets of information such as "Manākhah is the Paradise of the Yemen, 500 feet above sea-level, with sweet water and fruits, and always cool", and "Djabal al-Manār is the highest mountain in the Yemen, 5000 feet high, and 10 miles E. of Ibb"²⁷.

MUḤAMMAD ḤAIDARAH claims that his almanac is not only indispensable to the official, but also to the peasant who must know the rising and setting of the agricultural stars (*nudjūm al-zirā'ah*), but he adds, significantly, "Now, concerning the seasons of sowing (*badhr*) and harvesting (*ḥiṣād*), I am unable to include them all, on account of the great differences between each district (*nāḥiyah*) and wādī". The last statement I have seen myself, to be true, and this fact was known to the early Arab geographers, including, of course, ḤAMDĀNĪ.

The almanac contains beside what is given here in translation, the Moslem date, the Ottoman Financial Year which is used for purposes of taxation, the European date, a column with the Mansion of the Moon for each day of the year, and a corresponding column showing the agricultural stars of which there are of course 28, but as the Moslem year is less than the solar year by about 11 days, the latter are not covered by the almanac. The sign of the Zodiac in which the Sun lies is also given. At the beginning, a list of the official festivals (*al-mawāsim al-rasmīyah*) of the Yemen is inserted. These festivals are :

New Moon of *Muḥarram*, Feast at the opening of the *Hidjrah* Year.

10th *Muḥarram*, Fast of 'Āshūrā' Day.

12th *Rabī' I*, Birth of the Apostle of God.

17th *Rabī' I*, Birthday of H. M., Our Lord (*djalālat Mawlānā*), the Commander of the Faithful *al-Mutawakkil 'ala 'llāh*²⁸.

1st *Djumādā*, Birthday of his Noble Highness, Our Lord (*Ṣāḥib al-sumūw al-mufakkkham, Mawlānā*), the Honourable Crown-Prince (*Wali 'l-'ahd al-akram*).

1st *Radjab*, Feast of the "Friday of *Radjab*" of the people of Ṣan'ā', and the Mashrik²⁹.

27th *Radjab*, Feast of the Honourable Night-Journey.

²⁷ It would be interesting to know where the compiler has obtained this information, unless it be from Turkish sources.

²⁸ The late Imām Yaḥyā.

²⁹ The Eastern Yemen.

- 15th *Sha'bān*, The Noble Night of Mid-*Sha'bān* (*Sha'bānīyah*). General Examination of Schools, preparatory to the holiday of the month of *Ramaḍān*.
- 30th *Ramaḍān*, End of the Fast, *Al-Waḳḳah al-Ṣaghīrah* ³⁰.
- 1st *Shawwāl*, Blessed *ʿĪd al-Fiṭr*, lasting 5 days.
- 1st *Dhu 'l-Hijjdjah*, First of the Ten of Moses ³¹, lasting 8 days.
- 9th *Dhu 'l-Hijjdjah*, *ʿArafah* Day, *Al-Waḳḳah al-Kabīrah* ³⁰.
- 10th *Dhu 'l-Hijjdjah*, Blessed Feast of the Sacrifices, lasting 8 days.
- 18th *Dhu 'l-Hijjdjah*, Going forth from the towns for *al-Nushūr*, and the mentioning on the *Yawm Ghadīr Khumm*, of the *Imāmate* of the Successor (*al-Waṣīy*) ³².

Two of these are specifically Yemenite festivals, most of the rest ordinary Moslem holidays. During *Ramaḍān*, Government offices are closed, and official duties performed in the evening only. Friday is a holiday.

The "Friday of *Radjab*" is said to be the date when the Yemen accepted Islam. The *ʿĪd al-Nushūr* on the 18th of *Dhu 'l-Hijjdjah* is a curious feast; its name would imply that it had something to do with a Spring festival ³³. According to Col. MUḤAMMAD HASSAN ³⁴ the *Ṣanʿānis* go out from *Ṣanʿā* to an eminence some three miles away. Tents are set up, and some units of the army also are brought out for the occasion. At 9 a.m., in the presence of the *Imām* and his ministers, poets and orators recite poems and addresses on the subject of the renewal of allegiance to the *Imām*. The *Imām* himself takes his rifle and fires at a special target ³⁵, then his sons do likewise, and others follow suit. The ceremony concludes with an equestrian display, terminating at 12 noon. To this doubtless ancient ceremony, it is probable that the *Zaidī* rulers of the country have attached the ceremony of the Day of the Spring of *Khum*, the latter a little place between Mecca and Medina known to the mediaeval Arab geographers such as *Yāqūt*. It was here, according to my Aden correspondent, on the 18th of the month of *Dhu 'l-Hijjdjah* that, on his last pilgrimage, the Prophet made a declaration in which he said, "Of whomsoever I am Lord (*Mawlā*), 'Alī is his Lord" ³⁶. The *Zaidīyah* and *Bohras* took this tradition and use

³⁰ This name is taken from the halt at *ʿArafāt* (*al-wuḳūf li-ʿArafāt*), and applied first to the *ʿĪd al-Aḍḥā*, and then by analogy to the Feast of the Breaking of the Fast at the close of *Ramaḍān*. See G. E. VON GRUNEBaum, *Muhammadan Festivals*, 1951.

³¹ Presumably the Ten Commandments.

³² 'Alī the Prophet's son-in-law is intended.

³³ According to *LANE* it means the becoming green of land after summer rain, or the first herbage coming forth after the *Rabīʿ* rain.

³⁴ *Ḳalb al-Yaman* (Baghdad 1947), p. 161. Cf. E. ROSSI, *L'Arabo parlato a Ṣanʿā*, p. 93.

³⁵ This is quite a common part of ceremony in S. Arabia. When we visited the 'Awdhālī Sultan in 1940 he fired a shot over our heads at a mark on the other side of the wādī.

³⁶ This tradition and the incident are quoted in the *Madjmūʿ al-Aʿyād* of MAIMŪN B. AL-ḲĀSIM AL-NUSAIRĪ ed. R. STROTHMANN, *Der Islam* (Berlin 1943), 27, p. 45, and AL-BĪRŪNĪ, *The Chronology of Ancient Nations* (8), p. 333, etc.

it in support of their contention (which they maintain in common with all Shī'ah that 'Alī, Muḥammad's son-in-law, was his lawful successor). They give orations at a place where there is water in which they revile Muḥammad's successors Abū Bakr and 'Umar for taking, as they assert, the place of 'Alī.

2. The Yemenite Almanac of Muḥammad Ḥaidarah

January

- 1
- 2 Mustard (*tartar*) is planted ³⁷.
- 3 The tree leaves fall.
- 4 The cold in Aden increases.
- 5 The time is now suitable to plant madder (*fuwwah*) if planted.
- 6 Much dew.
- 7
- 8 The ground is trenched.
- 9 Abundance of oranges (*burtuḳāl*, but this word also means snuff).
- 10 Much hoar-frost (*ṣaḳī'*) and intense cold.
- 11 Drinking of water at sleep is forbidden.
- 12 Beef is avoided.
- 13 The face of the earth becomes green.
- 14 The *ḳiyād* ³⁸ of white '*alas* (rye) ³⁹.
- 15 Rain is expected. Grafting of vines ⁴⁰.

³⁷ According to the Military Report on the Aden Protectorate (Simla 1915), *tartar* means mustard-seed.

³⁸ *Ḳiyād*, evidently employed here simply in the sense of harvest, was defined by my Aden correspondent as the season in which fruits and chick-peas ('*atar*) are planted, after the grains are harvested. A variant spelling is *ḳiyāz*, similar to the Class. Arabic *ḳaiḏ*, summer season. The peasants of the highland plain of the Yemen, according to E. Rossi, *L'Arabo parlato a Ṣan'ā'* (16), p. 151, have four seasons, *ḳiyād* raccolto del tardo inverno, *dithā'*, raccolto di primavera-estate, '*allām*, stagione delle piogge, *ṣurāb*, raccolto di autunno. These names resemble terms used in the pre-Islamic inscriptions. LANDBERG, Gloss. Dat., op. cit., gives *maḳīḏah* from the same root, meaning Spring. The seasons for *dhurah* in Tarīm are, *mūsīm* (*dhurah*) planted after the floods *ṣaiḥ*, planted at *Zabrah*, cropping in three months, and *shitā* planted at *Baldah*, cropping after six months.

³⁹ '*Alas* was said by my Aden source to mean wheat (*burr*, *ḥamḥ*), but a very white variety of it. Rossi, op. cit., renders it simply as grano. P. W. R. PETRIE & K. S. SEAL, *A Medical Survey of the Western Aden Protectorate 1939-40* (Colonial Office, Dec. 1943), Middle East No. 66, p. 106 is the authority for the rendering as rye. 'ABD AL-WĀSĪ' B. YAḤYĀ, *Tārīkh al-Yaman* (Cairo 1346), p. 283, gives another name *nusūl*, by which it is known in the Yemen.

⁴⁰ The Yemen has many types of vine, distinguished, like palmtrees in Ḥaḍramawt, Iraq, etc., by name. 'ABD AL-WĀSĪ', op. cit., p. 284 (cf. 1947 edition, p. 30) gives a list of these names, distinguishing 24 varieties of which 18 are grown in the vicinity of Ṣan'ā'. Some of these may be named after localities, such as *Tabūkī* from Tabūk in N. Arabia, *Shāmī* (perhaps from Syria or N. Arabia). Curiously enough many of these names are known to ḤAMDĀNĪ, *Ṣiḡat Dja'īrat al-'Arab*, op. cit., p. 196, including the variety still known in the Yemen as *Rūmī*, which I suppose must therefore be rendered as Greek. For a list see also MUḤAMMAD ḤASSAN, *Ḳalb al-Yaman*, op. cit., p. 83.

- 16 Planting of sour pomegranates (a small sour green type).
- 17 The grain harvest (*hiṣād*) begins in Tihāmah.
- 18 *Fattah* (flat bread chupattis shredded into pieces) with honey must be eaten.
- 19
- 20 Hot foods are eaten.
- 21 The inside of the earth becomes hot.
- 22 Trees are planted.
- 23 The first of *Rabī'*. The sun is in *Dalw* (Aquarius).
- 24 Sugar-cane cut ⁴¹.
- 25 Roses collected till *Nīsān* (April 14th).
- 26 Cutting out of clothes is praised.
- 27 Small palms transplanted.
- 28 Planting of figs ends.
- 29 Young vine-shoots (*gharīṣah*) transplanted.
- 30
- 31 Contracting of marriage is praised.

February

- 1
- 2 In Aden the cold increases greatly.
- 3 The eating of nuts (*djawz* ⁴²) and almonds (*lawz*) is praised.
- 4
- 5 Tamarind (*humr*) collected.
- 6 Birds court.
- 7 Cotton and melons (*baṭṭīkh*) are planted.
- 8 Camel-stallions on heat.
- 9 Milk and cream abundant.
- 10 Substances move in the body.
- 11 Vines are planted.
- 12 From now, fruit-bearing trees are planted.
- 13 Birth of Muḥammad.
- 14 The harvest (*kiyād*) of wheat (*burr*), harvested (*yuhṣad*) till the end of *Shubāṭ* (March 13th).
- 15 Sugar-cane planted.
- 16 Male goats (*tais*) and rams (*kabsh*) come on heat.
- 17 Sesame (*djuldjulān*) is sown in Tihāmah at the running springs (*ghail*).
- 18 Birth of His Majesty, the Imām of the Age, the Commander of the Faithful in *Rabī'* I, 1286 H. (1869-70 A. D.) at al-Shahārah, and acknowledged Caliph in 1322 H. (1904-5 A. D.) in the Mosque (*Djāmi'*) of Ṣan'ā' ⁴³.

⁴¹ According to 'ABD AL-WĀSĪ', op. cit., p. 284, brown sugar is manufactured in the Yemen where it is called 'Aṭawī. In Ṣan'ā' sweetmeats used at feasts and marriages, are manufactured.

⁴² Rossi, op. cit., gives this word the simple meaning of nuts, but properly it means walnuts, which according to Western Arabia and the Red Sea, op. cit., are grown in the Yemen.

⁴³ The notice refers to the late Imām Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn, murdered on the high road in 1948 along with a number of his close relatives.

- 19
- 20
- 21 Sowing of grain in al-Rabādī and Ḥubaish ⁴⁴.
- 22 The last of the blowing of the South Wind (*Azyab* ⁴⁵). *Al-Ḥūt* (Pisces).
- 23 Sexual desire (*bāh*) begins to be noticed.
- 24 Sugar-cane is planted.
- 25
- 26 Sap runs in the wood to the top of it.
- 27 Night and day are equal.
- 28 Cabbage (*lahānah* ⁴⁶), i. e. *kurunb* (an Egyptian word) is planted.

March

- 1 Grape-vines (*ʿinab*) are irrigated.
- 2 Day begins to grow longer.
- 3 End of tree-planting.
- 4 The wolf comes out, and lice (*barāghīth* ⁴⁷) stir.
- 5 Pruning (*taḳlīm*) of grape-vine-stocks.
- 6 Contracting of marriage is avoided.
- 7 Eating of roast meat (*ḥanīdh*) approved.
- 8 For eight days copulation is avoided.
- 9 The pollenating winds (*lawāḳīḥ*) blow, the heat appears, wild beasts and the goat (*māʿiz*) bear, and birds sing.
- 10
- 11 The first of the violent wind (*al-ḥusūm*), and the days of intense cold (*al-ʿadjūz*) ⁴⁸.
- 12 Roses and flowers planted.
- 13 Grapes are abundant in some districts.
- 14 *Adhār*. The opening of financial year 62 ⁴⁹.
- 15 Indian banana (*al-mawz al-Hindī*) planted.
- 16 Black cummin (*ḥabbah sawdāʾ* ⁵⁰) is sown in hot districts and taken after half a year. The days of violent wind (*al-ḥusūm*) come to an end.

⁴⁴ Al-Rabādī (perhaps Ribādī or Rubādī), is said to be the name of a group of villages.

⁴⁵ Rossi, op. cit., p. 244, gives "vento da sud, *Azyab* o 'Adanī". Mukallā dhow-men described it as a wind blowing westwards. It is found in ḤAMDĀNĪ, op. cit., p. 154 and ABŪ MAKHRAMAH, see O. LÖFGREN, *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter* (Uppsala 1936-50), p. 37. It seems to be known in Aethiopic.

⁴⁶ Cf. Rossi, op. cit., p. 164, cavolo.

⁴⁷ *Barghūth* is said by my Aden correspondent to have this sense in Taʿizz. In Class. Arabic it means gnats, etc.

⁴⁸ According to my Aden correspondent, the intensely cold days of *al-ʿAdjūz* come at the very end of the cool weather, and are so named because the old woman (*ʿadjūz*) and old man feel the cold then acutely. LANE, *Lexicon*, gives this period as coming under the star *al-Ṣarfah*.

⁴⁹ The opening of the Ottoman financial year 1362, corresponding to 11th *Rabīʿ* II, 1365 H.

⁵⁰ Also called *kuḥṭah* ('ABD AL-WĀSĪ', p. 286) a very well known condiment and medicament in Arabic literature. R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*,

- 17
18
19 Young locusts (*dabīb*) begin to appear.
20 Contrary tempestuous winds.
21 Grain is winnowed at Ibb and Djiblah and its district.
22
23
24 The sun in its height at the Zodiacal sign (*burdj*) *al-Hamal* (Aries), remaining in it a month.
25
26 The *khaṭāṭīf* (birds of prey) (called *sawaiyad*) appear ⁵¹.
27 Goat-meat (*djidā'*) eaten.
28 Red millet (*dhurah*) sown, and harvested after seven months.
29
30
31 Snakes open their eyes, and the pollenating winds (*lawāḳih*) blow.

April

- 1
2 Beginning of the fall of the rains in the East and South-East of the Yemen until August.
3
4 The light parts of the waters of the seas evaporate, and their waters thicken ⁵².
5
6 Sowing of grain in al-Suḥūl and Djiblah etc.
7 Turbulence of the sea.
8 Copulation is praised.
9 Times of bleeding and cupping.
10 Trees in leaf.
11 *Mashwī* (sheep stuffed with rice and eggs) eaten.
12 Contracting of marriage praised.
13 Presentation of respects to Kings approved.
14 Grain sown in the hot and temperate districts, and plucked after four months, and, in Tihāmah, "vigna sinensis" (*didjr*) etc., is plucked after 75 days.
15
16

I, 242, quotes the following relevant notice from the author IBN AL-BAIṬĀR (ob. 646 H. 1248 A. D.), "des grains noirs qui viennent du Yémen et dont on se sert pour guérir les maladies des yeux".

⁵¹ *Khaṭāṭīf* seems to be a plural of *khutṭāf*, a bird of prey, of the desert, according to LANE'S Lexicon.

⁵² The month of April has a very high humidity, on an average only two degrees below that of July; perhaps this is what the writer of the almanac intends.

- 17 Planting of the broad bean (*fūl*) is suitable in cold places, but it is unsuitable elsewhere; it is harvested after six months.
- 18
- 19 The beginning of coming down of the rains on the hill-slopes. Palm-trees are fertilised.
- 20
- 21 The insects of the ground appear ⁵³.
- 22 End of the ascendance of the sun.
- 23 *Ṣaiḡ*. The sun is in *Thawr* (Taurus).
- 24 The heavy rains on the hill-slopes begin, and the heat intensifies.
- 25
- 26 The summer (*Ṣaiḡ*) of Aden continues on till September.
- 27 The blowing of the North Winds (*Shimāl*).
- 28 Planting of *dhurah* begins in Ḥudjarīyah at the end of the month ⁵⁴.
- 29 Strawberry (*tūt*) and lemon drink used.
- 30 Winnowing.

May

- 1
- 2 The heat in Aden intensifies.
- 3 Birds bear chicks.
- 4
- 5 The South Wind (*Djanūb*) blows, and the wādis expand and over-flow.
- 6
- 7 Light clothing is worn.
- 8 Lemon drink is used.
- 9 Eating of salty things is avoided.
- 10
- 11 Eating of *fattah* with meat is found agreeable.
- 12 The blood stirs (i. e. sexual potency is said to increase).
- 13 Fruit bunches, and almonds become ripe.
- 14 Sowing of barley (*sha'ir*) in some of the country.
- 15
- 16
- 17 The *Kāwī* wind ⁵⁵ blows in Aden.
- 18 Eating the flesh of male goats (*tais*) is forbidden.
- 19

⁵³ In Dhala (Dāli') about this date, I noticed an insect with transparent wings which seemed to come out of a hole in the ground. On discovering this, our Awlaḡī soldiers began to eat the insect which they knew under the name of *shaḡawī* or *shaḡī*. Perhaps allusion to this is intended, or the statement may be general. For similar practices cf. DJĀḤIẒ, *Ḥayawān* (Cairo) VI, 398.

⁵⁴ This entry falls about the end of *Djumādā* I, and it is no doubt this Moslem month which the writer means.

⁵⁵ LANDBERG, op. cit., p. 2598, gives the sense of "contrarier" for *kāwī*. The Arabs say that this *Kāwī* wind helps to ripen the date-crop (*Kharīf*).

- 20 Sowing of *gharb* (giant millet, "sorghum vulgare"⁵⁶) and pennisetum (*dukhn*) in al-Ḥudjarīyah.
- 21 Copulation is avoided.
- 22
- 23
- 24 The first of the breezes (*bawāriḥ*⁵⁷). *Al-Djawzā'* (Gemini).
- 25
- 26 Contracting of marriage is avoided.
- 27
- 28
- 29 The *Ṣabā* wind stirs, and sea-voyaging is good.
- 30 The cool wind stops in Aden.
- 31 The Friday of *Radjab*⁵⁸ in Ṣan'ā' and the East (Mashriḳ).

June

- 1
- 2 Planting of pennisetum (*dukhn*) in Tihāmah and the hot districts.
- 3 The falling of the rains begins in the high ground, and the flowing of floods (*sail*) in Tihāmah⁵⁹.
- 4
- 5 The crops become green.

⁵⁶ Military Report, op. cit., gives *gharīb*, coarse red jowari. PETRIE, loc. laud., gives a variant, *ghorba*. In Wāḥidī territory *gharbah* was defined to me as a kind of *dhurah* resembling the *Ḥabashī* type. In Lahej according to the *Hadīyat al-Zaman* (see footnote no. 59, infra) the best kinds of *dhurah* (*dhourra*) are *Bukr*, *Baidā'*, *Ṣaif*, and *Shām*. It is also known there as *Hind*. *Bukr*, called *Haimar* in Dathīnah, is red, *Ṣaif* is white.

⁵⁷ In Ḥaḍramawt, *barāḥ* a breeze, this pl. is probably connected with it.

⁵⁸ The first Friday in *Radjab* is a feast-day. See MUḤAMMAD ḤASSAN, op. cit., p. 162, and supra. By the Mashriḳ, the eastern part of the Yemen is meant.

⁵⁹ The mountain rains cause floods which come down the wādī beds to the Tihāmah plains where bunds are ready to catch the water and lead it into the fields. A list of the names for the irrigation bunds and fields is given by AḤMAD FAḌL B. 'ALĪ MUḤSIN AL-'ABDALĪ, *Hadīyat al-Zaman* (Cairo 1351 H.), p. 32, which is worthy of note because these terms occur in placenames. "The bundled channels leading the water off the main wādī (*a'bār*, sing. '*ubar*') split off into lesser channels (*sawākī*), called *ashrudj*, singular *shardj*. Every *ḥakl*, (which is any land which is bundled [*tasawwam*] with a wall of earth to retain the water) is called a *jaladj* or *dahil*, and what is smaller than that is called a *djirbah*, while what is smaller than a *djirbah* is called a *fakkkhah*. A field at the upper part of the channel ('*ubar*'), or the wādī, is (*marda'*), and fields at the lower part of the channel or the wādī are called *mantā'*. Each *djirbah* or *dahil* has a name (of its own) by which it is distinguished from others." — N. B. the vowelings of *fakkkhah*, *marda'*, and *mantā'* is doubtful as the text is unvowelled and these words are not known to the lexicons. Another land measure is the *ḍamad* equivalent to the Ḥaḍramī *hidjdj*, the amount of land which a pair of oxen can plough in one day. Other terms of topographical interest in use in Ḥaḍramawt are *muṣfā*, a wide channel carrying water from a well to the crop *mi'dāh*, a kind of conduit from the well to the field of clay or stone, and *kadhīr* the clay mound between each *maṭīrah* or irrigation-bed. In Yemen the *maṭīrah* probably corresponds to the *libnah* ('ABD AL-WĀSĪ', op. cit., p. 289) which is 10 cubits (*dhirā'*) square.

- 6 Disease and plague are lifted by the permission of God.
- 7 The hot winds (*samā'im* ⁶⁰) commence, and the grapes turn black.
- 8
- 9 The West Wind (*Dabūr*) ⁶¹ blows.
- 10 Rice is planted.
- 11 Bodies become strong (or lusty) ⁶².
- 12 The ground becomes split ⁶³.
- 13 Diseases (*āhāt*) and bad smells are lifted.
- 14 Sowing of *gharb* ⁶⁴ in hot districts.
- 15 Pennisetum (bullrush millet, *dukhn*) planted in the mountains.
- 16 The heat intensifies to a peak in Aden.
- 17 The longest day in Ṣan'ā', 13 hours, 20 minutes.
- 18 The fall of the rain-period (*nuḡṭah* ⁶⁵) on Tuesday night ⁶⁶.
- 19 The *Kāwī* wind intensifies.
- 20 Entering the Bath is found agreeable.
- 21 The times for using acid (*ḥawāmiḍ*) (drinks or fruits?).
- 22 The rain-period (*nuḡṭah*) of Cancer (*Saraṭān*).
- 23 The period of the blowing of the hot wind (*samūm*) for 70 days.
Al-Saraṭān (Cancer).
- 24 Winnowing of wheat (*burr*) in Ibb from the 15th of June to the
11th July ⁶⁷.
- 25 Collection (*kiṭāf*) of honey ⁶⁸.

⁶⁰ LANDBERG, op. cit., *samūm*, vent brûlant.

⁶¹ The name *Dabūr* was known to ḤAMDĀNĪ, op. cit., p. 154. The following terms, used by seamen, were given me by a Mukallā dhow-master, *Dābir*, West (*dabbar*, to go westwards), *Mākhir*, East (*makhkhar*, to go east-wards).

⁶² The word is *kuwwah*, "strength", usually, "sexual powers".

⁶³ By the splitting of the ground, the muddy surface of the wādīs and their fields may be intended. This ground is run smooth by the floods, then dries in the heat; its surface cracks and peels. After this entry, in brackets, appears the word *al-taḥāriḡ* which I have not been able to have explained satisfactorily. Perhaps the senses given in the lexicons may apply, i. e. "the burning up of herbage by the heat".

⁶⁴ See footnote no. 54, supra.

⁶⁵ The term *nuḡṭah* (lit. "point"), is applied to rain which falls on a certain known day, and then ceases abruptly.

⁶⁶ This notice really relates to the 17th of June, because, according to Arab reckoning, the 18th of June would commence at 6 p. m. on the 17th of our June.

⁶⁷ The text says, "between the two *Zulms*", for which see table III, col. 2.

⁶⁸ For bees and honey, see H. SCOTT, *In the High Yemen*, London 1942, pp. 58-9, & W. H. INGRAMS, *Bee-Keeping in the Wadi Du'an* (Man). (London 1937.) 37, No. 33. The following notes are supplementary. Summer honey is called *Shawwah* or *Ṣaiḡi* in Daw'an (Du'an); it is said to be hot, the bees feeding on *sumur* (acacia) flowers. The autumn honey is called *Kharḡi* because it comes in *Kharḡ* (i. e. *Kharḡi*) at the star *Buṭain* (which would fall at the end of *Kharḡi* according to LANDBERG'S 'Amaḡin calendar, i. e. 7th-21st October); it is cool, the bees having fed on 'ilb-flowers (*Zizyphus* *Spina-Christi*). In Daw'an there are usually two honey-seasons (*wādḡibāt*) each year, but there are sometimes three seasons, one falling in the season *Rabī'*, besides *Kharḡ* and *Ṣaiḡ*. During *Rabī'* the bees feed on 'ilb, and the honey is called after the season, *Marba'i*, like the two other collections. It is interesting to find that PLINY SECUNDUS reports two types of incense, Carthiathum and Dathiathum, which

- 26 Evening of the blessed Night-Journey ⁶⁹.
 27 The waters sink into the earth, and the breeze (*hawā'*) lightens.
 28 Sowing of Arab wheat (*burr*, a small-eared Yemenite kind smaller than that found elsewhere), and barley.
 29 Sowing of *khashkhāsh* (poppies, usually pronounced *khashkhash*) ⁷⁰, and *mūmah* ⁷¹. It is plucked after five months.
 30 Close of the season of rain in the hill-slopes (probably the flat part at the foot of the mountains is meant).

July

- 1 The lengthening of the day comes to an end.
 2 The heat intensifies in the Yemen.
 3 Drinking of purgatives avoided, except of necessity.
 4
 5 Perfuming oneself with scents is found agreeable ⁷².
 6
 7 The hot winds (*samā'im*) blow for 51 days.
 8 Planting of bullrush millet (*dukhn*) in the hot and the temperate districts.
 9 *Kinib*-millet ⁷³ and *ṭuhuf* (*ṭahaṭ*, "myrica gale") are planted, and harvested after 70 days.
 10
 11 The last of the breezes (*bawāriḥ*).
 12
 13 The Night of Mid-*Sha'bān* (i. e. 14th *Sha'bān*) ⁷⁴.
 14
 15 Sowing of white '*alas* (a sort of wheat) ⁷⁵, *ḥilbah* (fenugreek, *Trigonella Foenumgraecum*) ⁷⁶, barley, and lentils ('*adas*'), and plucked after three months.

would correspond to *Kharfī* or *Kharīfī*, and to a word *Dithā'i*, from the season *Dithā* for which see footnote no. 38, supra. The text with the Ḥimyarite equivalents may be consulted in C. CONTI ROSSINI, *Chrestomathia Arabica Meridionalis*, Roma (1931), p. 22. Al-Baḥr al-Zakḥḥār (Cairo 1949) III, 408 gives the Yemenite equivalents *Rabī'i* and *Ṣaifī*.

⁶⁹ Koran, *Sūrah*, XVII.

⁷⁰ Rossi, op. cit., p. 168, *khiṣkhāsh*, semi di papavero, sedativi.

⁷¹ *Mūmah*, the cotton seed (*ḥazrah kuṭnah*), made into medicaments placed on boils to bring out the solidified pus.

⁷² Yemenites are greatly addicted to perfumes. One perfumes one's clothes by sitting over a censer of burning frankincense as in ancient Baghdad. They often sprinkle perfumes over departing guests. There are many other such practices.

⁷³ For *kinib*, see C. v. LANDBERG, *Arabica V* (Leiden 1898), p. 213; Western Arabia, op. cit., p. 595. *Ṭuhuf* is known to HAMDĀNĪ, op. cit., p. 199. See LÖFGREN, *Arabische Texte*, op. cit., glossary.

⁷⁴ A Moslem feast; it was also the date of the pilgrimage to the tomb of the Prophet Hūd from ancient times.

⁷⁵ See footnote no. 39, supra. See also LANDBERG, *Gloss. Daṭ.*, op. cit.

⁷⁶ PETRIE & SEAL, op. cit., p. 109. The seeds are ground and water is added to the powder. This water is then poured off, and the remaining paste beaten with fresh water. It froths, thickens, and rises; at this stage various condiments, vegetables, or even fish are added.

- 16
- 17 Dates collected.
- 18
- 19 Rise of the Yemenite Sirius (*al-Shi'rā al-Yamānī*).
- 20 Locusts die.
- 21 Male goat meat (*tais*) is harmful at mid-day.
- 22
- 23
- 24 The first of *Kharīf* of the Yemen. The sun in *Asad* (Leo).
- 25 Planting of lucerne (*ḡaḍab*) is not suitable during the whole of the season of *Kharīf* only; rain and cold are harmful to it.
- 26
- 27
- 28 The night begins to increase.
- 29 Care must be taken not to overload the stomach.
- 30 One bathes in cold water.
- 31 The first of the seven days of *al-Bāḥūr* ⁷⁷.

August

- 1
- 2 The lice (*barghūth*) go ⁷⁸.
- 3 Cutting out of clothes is praised.
- 4 Entering the Bath is found agreeable.
- 5 The rain-flood (*sail*) is expected in Tihāmah.
- 6 Affections of the eye (*ramād*) increase in the heat.
- 7 Carrots (*djazar*) and water-melon (*baṭṭīkh*) planted.
- 8 Copulation is forbidden on account of the intense heat.
- 9 Wheat (*burr*) reddens.
- 10 The waters sink (into the earth).
- 11 Grapes and figs become sweet.
- 12
- 13 All fruits ripen.
- 14 The first of the Bear Constellation (*Banāt Na'sh*) appears.
- 15 Plucking of fruits begins.
- 16 Planting of *gharb* (giant millet, "sorghum vulgare") in part of Tihāmah.
- 17 Planting of *dhurah* in Zabīd and Rima'.
- 18 The latter part of the night becomes cold.
- 19 The rain-floods (*sail*) irrigate Tihāmah.
- 20 The eating of fruits is agreeable.
- 21 Milk is scanty in the udder.
- 22 Contrary winds.
- 23 The Blessed *Lailat al-Ḳadar* ⁷⁹. *Al-Sunbulah* (Virgo).

⁷⁷ *Al-Bāḥūr* is the name applied to the hottest days of July (Class. Arabic).

⁷⁸ See footnote no. 47, supra.

⁷⁹ The Night of Power, Koran, Sūrah, XCVII.

- 24 Leaves of the trees change.
- 25 Quinces (*saḡardjal*) and pomegranates (*rummān*) abound.
- 26 Contracting of marriage praised.
- 27 Melons (*ḡabḡab*, a large green melon with pink flesh), garlic (*thūm*), and onions (*baṡal*) planted.
- 28 Curdled milk (*al-laban al-rāyib al-ḡaḡīn*) is employed (for its cooling properties).
- 29 *Fidjl* (radish, "Raphanus sativus") (i. e. the Yemenite *baḡal*) is planted.
- 30
- 31 Cessation of the rains in the mountains.

September

- 1 The second (star) of the Bear Constellation.
- 2 The rain-floods (*sail*) cease in Tihāmah.
- 3 The third (star) of the Bear Constellation.
- 4 Planting of *bīnī* and *ḡidjnah* in Tihāmah, red and white *dhurah* (*al-thālithī*)⁸⁰.
- 5
- 6
- 7 The heat abates, and fish are born.
- 8
- 9
- 10 Ripe dates (*ruṡab*) and grapes abound.
- 11 The fourth (star) of the Bear Constellation.
- 12 The *Kāwī* (wind) lightens in Aden.
- 13
- 14
- 15 Fruit-trees planted in some of the sunny districts.
- 16 Time of planting the vine and pruning it.
- 17 Cucumbers (*ḡhiyār*) are collected in the provinces (*nāḡiyah*⁸¹) and administrative district of Ta'izz.
- 18 Sour pomegranates, figs, and the prickly pear (*al-balas al-Turkī*, or *al-shawḡī*)⁸² are planted.
- 19
- 20 Grapes are plucked. The sap rises to the top of the trees.
- 21 Green grain (*dḡaḡīsh al-ḡubūb*) in the *liwā'* (a larger administrative district than the *nāḡiyah*) of Ta'izz.

⁸⁰ *Bīnī* and *ḡidjnah* must, from the text, be respectively, species of red and white *dhurah*. They also seem to be called *al-Thālithī* which my Aden informant avers, refers to the star, by name *al-Thālith* at which these grains are planted, i. e., the third (*thālith*) star of the Bear Constellation.

⁸¹ For administrative units of the Yemen see NELLO LAMBARDI, *Divisioni amministrative del Yemen. Con notizie economiche e demografiche* (Oriente Moderno). (Roma 1947), 27, pp. 142-62.

⁸² ROSSI, op. cit., p. 164, *balas Turkī*, fico d'India, the prickly pear, so called in Ta'izz, in ḡadramawt, *tīn barshūm*.

- 22 The winds blow.
- 23 The crows come to the fields. *Al-Mīzān* (Libra).
- 24 The fifth (star) of the Bear Constellation.
- 25 Planting of *al-Khāmīsī*⁸³ in Tihāmah, grain.
- 26 Quinces and pomegranates come to an end.
- 27
- 28 Grain-harvest in the districts of the Mashriḳ (i. e. Eastern Yemen).
- 29 The end of the *Kāwī* wind in Aden.
- 30 The heat in Aden ends.

October

- 1
- 2 Sixth (star) of the Bear Constellation.
- 3 Planting of *Sābi'ī*⁸⁴ in Tihāmah, grain and "vigna sinensis" (*didjr*).
- 4
- 5 Chick-peas (*ḥumuṣ*)⁸⁵ planted along with *dhurah* (*ṣawmī*)⁸⁶ and plucked after three months.
- 6 Aden winter, from October till March.
- 7 Abundance of lemons (*līmūn*).
- 8 The harvest (*ḥiyād*)⁸⁷ of broad beans (*fūl*) and curcuma (*'uṣfur*, syn. *kurkum*) in the Mashriḳ.
- 9 The harvest (*ḥiyād*) of barley (*sha'ir*) in al-Djanadiyah and the surrounding districts.
- 10 Lemon drink is made.
- 11 Moist foods are employed.
- 12 Drinking of water at night is disapproved.
- 13 Eating of *tharīd* (*fattah*)⁸⁸ with meat is found agreeable.
- 14 The *Ṣabā* wind rises⁸⁹.

⁸³ An allusion to the grain planted at the fifth star of the Great Bear constellation. E. GLASER, Sternkunde, op. cit., says that *Khāmīs*, *Sādis*, and *Sābi'*, are the chief stars of the Bear. Cf. table II, col. 3.

⁸⁴ Grain planted at the seventh star of the Bear.

⁸⁵ Another term for *ḥumuṣ* is *ṣunburah* or *ṣumburah*.

⁸⁶ According to the Military Report, supra, *ṣawmī* is red *jowari* (millet), better than *gharīb* (see footnote no. 56, supra).

⁸⁷ For *ḥiyād*, see footnote no. 38, supra.

⁸⁸ *fattah*, flat chupatti bread shredded into pieces and moistened; here it is made into a dish known as *tharīd*, a dish which the Prophet greatly liked.

⁸⁹ The *Ṣabā* wind according to ḤAMDĀNĪ is also known as *al-Ḳābūl* (op. cit., p. 154), and it blows in the reverse direction from the *Dabūr* (see footnote no. 61, supra). According to the Mukallā dhow-master, the main winds are *Azyab* which blows to the west, *Shamāl* which blows from the land to the sea and takes one to India (known in the Wāḥidī area as *al-Ḳaws*), *al-Barrī* which takes you from the land to sea, *al-Rudūd* (or *al-Hādjah*, or *al-Hāyah* in local pronunciation) which carries you to the coast. A calm is *al-Hawāl* or *al-Shawāl*. Daw'anīs gave me the following names for winds in their Wādī, *al-'Ilyā* (in *Ṣaiḥ*) a wind blowing inland from the direction of the sea, *al-Shimāl* (in *Shitā*) a wind from the North, *al-Sharḳī* a wind from the East, *al-Ḳibllī* a wind from the West; they knew also *al-Habbānī* (lit. from Habbān) blowing from

- 15 In al-Ḥudjarīyah the green ears (of *dhurah*, *djahīsh*) begin.
 16
 17 The movement of copulation abates.
 18
 19
 20 The harvest (*hiṣād*) of grains in part of al-Ḥudjarīyah.
 21 Looking at the clouds is praised.
 22 The drinking of soft drinks (*al-muraṭṭabāt*, such as pomegranate, almond, *tūt* [strawberry]⁹⁰ lemons and limes) is found agreeable.
 23 The first of *Shitā*. The sun in 'Aḳrab (Scorpio).
 24 Blood-letting (*ḥadjāmah*) and bleeding (*ṭaṣd*) disapproved.
 25 The waters sink (into the earth), and the sea is disturbed.
 26 The *Azyab* wind⁹¹ blows from the N. E. to the S. W.
 27
 28
 29 Planting of wheat (*burr*) in the Ta'izz district (al-Ta'izzīyah) where there are perennial streams (*ghail*) until mid-*Tishrīn* II (November 28th).
 30
 31 When wood is cut, it does not get wormed⁹².

November

- 1 Presentation of respects to Kings approved.
 2 The harvest (*hiṣād*) of grains, *gharb* (giant millet, "sorghum vulgare"), begins in al-Ḥudjarīyah.
 3 The cool breeze (*hawā*') begins.
 4
 5 Mosquitos (*nāmis*) and gnats (*ba'ūd*) abound.
 6 The cold at the latter part of the night is harmful.
 7 Violets (*binafsaḍj*) planted.
 8 The contracting of marriage is found agreeable.

the South-West at the time of floods (*sail*). I have little doubt but that the names given by ḤAMDĀNĪ, in his section on winds, might be discovered to be still in use.

⁹⁰ The *tūt* is probably the strawberry, though lexicons give mulberry. My Aden source says that it is made into a drink in the Yemen which does the blood good and tempers the heat. Almonds are ground and made into a sort of drink but I do not consider it very palatable.

⁹¹ For *Azyab*, see footnotes nos. 45 and 89, *supra*. According to another source this wind lies between the *Shamāl* and *Dabūr* winds. The opposing wind to the *Shamāl* is the *Djanūb*, blowing from the Yemen.

⁹² In Daw'an, *'ilb* is cut in winter and seasoned for one year. Then nothing will eat it. If it is cut in *Kharīf* the white wood will be eaten by the white ant, but not the red parts. IBN AL-MUDJĀWIR, *Tārīkh al-Mustabṣir*, ed. O. LÖFGREN (Leiden 1951), p. 81, says that wood cut at the period known as *Layālī al-Bīd*, or during the waning of the moon will get wormed. At 'Azzān an insect vaguely resembling a bee and called *khandarūr* flew into our room and the Arabs said that it eats wood; perhaps it is *Vespa orientalis*, see H. SCOTT, In the High Yemen, *op. cit.*, p. 66.

- 9 The eating of rice of *al-zurbiyān* (a dish containing the ingredients, meat, ghee (*saman*), saffron, cardamom (*hail*), cloves (*ḵurunḵul*), an Indian or perhaps even Persian dish) is found agreeable.
- 10 The contracting of marriage is disapproved.
- 11 Wool is worn.
- 12 Kites (*ḥid'ah*), vultures (*rakham*)⁹³, and (the birds of prey called) *sawaiyad*, go to the low-lying land (*ghawr*, which is also a name applied to the western part of Tihāmah).
- 13 Ants hide themselves in the hollow of the earth.
- 14 In Ibb; "The bull (*thawr*) does not enter in *al-Thawr* (the star)⁹⁴."
- 15 The barley harvest (*ḥiṣād al-sha'ir*), lasting half a month in the mountains.
- 16
- 17 The South winds (*riyāḥ al-djanūb*) blow.
- 18 Insects hide themselves.
- 19 Moistness of the atmosphere commences.
- 20 The sea is disturbed.
- 21 Mists (*ghaim*) are frequent.
- 22 In al-Ḥudjarīyah the harvest (*ṣurāb*, Rossi, raccolto di autunno) of *dhurah* begins. When wood is cut it does not worm.
- 23 *Al-Kaws* (Sagittarius).
- 24-30th No notices as they fall in the next Moslem year.

December

- 1-4 Notices also lacking.
- 5 Drinking of cold water at night is forbidden.
- 6 Toasted and dry foods (*ḵawālī* [sing. *ḵalīyah*] *wa-nawāshif*) are eaten (by toasted foods locusts or maize-cobs [*hind*] parched in girdle pans or ovens [*afrān*], or green ears [*djahīsh*] etc. are meant, and by dry foods, almonds, broad beans [*fūl*] etc.).
- 7 Harvest (*ḵiyād*) of wheat (*burr*)⁹⁵ after the *dhurah*.
- 8 Flies and mosquitos (*nāmis*) begin to die.
- 9 The sniffing of scents is praised.
- 10 The cold intensifies in Aden.
- 11 Mid-day (*ṣuḥr*) reaches 6 hours, 22 minutes.
- 12 The waves of the sea become long.
- 13 *Tāsū'ā'*-day (9th *Muḥarram*).
- 14 *'Āshūrā'*-day (10th *Muḥarram*); it is customary to fast it⁹⁶.

⁹³ Vulture (*rakham*), but this dictionary rendering may not be exactly what one would call a vulture in English.

⁹⁴ "The bull does not enter in *Thawr*", is a widely used and ancient cliché, explained to me as meaning that beasts do not go out to the fields at this star.

⁹⁵ According to 'ABD AL-WĀSĪ', loc. laud., the best variety of wheat grown in the vicinity of Ṣan'ā', is a whitish-red type called *al-Burr al-Bawnī*, deriving its name from the plain of al-Bawn, about six miles N. of Ṣan'ā'. Another type is called *al-Samrā'*, said to be reddish-black, and is grown in *Shu'ūb* and *al-Sāfiyah* near Ṣan'ā'.

⁹⁶ The 9th and 10th of *Muḥarram* are important as feast days and fast days, the latter being traditionally the date of the death of the Prophet's grandson Ḥusain

15

16 Grain (*la'ām*) is planted in part of Tihāmah.

17 Ants hide themselves in the belly of the earth.

18 The eating of fowl-flesh is disapproved ⁹⁷.

19 Steam comes out of mouths.

20 The eating of pigeon-flesh is agreeable.

21 The eating of fish is disapproved.

22 *'Īd Ḥannūkah* with the Jews.23 *Al-Djady* (Capricorn).

24

25 Tree-leaves fall.

26 In Ṣan'ā', the shortest day, 11 hours, 20 minutes.

27

28

29

30 Eating of beef and oranges (*turundj*) forbidden.31 Blood-letting (*hadjāmah*) is forbidden ⁹⁸.

3. Acknowledgements

I am indebted to Mr. MUḤAMMAD LUQMAN of Aden for assistance in the difficult task of interpreting the Almanac which I had unfortunately little time to study with informants while in Aden. Where he was unable to offer a reliable explanation he sent my queries to Aden and obtained replies from scholars there; these anonymous answers have been referred to as "my Aden correspondent". I am indebted to Professor SIDNEY SMITH for drawing my attention to an article in the *Jl. of Hellenic Studies*, and for notes made from his lectures on pre-Islamic South Arabia, and to Professor WITTEK for information on the Ottoman financial year.

at Kerbela, and of course, a particularly significant date to the Zaidī (Shī'ah) rulers of the Yemen. For notes on customs observed in S. Arabia on these dates, see C. V. LANDBERG, *Etudes sur les Dialectes de l'Arabie Méridionale*, *Daṭīnah* (Leiden 1909-13), p. 1547, and *Gloss. Daṭ.*, op. cit., p. 2296.

⁹⁷ About this season in the Wāḥidī Sultanate I was unable to obtain fowls or eggs. The Arabs said the eggs were being set; this may perhaps be the underlying reason for the entry here.

⁹⁸ Very little has been written about agriculture in the Aden Protectorates. Apart from pre-1939 material, there might be mentioned, B. J. HARTLEY, *Dry Farming Methods in the Aden Protectorate* (Middle East Supply Centre, Agricultural Report no. 1). (Cairo 1944), pp. 37-42, ANON, *Farmers in Arabia* (Sport & Country). (London 1943, July 23), p. 50-1 (ill.), and the annual reports on agriculture of the Aden Government. A number of reports on specific aspects of agriculture have been made to the Colonial Office. Some are listed in DOREEN INGRAMS, *Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate* (Asmara 1949), which has a section on agriculture (pp. 109-124).

IV. Bibliography

- (1). CERULLI E., Le stazioni lunari nelle nozioni astronomiche dei Somali e dei Danākīl (Rivista degli Studi Orientali). Roma 1929-30. 12. pp. 71-8.
- (2). — — Nuovi appunti sulle nozioni astronomiche dei Somali (Rivista d. Stud. Or.). Roma 1931-2. 13. pp. 76-8.
- (3). CONTI ROSSINI C., Sul calendario astrologico degli Habab (Rassegna di Studi Etiopici). Roma 1946. 6. pp. 83-92.
- (4). FERRAND G., Introduction à l'Astronomie nautique arabe. Paris 1928.
- (5). GLASER E., Die Sternkunde der süd-arabischen Kabylen (Sitzber. d. mathem.-natw. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss.). Wien 1885. Bd. 91, Abt. 2. pp. 89-99.
- (6). HOMMEL F., Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen (Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft). Leipzig 1891. 45. pp. 592-619.
- (7). LANDBERG C. VON, Glossaire Dāḡinois. Leiden 1920-42. II. pp. 1092 seq. & 1449 (Contains additional bibliography).
- (8). — — Etudes sur les Dialectes de l'Arabie Méridionale I, Ḥaḡramoūt. Leiden 1901. p. 585.
- (9). LETHIELLEUX J., Au Fezzan — le Calendrier agricole (IBLA). Tunis 1948. 11. p. 73.
- (10). LITTMANN ENNO, Sternensagen und Astrologisches aus Nordabessinien (Archiv für Religionswissenschaft). Leipzig 1908. 11. pp. 298-319.
- (11). AL-MA'LŪF, AMĪN FAHD, An Astronomical Glossary (English-Arabic). Cairo 1935. (Not available to me.)
- (12). MUḤAMMAD ḤAIDARAH, *Taḡwīm Tawālī' al-Yaman li-Sanat 1365* (i. e. 5th Dec. 1945). Aden, Fatāt al-Gazīrah Press. (The Almanac used in this article.)
- (13). MUSIL ALOIS, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins. New York 1928. p. 7 seq.
- (14). Naval Intelligence Division. Geographical Handbooks. Western Arabia and the Red Sea, B. R. 527 (Restricted). London 1946. Appendix E., The Arab Countryman's Division of the Year into Seasons, and his Weatherlore. p. 605 seq.
- (15). OWEN T. R. H., Notes on an Arab Stellar Calendar (Sudan Notes and Records). Khartum 1933. 16. pp. 67-71.
- (16). ROSSI ETTORE, L'Arabo parlato a Ṣan'ā'. Roma 1939. pp. 150-1.
- (17). RYCKMANS G., Rites et Croyances pré-islamiques en Arabie méridionale (Le Muséon). Louvain 1942. 55. p. 175.
- (18). SACHAU C. E., The Chronology of Ancient Nations. London 1879, ch. XXI. (AL-BĪRŪNĪ's *Athār al-Bāḡiyah*.)
- (19). SNOUCK HURGRONJE C., Sa'd el-Suwēnī, ein seltsamer Walī. Zeitschrift für Assyriologie. Strassburg 1911. 26. pp. 221-39.
- (20). WEINSTOCK S., Lunar Mansions and Early Calendars (Jl. of Hellenic Studies). London 1949. 69. pp. 48-69. (Contains Arabian material.)
- (21). WRIGHT R. RAMSAY, The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology of Al-Bīrūnī. London 1934.
- (22). M. B. S. Dictons sur la saison d'été (IBLA). Tunis 1952. 15. pp. 300-302.
- (23). NILSSON MARTIN P., Primitive Time-Reckoning. Lund 1920. p. 251.
- (24). RENAUD H. P. J., Le Calendrier d'Ibn al-Bannā' de Marrakesh. Paris 1948.
- (25). SBATH P., Le livre de temps (857 H.) (Bull. de l'Inst. d'Egypte). Cairo 1932-3. 15. pp. 235-57.
- (26). TRESSE R., Usages saisonniers et dictons sur le temps dans la région de Damas (Revue des Etudes Islamiques) 1937.

Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung (Nordost-Neuguinea)

Von ANDREAS GERSTNER S. V. D., Neuguinea

Inhalt :

Einleitung

- I. Die Krankheiten werden verursacht
 - 1. durch Krankheitszauber
 - 2. durch Todeszauber
 - 3. durch Meuchelmord-Todeszauber
 - 4. durch die Naturgeister
 - a) Was die Naturgeister sind
 - b) Wie die Naturgeister krank machen
 - c) Wie die Geisterfrau Menschen unfähig macht
 - 5. durch die Vorfahren
 - 6. durch Tabuverletzung
 - II. Die Erkennung der Krankheitsursache
 - 1. Die Erkenntnis durch Träume
 - 2. Die Erkenntnis durch Nachforschung
 - 3. Die Erkenntnis durch Befragung
 - III. Die Heilung der Krankheiten
 - 1. deren Ursache der Krankheitszauber ist
 - 2. deren Ursache der Todeszauber ist
 - 3. deren Ursache die Naturgeister sind
 - 5. deren Ursache Tabuverletzung ist
- Schlußgedanken

Einleitung

In den nachfolgenden Ausführungen sollen die ethnographischen Materialien, die im Laufe mehrerer Jahre von mir an Ort und Stelle gesammelt wurden, den Ethnologen und Religionsforschern zeigen, welche glaubensmäßige Einstellung die Eingebornen im Wewäk-Boikin-Gebiet (Nordost-Neuguinea) zu den Krankheiten und deren Heilung haben. Für die Lokalisierung der hier genannten Dörfer und für die Schreibweise der einheimischen Wörter

seien die interessierten Leser auf meine früheren Aufsätze aus diesem gleichen geographischen Raum verwiesen ¹.

Nach der Ansicht unserer Leute, wie nach der der meisten Naturvölker, sterben nur die ganz kleinen Kinder und die ganz alten Personen eines natürlichen Todes, die Alten, weil ihre Lebenszeit abgelaufen ist, die Kinder, weil sie noch zu schwach fürs Leben sind. Und selbst in solchen Fällen ist man noch nicht ganz sicher. Alle anderen Personen sterben eines „unnatürlichen“ Todes, d. h. nicht aus natürlichen Ursachen (Unfall, Krankheit, Krieg, Fremd- und Selbstmord usw.), sondern weil sie durch schwarze Magie verzaubert wurden oder weil sie die Ahnen beleidigt, die Stammessitte verletzt, die vorgeschriebenen Tabus nicht gehalten haben, und aus ähnlichen Gründen ².

Zwar werden kleinere und schnell vorübergehende Unpäßlichkeiten in der Regel noch nicht unmittelbar mit diesen Ursachen in Zusammenhang gebracht, aber sobald jemand von einer schwereren Krankheit befallen wird, ist allen Dorfgenossen das eine klar und selbstverständlich: dafür können keine rein natürlichen Ursachen in Frage kommen. Der genannten Ursachen gibt es freilich mehrere und unter sich verschiedene. Schauen wir einmal nach, wie unsere Leute sich das denken.

I. Die Krankheiten werden verursacht

1. Durch Krankheitszauber

Der Krankheitszauber gehört zum allgemeinen Schadenzauber (*kombo*), zur sog. „schwarzen Magie“, und zwar als ihr wichtigster Bestandteil ³. Zwar richtet sich diese mildere Form der „schwarzen Magie“ nicht immer gegen

¹ ANDREAS GERSTNER, Die Handflügler im Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute Neuguineas (Anthropos 46. 1951. pp. 418-430. Abkürzung für die Zitation im vorliegenden Artikel: GERSTNER. I.); Jagdgebräuche der Wewäk-Boikin-Leute in Nordost-Neuguinea (Anthropos 47. 1952. pp. 177-192. Abkürzung: GERSTNER. II.); Der Geisterglaube im Wewäk-Boikin-Gebiet Nordost-Neuguineas (Anthropos 47. 1952. pp. 795-821. Abkürzung: GERSTNER. III.); Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute, Nordost-Neuguinea (Anthropos 48. 1953. pp. 413-457, 795-808. Mit Karte. Abkürzung: GERSTNER. IV.).

² So sagte beispielsweise, die diesbezüglichen Ansichten der Papuaner zusammenfassend und ganz mit Recht verallgemeinernd, unlängst in einer Rede am Australischen Radio Mr. S. G. MIDDLETON, der sich dabei auf seine persönlichen Erfahrungen berief, die er 1931 in Papua als „Patrol Officer in charge of the Mondo Police Post in the Owen Stanley Ranges“ sammeln konnte: „The average Papuan seldom accepts that a person has died of natural causes“ (Pacific Islands Monthly 23. 1952/53. No. 8. p. 68).

³ Im Pidgin-Englisch heißt der Schaden-, Krankheits- und speziell auch der Todeszauber: *poisin*. Man darf aber diesem Ausdruck nicht etwa entnehmen wollen, bei den Zaubereien dieser Art würden wirkliche Gifte (z. B. Schlangengifte) eine entscheidende oder auch nur bedeutende Rolle spielen. In seltenen Ausnahmefällen mag das zutreffen, aber es ist keineswegs die Regel. *poisin*-machen ist wohl allen Stämmen Nordost-Neuguineas in der einen oder anderen Form bekannt. Aus dem Maprik-Ulupubistrikt (cf. GERSTNER. IV, wie Anm. 1, p. 424. Anm. 7) beispielsweise, der unserem Gebiet landeinwärts benachbart ist, meldet THOMSON: „Poison (= *poisin*), made within the House Tamberan, was to cause the death of someone or to extort valuables

Leben und Gesundheit des Mitmenschen, sondern bisweilen auch einfach nur gegen Hab und Gut, gegen Gartenfrüchte und Fischfang, gegen Fruchtbäume, Jagdgründe usw., aber in den weitaus meisten Fällen handelt es sich um einen zauberischen Anschlag auf die Gesundheit des Mitmenschen. Spricht man vom Schadenzauber allgemein, dann sagen unsere Leute: *kombo go duo*, „der Mann kann Zauber (Schadenzauber) machen“, oder auch: „der Mann kann Gegenzauber machen“. Ein anderer Ausdruck ist: *kombo woso*, „Zauber machen“. In Krankheitsfällen heißt es: *duo nawa kombo wia*, „der Mann ist durch Zauber krank“. Die erste Frage ist dann immer: *hanande kombo*, „wessen Zauber hast du?“ (d. h. „wer hat dich durch Zauber krank gemacht?“)

Der allgemeine Schadenzauber (*kombo*) kann zwar auch kleine Kinder und ältere Leute krank machen, ja sogar töten, aber gewöhnlich verliert er doch seine Wirksamkeit bei jungen und lebensstarken Personen.

Die Gründe, weshalb Schadenzauber gemacht wird, können recht verschiedener Natur sein, z. B. Diebstahl von Lebensmitteln (Yams, Taro, Sago, Kokosnüsse usw.) oder Streit mit Familien- und Dorfgenossen oder außer-eheliche Sexualverbindungen usw.

Ein Schadenzauber kann in sehr vielen Fällen durch Gegenzauber unschädlich gemacht werden. Zauber und Gegenzauber gehen meistens von einer lebenden menschlichen Person aus, seltener von den Naturgeistern und Ahnen. Man nennt die handelnden Personen: Zauberer und Gegenzauberer. Sie können im eigenen und fremden Auftrag handeln. Beide stehen in einer gewissen geheimnisvollen Wechselbeziehung zueinander, weil der Gegenzauberer nur dann Erfolg hat, wenn er mit dem Zauberer den gleichen „Wind“⁴ besitzt. Findet demnach ein Geschädigter bei dem einen Gegenzauberer keine Hilfe, wird er bei anderen versuchen, ob sie mehr Wissen und Können haben, bzw. ob deren Zaubermittel und Praktiken wirksamer sind. Hat der Gegenzauberer eine Krankheit von einem Menschen entfernt, sagt man von ihm: *kombo huru* oder *kombo njangere*, „er hält den Zauber fest“ (d. h. er entfernt den Zauber). Grundsätzlich und praktisch können die Zauberer und

from some person, since the 'dirt' could be bought by the person against whom the poison was made" (R. THOMSON, The Maprik Area Education Centre. South Pacific 6. 1952. p. 483, note 2).

⁴ Was die Eingebornen unter diesem Ausdruck „Wind“ genau verstehen, ist schwer zu sagen. Die Vorstellung von „Wind“ (auch: „Hauch, Wort“) mag sich aus der Praxis herleiten, daß bei Zaubereien die Ahnengeister, Naturgeister und Zaubermittel vielfach direkt „angesprochen“, die Zaubermittel auch oft „angeblasen“ werden. Inhaltlich ist der Sinn des Ausdrucks klar: der Gegenzauberer muß wenigstens die gleiche Zauber- kraft besitzen bzw. zur Verfügung haben wie der Zauberer, oder mit andern Worten: der Gegenzauber muß mit dem vorhergegangenen Zauber harmonisieren, muß zu ihm passen, um wirksam sein zu können. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Einzelheit, daß der Gegenzauberer hier in unserem Gebiet nicht unbedingt „stärker“ sein muß als der Zauberer, sondern nur „vom gleichen Wind“. Die Überlegenheit des Gegenzauberers ist nach der Ansicht anderer Neuguinea-Stämme eine Vorbedingung für seinen Erfolg. Mrs. BOOTH faßt ihre diesbezüglichen Erfahrungen mit ihren schwarzen Boys auf den Goldfeldern von Wau (Neuguinea) in den Satz zusammen: „Only a greater magic could defeat the supposed magic“ (DORIS R. BOOTH, Mountains, Gold and Cannibals. London 1929. p. 151).

Gegenzauberer ebensogut Frauen wie Männer sein, doch sind in unserem Gebiet die männlichen weit in der Überzahl.

Wissen und Fähigkeit, einen erfolgreichen Schadenzauber und Gegenzauber machen zu können, vererbt sich vom Vater auf den Sohn, allerdings nicht einfach automatisch, sondern durch eine bewußte Erziehung und Unterweisung durch den Vater⁵. Der Zauberer und sein Gegenspieler können auch ihr zauberisches Können und Wissen um einen teuren Preis an gute Freunde verkaufen.

Zu den Zaubermitteln, die beim Schaden- und speziell beim Krankheitszauber in Anwendung kommen, gehört vor allem der Ingwer (Ginger), von dem es hier verschiedene Arten gibt⁶. Auch die Anwendung des Ingwers ist fallweise verschieden, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen.

1. Der Zauberer bläst auf ein Stückchen Ingwer. Dabei ruft er die Namen der Geister *Njangu* und *Njawari*, die Namen der Geisterflöten *Hororuwe* und *Horefau* und die Namen der Geister-Kasuar *Farexeha* und *Haiwanga* an⁷. Alsdann sagt er zu diesen herbeigerufenen Geistern, Flöten und Kasuaren: „Reißt dem Paulus die Leber aus dem Leibe, denn Paulus ist jetzt Fleisch für euch!“ Er steckt das Ingwerstückchen in einen dünnen Bambus, verschließt den Bambus und legt ihn ans Feuer. Langsam wird der Bambus stärker und stärker erhitzt, wobei die obengenannten Geister, Flöten und Kasuar abermals angerufen werden und die Aufforderung des Zaubersers zu

⁵ Ein konkretes Beispiel dafür ist Yauiga, der von seinem Vater zu einem tüchtigen und gesuchten Zauberer gemacht wurde. Ich habe diesen merkwürdig „modernen“ Mann und Kulturrevolutionär Yauiga, der Weihnachten 1952 den katholischen Glauben angenommen hat, in meinen früheren Aufsätzen schon öfters genannt, besonders in GERSTNER. III, wie Anm. 1, p. 799 f. Man beachte den imposanten Charakterkopf dieser „Führerpersönlichkeit“ in der Abb. a (Tafel). Yauiga stammt aus dem Inlanddorfe Borombe. Im letzten Weltkrieg hat er als Polizeisoldat der Alliierten die linke Hand und das linke Auge verloren. Der handlose linke Arm ist an dem sonst muskulösen Körper infolge der Verwundung verkrüppelt (anormal dünn geworden). Die leere linke Augenhöhle hat er durch eine feingeschliffene Muschelschale, die er sich an einer dünnen Schnur um den Kopf hängt, zugedeckt. Auffällig ist auch die sehr starke Körperbehaarung. Den üppigen Bart trägt er, weil es so in alten Zeiten bei allen „großen Männern“ in unserm Gebiete der Brauch gewesen sein soll.

⁶ Die verschiedenen Ingwerarten (Wurzelstöcke von *Zingiber officinale*) in unserm Gebiete sind: 1. *senabre*. Das ist der stärkste und wirksamste Ingwer für Krankheits- und Todeszauber. 2. *homi*. 3. *hoprug*. Diese beiden Arten werden für den Schadenzauber gebraucht. 4. *regne*. Das ist ein Ingwer, der vielfach gekaut wird, eine berauschende Wirkung hat und mit Vorliebe beim Liebeszauber gewählt wird. 5. *hobi-regne*. Ein stark duftender Ingwer, der besonders vor Tanzfesten gekaut wird und als Gegenzauber dient. 6. *xagoa-regne* („Frauen-regne“). Er kommt beim Nutzzauber zur Anwendung, um z. B. Glück auf der Jagd zu haben, die Jagdhunde „scharf“ zu machen usw. (cf. dazu: GERSTNER. II, wie Anm. 1, p. 180 f.). Er dient auch als Liebeszaubermittel für Mädchen und Frauen (daher der Name!). 7. *hasabi*. Dieser Ingwer hat berauschende Wirkung und wird vor den Tanzfesten gekaut, indem man noch Stückchen folgender Schlingpflanzen hinzufügt: *wangere*, *por*, *pobmoje*, *tjenambi* und *ibrefor*. 8. *koming*. Das ist eine Ingwerart, mit der die Frauen ihre Lendenschurze gelb färben. 9. *yobilanu*. Das ist ein wilder Ingwer, der nur selten Verwendung findet. — Zur sprachlichen Herleitung des Namens Ginger (Ingwer) cf. ALAN S. A. ROSS, *Ginger*, a Loan-Word Study. Oxford 1952.

hören bekommen : „Kommt alle herbei, ihr Geister ! Helft mir den Paulus krank machen und töten. Ich will nicht, daß er weiterlebe !“

2. Man kennt auch folgenden Ritus : Der Zauberer legt ein Stückchen des besprochenen Ingwer (*senabre*) auf den Weg seines Gegners, während er gleichzeitig den Ingwer *homi* im Munde kaut. Kommt nun die gesuchte Person auf dem Wege vorbei, dann spuckt der Zauberer aus seinem Versteck heraus den gekauten Ingwer in die Richtung des Weges, streckt beide Arme in die gleiche Richtung aus, ruft die Vorfahren, Geisterflöten und Kasuare an und sagt: „Ihr alle zusammen macht den Petrus (krank oder) tot !“

3. Wieder eine andere Methode ist : Der Zauberer umschleicht in der Dunkelheit das Wohnhaus der verwünschten Person. Dabei spuckt er gekauten Ingwer gegen die Hauswände, ruft die Vorfahren, Geisterflöten und Kasuare an und sagt : „Tötet diesen Mann ! Reißt ihm die Leber aus dem Leibe ! Er soll sterben !“

4. Ruhr und Blutfluß sind Folgen einer Verzauberung. Der Zauberer bespricht Ingwer (*senabre*) und kaut ihn mitsamt einer Betelnuß und dem Geschabsel von verschiedenen Bambusarten. Das Gekaute füllt er in ein Stück Bambusrohr, das er vorher unter Anrufung der Bambusgeister *Reamandogare*, *Sogongu* und *Montjinoi* besprochen hat. Der Bambus mit Inhalt wird auf dem Wege der verwünschten Person versteckt. Ist die betreffende Person darüber hinweggegangen, dann nimmt der Zauberer den Bambus heraus, wickelt ihn in ein rotes (rot wie Blut !) Blatt der Pflanze *moimbe*, taucht ihn ins Wasser und hängt ihn an einem Ast über einem reißenden Flusse auf. Solange der Bambus mit Inhalt dort im Winde baumelt, hat der verwünschte Mensch die Ruhr und die Frau den Blutfluß. Fällt der Bambus herab, muß der betreffende verzauberte Mensch sterben.

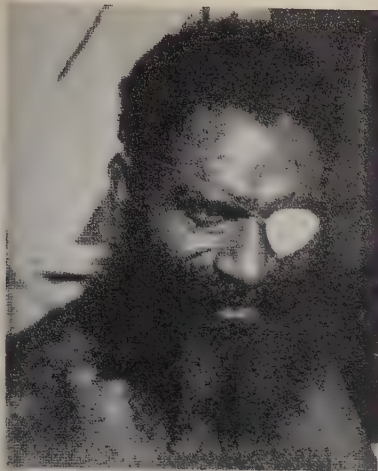
5. Auch der Sago ist ein beliebtes Zaubermittel für Krankheiten. Ein Mann sitzt harmlos vor seiner großen Holzschüssel und ißt mit Appetit seinen Sago. Ein anderer Mann, der ihm nicht wohlgesinnt ist, gesellt sich zu ihm. Unauffällig bläst er den Sago des Essenden an, ruft still für sich die beiden männlichen Sagogeister *Nangunduo* und *Nanguga* herbei und sagt zu ihnen, sie sollen diesen Mann krank machen. Die Folge dieses Schadenzaubers ist : der Sagoesser bekommt bald heftige Leibschmerzen oder Lungenentzündung oder Asthma und Keuchhusten, so daß er nachts nicht schlafen kann und sich hin und her wälzt, wie die Blätter der Sagopalme im Nachtwind hin und her schwanken ⁸.

⁷ Zu den Geisterflöten cf. GERSTNER. III, wie Anm. 1, pp. 804-806, zu den Geister-Kasuaren, die den „gedachten“ Buschschweinen glaubensmäßig gleichgestellt sind, cf. GERSTNER. II, wie Anm. 1, p. 178. Diese Geister, Flöten und Kasuare tragen die Namen berühmter Vorfahren, werden also mit diesen wohl identifiziert.

⁸ Mir will scheinen, daß unsere Leute wohl manche natürliche Ursache für die Krankheiten kennen, z. B. daß der Genuß von schwarzem, verdorbenem Sago heftige Leibschmerzen verursacht. In diesem Falle kann nach hiesiger Auffassung der Sago wohl verzaubert und darum durch seinen bösen Zauber krankheitserregend bzw. krankheitsvermehrend sein. Aber es muß nicht unbedingt so sein, solange die Leibschmerzen das übliche Maß nicht übersteigen. Sobald aber die Krankheit ernsterer Natur wird und nicht weichen will, kann nur ein böser Zauber dafür in Frage kommen. Ähnlich

ANDREAS GERSTNER, Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung (Nordost-Neuguinea)

a



b



a : Yauiga aus dem Inlanddorf Borombe hat im letzten Krieg die linke Hand und das linke Auge verloren. Cf. Anm. 5.
(Photo : AUGUST KNORR.)

b : Sobihembi aus dem Inlanddorf Tangori mit einem Stirnband aus Nassa-Schnecken und Hundezähnen und einer Flechtasche aus Rotangstreifen. Cf. Anm. 18.
(Photo : P. DRISCOLL.)

c : Sengimboi aus dem Dorfe Koigin ist ein weitberühmter „Träumer“. (Photo : P. DRISCOLL.)

c

6. Lehrreich ist als konkretes Beispiel das Verfahren des berühmten Zauberers Paulus⁹ aus dem Dorfe Koigin, das er mir selbst erzählte. Er hat die Zauberei von seinem Vater Petrus erlernt. Um einen Menschen krank zu machen oder gar zu töten, schließen sich drei bis sechs Zauberer zusammen, je nach der Wichtigkeit des Unternehmens. Diese Männer bilden zusammen einen organisierten Bund¹⁰. Ob dieser „Bund“ eine Dauereinrichtung oder nur eine jeweilige ad-hoc-Verbindung darstellt, ist mir nicht bekannt. Die Aktion beginnt mit dem *gombi*¹¹-Essen dieser Männer. Das *gombi* besteht in diesem Falle aus folgenden Bestandteilen: Geschabsel von der Stirn einiger Geistermasken im Geisterhaus, aus der Rinde des Baumes *mali*, aus geschabter Kokosnuß, aus Stückchen der wilden Zitrone (*ximbung*), der wilden Taro und mehrerer Ingwerarten (*homi*, *hoprug* usw.). Der „Oberzauberer“¹² bläst alsdann auf ein Stück Ingwer (*senabre*) in seiner Hand und ruft die vier männlichen Hauptgeister (Ahnen?) des Dorfes Koigin an: *Njangu*, *Njawari*, *Horongo* und *Howiwale*. Er fordert diese Geister auf: „Kommt, helft uns, wir töten den Andreas!“ Danach erhält jeder der teilnehmenden Zauberer ein Stückchen Ingwer (*senabre*), und jeder bekommt vom „Oberzauberer“ bestimmte Wege und Plätze angewiesen, wo er dem verwünschten Andreas auflauern soll. Jeder wird nun an der ihm zugewiesenen Stelle den Ingwer so in den Boden verstecken, daß Andreas darüber hinwegschreiten muß, wenn er diesen Weg geht. Dann versteckt sich der Zauberer in der Nähe und beobachtet den Weg. Sobald Andreas über den vergrabenen Ingwer hinweggegangen ist, schleicht sich der stille Beobachter heran, gräbt den Ingwer wieder aus, bläst ihn an und sagt: „*fauri njexrea*¹³, töte den Andreas! Laß

so verhält es sich mit dem übermäßigen Manggo-Genuß, der allgemeines Unwohlsein bringt, oder auch der Augenkrankheit, deren ursächliche Verbindung mit den Eingebornen-Taro (*moi*) unsern Leuten wohl nicht ganz unbekannt ist. Das Auspflanzen der Taro (*moi*) besorgen in unserm Gebiet die Männer oder die Frauen. (Im benachbarten But-Bezirk ist das Auspflanzen der Taro ausschließlich Frauenarbeit.) Die Person, die das Kopfende des Taro pflanzt, nennt den Namen der betreffenden Tarosorte und sagt dazu: „Ich pflanze dich gut. Werde recht dick!“ Später, beim Jäten des Targartens, schlagen dann die Tarogeister (*sagi*), offenbar, weil sie wegen irgendetwas erzürnt sind, die Leute gar nicht selten mit der genannten Augenkrankheit. Die Augen werden rot, sind voll Schleim und schmerzen sehr. Ich hatte selbst einmal diese unangenehme Krankheit und konnte mit den kranken Augen eine Zeitlang nicht mehr lesen.

⁹ Aus naheliegenden Gründen habe ich hier und in ähnlichen Fällen die wirklichen Namen der betreffenden Personen, die ich persönlich kenne, durch fingierte lateinische Standard-Namen ersetzt.

¹⁰ Durch diese hier belegte „Organisation“ bekommt die Vermutung HÖLTHERS, daß hinter dem berüchtigten Meuchelmord-Todeszauber (*sangguma*), über den nachher und an anderem Orte noch mehr zu sagen sein wird, eine Art „Männer-Geheimbund“ stehen könnte („Voorwoord“ zu: G. J. KOSTER, *Sangguma of de Sluipmoord op de noord-oostkust van Nieuw-Guinea*. Anthropos 37-40. 1942-45. p. 214), eine gewisse Bestätigung.

¹¹ Zu *gombi* cf. GERSTNER. III, wie Anm. 1, p. 816, und GERSTNER. IV. p. 431.

¹² Diese Benennung „Oberzauberer“ ist von mir gewählt und soll hier nur den „großen Mann“ als „Leiter“ des ganzen Unternehmens kennzeichnen. Man darf also dem Ausdruck nicht entnehmen, dieser „Oberzauberer“ habe etwa mehr Zauberkraft als seine Spießgesellen, was tatsächlich nicht der Fall ist.

¹³ Diese Worte lassen sich nicht übersetzen, noch auch näher deuten. Früher, in

seinen Körper dick anschwellen!“ Dann wirft er beide Arme in die Richtung, in die Andreas weitergegangen ist, und sagt: „Töte Andreas! Es ist ja dein Fleisch¹⁴, das dort geht!“ Danach ruft dieser Zauberer die andern Mitverschworenen zusammen, die auf ihren Beobachtungsposten nicht das gleiche Glück hatten. Das Ingwer-Stückchen, über das Andreas geschritten ist, wird in einen dünnen Bambus gesteckt. Der Bambus wird verschlossen und so nahe an das Feuer gelegt, daß er ganz trocken wird. Nach einiger Zeit hängt der Zauberer den Bambus mit dem Ingwer unter Anrufung der gleichen Geister (wie oben!) an einen jungen Baum. Der Baum wird alsdann umgehauen. So wie dieser Baum zu existieren aufgehört hat, wird auch der verzauberte Andreas bald sterben müssen. Das ist die feste Überzeugung unserer Leute.

Dieses konkrete Beispiel steht inhaltlich schon dem eigentlichen Todeszauber nahe.

2. Durch Todeszauber

Bisher haben wir von den Krankheiten gesprochen, die zwar auf einen Zauber als Hauptursache zurückgehen, auch als ernstliche Erkrankungen angesehen werden, aber doch im allgemeinen nicht zum Tode führen sollen. Es gibt aber auch Krankheiten, die der Zauberer von allem Anfang an als ausgesprochene Todeskrankheit dem verwünschten Mitmenschen auf den Leib zaubern will. Es besteht dann die klare Absicht, den Kranken auf zauberischem Wege wirklich zu töten. Dieser „Todeszauber“ ist aber nicht mit dem sog. Meuchelmord-Todeszauber (*sangguma*) identisch, der im nächsten Kapitel besprochen wird.

Eine Mythe, die ich dem Gewährsmann Naresembi im Dorfe Hambraule verdanke, berichtet uns, wie der Todeszauber im Wewäk-Boikin-Gebiet überhaupt bekannt geworden ist. Es war auf dem Buschplatz Rumbo, der in dem Buschgebiet des Dorfes Passam liegt. Dort stritten der weiße Papagei (*wama*) und der rote Papagei (*xomo*) miteinander. Eine große Kröte (*mago*) saß in der Nähe und bewachte eine Anzahl Zauberbündelchen, die dort über dem Feuer hingen. Da kam eine Eidechse (*mogrobo*) heran und sagte zur Kröte: „Wirf doch die Bündelchen weg, sie taugen nichts!“ Als die Kröte nicht darauf eingehen wollte, sammelte die Eidechse selbst die Bündelchen ein und warf sie ins Wasser¹⁵. Da nahm die Kröte schnell die brennenden Feuerhölzer und steckte diese ebenfalls ins Wasser (um die Zauberbündelchen „warm“ zu

Kriegszeiten, wurde mit den gleichen Worten auch ein Speer angeredet. Es dürfte sich demnach eher um eine „Anrede“ oder einen „Ausruf“ handeln, als um eine Verbalform.

¹⁴ Der Ausdruck „Fleisch“ im Sinne der Eingebornen entspricht hier dem erlegten und als Fleischnahrung dienenden Wild, das dem Eigentümer der Jagdgründe (nicht zunächst dem Jäger) gehört (cf. GERSTNER. IV, wie Anm. 1, p. 420). Wir dürfen hier also nicht etwa an eine Blutsverwandtschaft denken, die nach europäischer Vorstellung dem Ausdruck „vom gleichen Fleisch und Blut“ zugrunde liegen kann.

¹⁵ Nach einer in Nordost-Neuguinea weit verbreiteten Ansicht werden Zaubermittel durch Wasser „kalt“, d. h. unwirksam. Daß das Wasser auf die Wirksamkeit von Schadenzauber vernichtend oder doch hemmend einwirkt, ist auch von andern Völkern bekannt.

halten). Die Eidechse tauchte aber im Wasser unter und holte den Feuerbrand wieder heraus. Als sie das Feuerholz anblies, flogen ihr die Funken in die Augen. Darum hat diese Eidechse bis auf den heutigen Tag rote Augen. Die böse Kröte aber sammelte die Zauberbündelchen im Wasser. Sie lehrte alsdann auch die Menschen, mit Hilfe solcher Bündelchen Todeszauber zu machen. Es waren zuerst die Männer aus dem Dorfe Tjapragoa, die diese neue Zauberkunst im Dorfflecken Yange¹⁶ anwandten. Von dort aus vererbte sich diese Zauberei auf die Söhne „großer Männer“ und wurde auch an gute Freunde teuer verkauft.

Der Todeszauber heißt in der hiesigen Sprache: *dag*. Man sagt: *dag xra duo*, „den Todeszauber nimmt der (Zauber-)Mann“.

Man kennt hier noch eine größere Anzahl seinerzeit sehr gefürchteter Todeszauberer, die aber inzwischen gestorben sind. Unter diesen z. B. Safuik und Tendemi im Dorfe Sambogau. Wegen ihres schlimmen Treibens erhielten sie von der Regierung längere Gefängnisstrafen. Auch Bandegau aus dem Dorfe Saure II gehörte dazu. Yamin und sein Nachfolger Kousuea, beide aus dem Dorfe Orindagon, sollen früher viele Menschen durch Zauber umgebracht haben. Der Todeszauberer Megiambe aus dem Dorfe Peparon starb am 9. 7. 1952 in Wewäk. Die Dorfbewohner von Klaer haben ihren Landsmann Haxugua aus der Dorfgemeinschaft verstoßen, weil er angeblich mit schlimmen Zaubermitteln arbeitete. Zur Zeit lebt Haxugua im benachbarten Turubu-Gebiet im Dorfe Waibeg (auch Waifog genannt).

Die Todeszauberer sind in der Bevölkerung sehr gefürchtet. Weil sie angeblich die Menschen durch Zauber töten können, halten sie die Dorfbewohner mit Drohungen in Schach und erpressen aus den Verschühterten alles, was sie haben wollen. Politisch spielten sie darum in früheren Zeiten oft die Rolle eines „großen Mannes“ im Dorf. Umgekehrt waren aber nicht alle „großen Männer“ auch gleichzeitig Todeszauberer, obwohl sie sonst neben anderen Vorzügen in irgendwelchen Zauberkünsten hervorragend sein mußten, um sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen.

Die Gründe, weshalb der Todeszauber angewandt wird, können zwar auch rein persönlicher Natur (z. B. Neid, Haß, persönliche Feindschaft usw.) sein, aber in der Regel sind es doch mehr allgemeinere Gründe, z. B. Grenzverletzung an Grund und Boden, Streitigkeiten wegen Buschland oder Sagopalmbeständen, Verletzung von Jagd- und Fischereirechten, ferner Frauenraub, Ehebruch, sexuelle Übergriffe usw.

Der Todeszauberer braucht für die wirksame Durchführung seines Unternehmens unbedingt einige Dinge, die mit dem ausgewählten Opfer irgendwie in weiterer oder engerer Beziehung standen. So z. B. Überreste von dessen Mahlzeiten: Speisereste von Fleisch, Yams, Taro, oder die abgenagten Knochen von Fliegenden Hunden und Beutelnratten, oder Fischgräten und auch Überreste von gekauten Betelnüssen und Betelpfeffer¹⁷. Noch wirksamer

¹⁶ Yange war ein sehr alter und damals zu Tjapragoa gehöriger, aber jetzt verschwundener Dorfweiler, der heute nicht mehr genauer lokalisiert werden kann.

¹⁷ In dem unserm Gebiet nach Nordwesten hin benachbarten But-Bezirk kommen Betelnüsse und Betelpfeffer für den Zauber nicht in Frage. Im übrigen bestehen zwischen

für den Zauber sind Dinge, die mit dem Körper des Opfers in direkter Berührung standen, wie z. B. Körperschmutz, Achsel- und Schamhaare, Ausfluß aus den Geschlechtsteilen usw., aber hier in unserm Gebiet keine Exkremente. Der Todeszauberer kann sich diese unbedingt notwendigen Dinge selbst verschaffen oder sie auch von einer Vertrauensperson besorgen lassen. Das ist manchmal nicht so einfach, wie man glauben möchte, da die Eingebornen sehr auf der Hut sind, nichts von sich in andere Hände kommen zu lassen. Die Durchführung kompliziert sich noch, wenn andere die notwendigen Dinge besorgen müssen oder wollen. Außer vom Zauberer selbst dürfen diese Dinge von keinem mit bloßer Hand angefaßt werden. Darum legt man mit einer Pinzette, hergestellt aus einem zangenförmig gebogenen Stück vom wilden Zuckerrohr, die betreffenden Dinge vorsichtig in ein Baumblatt und wickelt sie ein. So werden die eingewickelten Dinge auf heimlichen Wegen durch verschwiegene Freunde bis zum Zauberer weitergeleitet, der meistens in einem andern Dorfe wohnt. Nur in Ausnahmefällen setzt ein Todeszauberer sein Zauberkönnen gegen einen eigenen Dorfgenossen in Tätigkeit. Klugheit und die Angst vor den möglichen Folgen verbieten ihm das.

Zur wirksamen Durchführung eines Todeszaubers hat der Zauberer bestimmte Meidungsverbote einzuhalten. Er darf für die ganze Zeit seiner ausführenden Zauberhandlungen nicht mit andern Menschen zusammenleben (er wohnt dann allein in seiner Zauberrütte), darf kein Wasser trinken und nicht baden, darf kein Fleisch, kein Gemüse und keine reifen Bananen essen. Nur am offenen Feuer geröstete Yams und Taro kann er genießen. Jeder Geschlechtsverkehr und jede Berührung mit Frauen ist ihm in dieser Zeit streng verboten.

Selbstverständlich muß der Zauberer für seine Dienste bezahlt werden, wenn er im Auftrage anderer handelt, und das ist ja meistens der Fall. Die Bezahlung besteht in mittelgroßen Muschelringen (*greg*), Stirnbändern, mit Hundezähnen besetzt (*ki-sabma*), langen Muschelscheibchenschnüren (*porifre*) und anderen Wertsachen¹⁸. In neuerer Zeit wird auch Geld gegeben, etwa 10-15 austr. £ für jeden Einzelfall.

Wewäk-Boikin und But auf dem Gebiete der Zauberei viele Parallelen neben lokalen Sonderheiten. Cf. dazu ANDREAS GERSTNER, Zauberei bei den But-Leuten an der Nordküste Neuguineas (Anthropos 32. 1937. pp. 967-973).

¹⁸ Zu den Schmuck- und Wertsachen cf. die näheren Angaben in: GERSTNER. IV, wie Anm. 1, pp. 424-429. Der Mann Sobihembi (Tafel, Abb. b) aus dem Inlanddorf Tangori ist mit einem Hundezahn-Stirnband geschmückt. Stirnbänder heißen mit einem allgemeinen Namen: *sabma* oder *seri*. Sobihembi trägt hier ein schmales Stirnband (*sabma* oder *seri*), das unten mit zwei Reihen Nassa-Schneckengehäusen und oben mit zwei Reihen Hundezähnen besetzt ist. Das oben und in meinem früheren Aufsatz genannte Stirnband *ki-sabma* (p. 427) ist nicht mit diesem Stirnschmuck hier identisch, denn *ki-sabma* ist bedeutend breiter und auch dichter mit Hundezähnen besetzt. Sobihembi trägt noch unter dem rechten Arm, von der Schulter herabhängend, eine Tasche (*xembi*), die aus gesplissenen Rotangstreifen (*xebe*) geflochten ist. Da ein Teil der Rotangstreifen vorher schwarz gefärbt wurde, zeigt die Tasche eine zweifarbige Musterung im Geflecht. Der obere Rand der Tasche ist nach außen hin mit Fransen besetzt. Solche Taschen hat man hier in verschiedener Größe. In kleineren Taschen dieser Art trägt ein Mann seinen Tabak, Betelnüsse und Betelpfeffer, Betelkalk-Kalabasse, Kamm usw. bei sich, in den größeren holt er geerntete Yams, Taro oder auch Tabak nach Hause.

Bei der Durchführung des Todeszaubers können wir eine doppelte Aktionsphase unterscheiden, nämlich eine Vorbereitungsphase und eine Ausführungsphase.

In der Vorbereitungsphase werden die obengenannten notwendigen Dinge von allen jenen Personen bereitgestellt und durch den Zauberer entsprechend präpariert, die vielleicht einmal durch Todeszauber sterben sollen, aber noch nicht unbedingt in dieser Weise sterben müssen. Aber schon bei der Auswahl der betreffenden Personen rechnet man ziemlich sicher mit dem späteren effektiven Todeszauber. Nehmen wir das Beispiel, der Zauberer handelt im Auftrag anderer :

Der Auftraggeber sendet an den Zauberer die notwendigen persönlichen Dinge des ausgesuchten Opfers. Schon bei dieser ersten Übersendung muß eine entsprechende Bezahlung beigefügt werden. Der Zauberer fügt den in ein Baumblatt eingewickelten persönlichen Dingen des Opfers noch weitere Bestandteile hinzu, und zwar : Ingwer (*senabre*), Geschabsel von den Knochen großer Zauberer und Krieger der Vorzeit, Stückchen der Schlingpflanze *yogarau* und etwas Leichengift. Das Ganze wird zu einem Bündelchen fest verschnürt und in der Hütte des Zauberers an Schnüren über dem Feuer aufgehängt und geräuchert. So können wohl Dutzende von Bündelchen über dem Feuer in der Hütte baumeln, je nach dem Ruf des Zauberers und den Aufträgen, die einlaufen. In die Hütte hat niemand Zutritt als höchstens nur ein guter Freund des Zauberers. Das Räucherfeuer wird ausschließlich mit Hartholz gespeist¹⁹. Die Bündelchen hängen bisweilen lange Zeit über dem Feuer, bis der Auftrag zur Ausführung eintrifft oder auch zurückgezogen wird.

Die Ausführungsphase : Der Auftraggeber läßt den Zauberer wissen, daß eine bestimmte Person, deren Bündelchen schon in der Zauberrhütte hängt, nun sterben soll. Der Zauberer weiß natürlich von jedem Bündelchen, welcher individuellen Person es gehört. Auf die Nachricht hin „kocht“ der Zauberer das bestimmte Bündelchen, wie der Ausdruck heißt. Das will besagen : das Bündelchen wird vernichtet und damit das Leben des Opfers vernichtet. Nicht in der Hütte selbst geschieht das, sondern am Geisterplatz. Dieser Geisterplatz heißt *dag ruo hawa*, d. h. ein Platz, an dem der Zauber „gekocht“ wird.

Es gibt verschiedene Methoden, die Bündelchen zu „kochen“, d. h. zu vernichten. Ob jeder Todeszauberer nur eine persönliche individuelle Methode hat oder auch fallweise verschiedene in Anwendung bringen kann, entzieht sich meiner Kenntnis. Jedenfalls gaben mir meine Gewährsleute folgende Methoden an :

1. Der Zauberer steckt den Inhalt des Bündelchens in einen dünnen Bambus. Der Bambus wird aufs Feuer gelegt. Platzt er dann in der Hitze mit einem Knall, läßt sich sofort der Zauberer wie tot zur Erde fallen. Das

Die Rotangtasche (*xembi*) war früher nur im tieferen Inland des Wewäk-Boikin-Gebietes bekannt und in Gebrauch. In neuerer Zeit verschwindet sie mehr und mehr aus dem Kulturbild dieser Stämme.

¹⁹ Solche Harthölzer sind vor allem : Eisenholz (*Afzelia bijuga*), *nar*-Holz und *garamut*-Holz, aus dem die Signaltrommeln (*garamut*) verfertigt werden. Daher der Name.

Leben des verwünschten Menschen ist damit verwirkt. Diese Methode ist vielfach in den Bergen des Hinterlandes üblich.

2. Jenseits der Berge, d. h. im Bereich der Dörfer Urigambi, Peparon, Tangori usw., hängt der Zauberer das Bündelchen einem gefangenen Baumbären oder einer Beutelratte an den Hals. „Wie du stirbst, so soll auch N. N. sterben“, redet er das Tier an. Dann erschlägt er es mit einem Knüppel.

3. Das Bündelchen kann auch einem Hunde, einer Eidechse und sogar einem gefangenen Aal angehängt werden. Hund und Eidechse werden erschlagen, und so wird das Bündelchen zerstört. Der Aal aber wird mitsamt dem Bündelchen im Feuer verbrannt.

4. Der Zauberer zerschlägt mit einem Knüppel oder auch mit dem Steinbeil (*xora*) das Bündelchen, nennt dabei die Namen seiner speziellen Geister (*sagi*; im Pidgin-Englisch: *masalai*), seiner (Geister-)Schlange und seines (Geister-)Speeres und sagt: „Tötet ihr den N. N., das ist unser Fleisch!“

5. Der Zauberer macht ein Loch in den Stamm einer wilden Taropflanze (*habman*) und steckt das Bündelchen in dieses Loch. Dann durchsticht er das eingeklemmte Bündelchen mit einem Kasuarknochendolch oder mit Nadeln aus den Knochen des Fliegenden Hundes und ruft aus: „*Ramagagu*²⁰, bring dem N. N. eine tödliche Wunde bei! Laß ihn sterben!“

Ist einmal die Ausführungsphase regelgemäß abgelaufen, dann gibt es für den Todeskandidaten keine Rettung mehr. In der Vorbereitungsphase aber kann die ganze Aktion noch rückgängig gemacht werden, wie ich im III. Abschnitt noch näher beschreiben will. Bisweilen bekommt der Zauberer selbst Mitleid mit seinem Opfer und führt die Aktion nicht oder nur mangelhaft zu Ende. Häufiger noch geben die Auftraggeber Nachricht, die angegebene Person dürfe nicht sterben, der Zauberer müsse die weitere Ausführung abstoppen. Selbstverständlich muß ein solcher Auftrag auch beim Zauberer bezahlt werden, sei es mit einheimischen Wertsachen oder heute auch mit Eisenbeilen, Buschmessern und Geld. Der Zauberer löst dann das betreffende Bündelchen von der Schnur los und bedeckt es mit der geschabten Rinde vom Baume *gombi*²¹. Dadurch wird das Zauberbündelchen endgültig „kalt“, d. h. unwirksam gemacht. Dann wirft er alles ins Wasser, und der Fall ist erledigt. Der Kranke wird wieder gesund.

3. Durch Meuchelmord-Todeszauber

Nur der Vollständigkeit halber sei hier noch kurz der Meuchelmord-Todeszauber genannt. Er ist nicht mit dem vorhin beschriebenen Todeszauber identisch. Im wesentlichen handelt es sich nämlich um einen regelrechten Mord aus dem Hinterhalt, wenn auch diese ganze Aktion mit einem ausgedehnten Zauberritual umgeben ist. Nach Ansicht unserer Leute ist der Zauber dabei ebenso wirksam wie der Mord selbst. Der Überfallene hat nur unter ganz

²⁰ Das ist der Name des Taro-Geistes.

²¹ *gombi*, „Baum“, ist nicht zu verwechseln mit *gombi*, „Zauberspeise“. Cf. dazu Anm. 11.

seltenen und besonders günstig gelagerten Umständen (z. B. wenn die Mörder bei ihrem Unternehmen gestört werden) noch eine Chance, beiden zu entgehen.

Der Meuchelmord-Todeszauber ist in ganz Nordost-Neuguinea allgemein unter dem Pidgin-Wort *sángguma* bekannt²². In der hiesigen Sprache heißt er : *maie*. Gerade auch hier im Wewäk-Boikin-Gebiet ist der allgemeine Glaube an und die große Furcht vor *sángguma* in allen Dörfern groß und lebendig. Darüber wird bei anderer Gelegenheit ausführlich zu sprechen sein. Ich habe zu diesem Thema aus unserm Gebiet viel Material zur Verfügung. Es ist nicht leicht zu entscheiden, was im ganzen geheimnisvollen *sángguma*-Komplex Dichtung und was Wahrheit ist, was Tatsache, was persönliche Erfahrung, was Individual- und Massenpsychose, was Einbildung und was konkrete Beobachtung ist. Daß bestimmt nicht alles nur Phantasie ist, wie manche Europäer glauben²³, hat der in Anm. 10 genannte Artikel von P. KOSTER genügend bewiesen. Aber darauf soll hier nicht näher eingegangen werden.

4. Durch die Naturgeister

Wenn auch die meisten Krankheiten ihre Ursache im bösen Zauber haben, so kann darüber hinaus die Gesundheit des Menschen auch noch von den Naturgeistern gefährdet werden. Denn auch die Naturgeister können einen Menschen krank machen.

a) Was die Naturgeister sind

Der gemeinsame Name aller Naturgeister, die im Pidgin-Englisch *masalai* genannt werden, ist : *sagi*. Die männlichen Geister heißen : *sagi-simbárig*, die weiblichen : *sagi-sáragame*. Oft läßt man beim Sprechen das Wort *sagi* weg und sagt einfach : *simbarig* und *sáragame*. Jeder Geist hat auch einen Eigennamen, z. B. *simbárig Sambogoi* oder *sáragame Wasore*. Manche Geister helfen dem Menschen, andere schaden ihm, wieder andere verhalten sich indifferent. Die Aufenthaltsorte der männlichen Geister sind meistens Bäume, Berge und Felsen, während die weiblichen mit Vorliebe in Flüssen und Höhlen wohnen. Dafür einige Beispiele :

In der Nähe von Hanga (einem Dorfflecken von Njumoikum) lebt auf einem Berge der Geist *Wamahoira*. Man sagt von ihm, früher einmal habe er die Frau Namba aufgefressen. In der Felsenpartie Werajeg (unweit des Dorfes Njumoikum) hält sich der Geist *Sembingoma* auf. Seine Frau *Nje-*

²² Cf. dazu KOSTER, wie Anm. 10, pp. 213-224.

²³ So hat erst neuerdings wieder Mr. J. D. MARTIN, Patrol Officer at Dreikikir, Papua and New Guinea, dem ganzen *sángguma*-Wesen jegliche substantielle Realität abgesprochen (J. D. MARTIN, *The Sangguma Cult*. South Pacific 6. 1952. pp. 461-463). Dreikikir (so der offizielle australische Name. Die Mission schreibt : Drekekie) ist eine Regierungs- und Missionsstation, die im Hinterland von Ulau etwa eine Tagereise weit westlich von Maprik liegt. Zu Maprik vgl. Anm. 3. Ebenso hält auch HOGGIN auf Grund seiner Feldforschungen auf der Insel Wogeo *sángguma* nicht für eine Realität, denn er sagt : „I have explained elsewhere (Oceania 6. 1935-1936. pp. 1-32) that I am convinced that the *yabou* (= *sángguma*) form of the black art is never performed at all“ (H. JAN HOGGIN, *Sorcery and Succession in Wogeo*. Oceania 23. 1952-1953. p. 135).

ngiragoa ist bei ihm und in versteinelter Form zu sehen. Wenn ein Mensch dort in der Nähe Unterholz schlägt oder Bäume fällt, dann entsteht ein heftiger Wind, und ein schwerer Regen geht nieder. Am hohen Flußufer Wirugu (in der Nähe des Dorfes Orindagon) hat der Geist *Waremaue* seine Behausung. Hier soll er vor vielen Jahren den Absturz eines Dorfes verursacht und dadurch viele Leute getötet haben. Am Fluß Bonga, dort, wo er sich durch einen mächtigen Felsen einen Weg gebahnt hat, hält sich die Geisterfrau *Wasere* auf. Ihre Tochter hat den Namen *Sapereragoa*. In einer Höhle am Fluß Ropuntjing hausen die beiden Geisterschwestern *Purarangen* und *Wosoremai*. Sind in einem Garten dort Yams, Taro oder Bananen verschwunden, dann sind sie bestimmt von diesen Geisterschwestern gestohlen worden. Auf unserer Missionsstation Wewäk, nicht weit entfernt von der Stelle, die Wirui²⁴ heißt, liegt ein großer Stein, der die Wohnung des Geistes *Winue* ist. Früher konnte ein Mann keinen Urin lassen und eine Frau nicht mehr gebären, wenn sie dem Stein zu nahe gekommen waren. Vor rund vierzig Jahren sagte der damalige Stationsleiter P. FRANZ VORMANN zu den Eingebornen: „Es ist doch ein Unsinn, was ihr da glaubt“, und stieß mit seinem Spazierstock an den Stein. In der folgenden Nacht ging ein schweres Gewitter nieder, der Blitz schlug in einen zur Mission gehörigen Schuppen, der Schuppen brannte nieder. Ganz offenbar war das die Folge und Strafe für die Freveltat gegen den Geist im Steine. Das wissen unsere Leute heute nach vierzig Jahren noch genau zu erzählen. Am Wege vom Dorf Malig nach Passam liegt der kleine Berg Tjepag, auf dem der Geist *Hamajembang* wohnt. Nur ein Bein hat dieser Geist, wie man oft gesehen haben will. Er ist ein guter Geist, erscheint dem Menschen im Traum und flüstert ihm dann zu: „Komm, morgen früh gehen wir zusammen in den Busch.“ Der Jäger, der so geträumt hat, wird am andern Tag auf die Jagd gehen und ein Großwild erlegen. Die Bewohner von Saure II sagen, dieser *Hamajembang* sei ihr spezieller Schutzgeist. Im Dorf lebt jetzt ein älterer Mann, der den gleichen Namen trägt.

Eine besondere Gruppe der Naturgeister sind die Kriegsgeister (*wagum*). In Einzelfällen ist *Wagum* auch der personifizierte Kriegsgeist (Kriegsgott?) schlechthin. So haben die Inlanddörfer Tjapragoa, Kusaun und Borombe, die südlich vom Fluß Nagom (cf. GERSTNER. III, wie Anm. 1, Abb. 2) liegen, sowie die Dörfer noch weiter im Süden (Suandagum und sein Nachbardorf Labundagum, Njomogu, Tjinjambo usw.) den Geist *Wagum*. Seine hölzerne Geisterfigur steht dort im Geisterhaus und trägt auf dem Kopf die zottige Kappe aus Kasuarfedern, auf der Schulter das Steinbeil und in der rechten Hand die Bambuslanze (*hape*; cf. dazu Anm. 30). *Wagum* wird verehrt, indem man seiner Geisterfigur kleine Opfer aus Fleisch, Sago, Taro und Yams vorlegt, die aber später von den Männern verzehrt werden. Man streicht der Figur auch gebrannten Kalk auf die Stirn. Besonders wurde *Wagum*

²⁴ Wirui = *wi-rui*, „Speere zerbrechen“. Als durch den Einfluß von Mission und Regierung in unserm Gebiete die dauernden Kriege und Kämpfe ein Ende fanden, haben die Männer an diesem Platz ihre Kriegsspeere zerbrochen. Daher der Name! Dieser Platz in Wewäk ist nicht zu verwechseln mit dem Dorf Wirui, das zwischen den Dörfern Malig und Saure II liegt.

früher um Hilfe in den vielen Kriegen angerufen. Aber man brauchte seine Hilfe auch gegen lästige Personen. Denen stößt *Wagum* dann seine Bambuslanze (*hape*) in den Unterleib und tötet so die lästige Person. Man kennt auch einen Tanzgesang (Kriegsgesang !), der *wagum* heißt.

Wie es scheint, fließen ausnahmsweise einmal die Vorstellungen von den Naturgeistern (*sagi*) mit denen von den Ahnen-, Vorfahren- (*waranga*) oder Totengeistern (*kamba*) zusammen, obwohl man den Namen *sagi* („Naturgeist“) noch als zu Recht bestehend anerkennt. So sind beispielsweise die beiden männlichen Geister *Tjafon-Gourintjing* und *Maraga-Xoriembe* die eigentlichen Vorfahren²⁵ der beiden Dörfer Saure I und Saure II. *Tjafon-Gourintjing* blieb in Paiawiau (das ist: Saure I), während *Maraga-Xoriembe* sich in Hantjabere, dem heutigen Saure II niederließ. Aber wegen der dichten, anhaltenden Morgennebel war es ihm auf die Dauer in Saure II zu kalt, so daß er ebenfalls nach Saure I übersiedelte.

Manche Dörfer haben ihren eigenen Dorf-Schutzgeist, der aber in diesem Falle nicht ein Ahnengeist, sondern ein wirklicher Naturgeist (*sagi*) ist. Es können auch mehrere Geister für das gleiche Dorf sein, und umgekehrt ist ein und derselbe Geist bisweilen für mehrere Dörfer zuständig. So haben die Dörfer Tjapragoa I und Passam den gleichen Baumgeist *Selau*. Der *Selau* von Tjapragoa I haust in einem prächtigen Riesenbaume am Flusse Duau. Hombau, der zweite Dorfvorsteher von Tjapragoa I, ist der Besitzer dieses Baumes. Der *Selau* von Passam wohnt in der Krone eines Baumriesen, der auf dem Platze Muriwan steht. Der Mann Hoibu von Passam hat von seinem Vater Nalegen das Recht auf diesen Geisterbaum geerbt. Nalegen war der „große Mann“ (*mandaduo*) von Passam und zudem als erfolgreicher „Träumer“ weit berühmt.

Jede Sippe (*wango*) hat ihren eigenen *sagi*. (Der Naturgeist ist hier zugleich auch Sippengeist.) Beispielsweise hat im Dorfe Passam die Hauntjen-Sippe den Geist *Wimbariwa*, die Mandi-Sippe den Geist *Uruhae*, die Murumbi-Sippe den Geist *Gaurug*. Die Eltern geben ihren Kindern wohl gern die Namen der Naturgeister. So benannte in Passam der Vater der Hauntjen-Sippe seine Tochter nach der Geisterfrau (*sáragame*) *Narendjo*.

Bei bestimmten Gelegenheiten, z. B. bei kultischen Veranstaltungen, können auch maskierte Männer in der Gestalt der Naturgeister auftreten. Ein Mann geht dann ins Geisterhaus, schlägt die große Signaltrommel, ruft seinen eigenen Sippengeist beim Namen und sagt ihm, es solle irgendein Geist (*sagi*) erscheinen. Bald darauf kommt alsdann ein maskierter Mann aus

²⁵ Tatsächlich wird es sich hier wohl nur um eine seltene Ausnahme oder um eine zufällige Begriffsstörung handeln. Denn sonst sagen mir die Gewährsleute immer und immer wieder, die Ahnen (Vorfahren) seien keine Naturgeister (*sagi*). Dagegen ist auch meine frühere Behauptung (GERSTNER, III, wie Anm. 1, p. 807) kein Gegenargument, wo ich erwähne, daß nach dem Opfer an die Ahnenschädel und der Anrufung der Geister die Feinde in magischer Weise getötet wurden. Ich schrieb: „Das Gerede ging: „Die Geister (*wagum*) haben sie getötet““ (p. 807). Besser hätte ich ausdrücklich, wie sich ohnehin schon aus dem Zusammenhang ergibt, schreiben sollen: „Die Ahnen zusammen mit den Kriegsgeistern (*wagum*) haben sie getötet.“

dem Busch oder aus dem Geisterhaus. Er hat sich den Körper mit Erde und Asche geschwärzt und trägt eine große geflochtene Tasche (die sog. „Murik-Tasche“²⁶) umgehängt. Mit der Linken faßt er ein Steinbeil, mit der Rechten schwingt er die Lanze. Ihm folgt ein Mann mit einer weiblichen Ausstattung, wodurch eine Geisterfrau (*sáragame*) dargestellt werden soll. Er trägt nämlich die große alte Schnurtasche, in die angeblich die Geisterfrau alle Kinder hineinsteckt, um sie später aufzufressen. Diese beiden Geisterdarsteller laufen dann mehrere Male durchs Dorf. Schnell flüchten sich alle Kinder in Sicherheit, die Frauen verschließen die Türen des Hauses²⁷. Die beiden Geister schlagen gegen die Hauswände und bestreichen die Sprossen der Hausleiter mit bunter Farbe. Der männliche Geist schreit dabei immer wieder und immer lauter: „Ich will Fleisch haben. Meine Frau will Fleisch haben. Wir packen uns ein Kind, wir werden es auffressen!“ Nach einiger Zeit kehren die beiden Geisterdarsteller ins Geisterhaus zurück.

Wenn ein Naturgeist (*sagi*) einen Menschen krank macht, dann immer nur einen Menschen aus einer fremden, nie aus der eigenen Sippe. Ein konkretes Beispiel dafür ist der Geist *Baromo*:

Baromo ist der Sippengeist (*sagi*) der Pasigon-Sippe im Dorfe Passam. Der Sippenvater selbst erzählte mir diese Geschichte: *Baromo* war ursprünglich ein ganz wilder Mann. Er trieb sein Unwesen in der Urimo-Gegend (östlich von Passam). Überall war er sehr gefürchtet. Aus lauter Angst vor ihm verließen die meisten Leute ihre Dörfer. Eine Gruppe dieser geflüchteten Leute kam nach Tjindagu, einem früheren Passam-Dorf. In diesem Dorfe spielten dann die Kinder unter den Kokospalmen, während ihre Eltern in den Gärten arbeiteten. Bald waren einige Kinder spurlos verschwunden. Man suchte sie, fand sie aber nicht. Niemand konnte Auskunft geben. Eines Tages nun sah man auf einem Baume einen Geist sitzen, der mit kleinen Wurfspießen aus den Rippen eines Kokospalmblattes nach den Kindern warf. Jedes Kind, das in die Hoden getroffen wurde, fiel sofort tot zu Boden. Der Geist nahm die Leiche mit sich und fraß sie heimlich auf. Die Leute wollten den bösen Geist fangen. Im weiten Umkreis um den Baum spannten sie ihre Schweinenetze²⁸ aus. Als sie dann unter wildem Geschrei mit ihren Speeren auf den Geist losgingen, entkam er über ein Netz hinweg. Lange Zeit wußte man nicht, wo er war. Aufsteigender Rauch verriet ihnen schließlich den Platz seiner Behausung. Die beiden Passam-Männer Meri und Xonoge schlichen sich an ihn heran, taten sehr freundlich, kauten Ingwer (*regne*) und bespuckten

²⁶ Die großen, aus Schilfgras verfertigten Taschen heißen „Murik-Taschen“, weil sie von den Nor-Papua in Murik hergestellt werden. Cf. dazu: GERSTNER. IV, wie Anm. 1, p. 439. Anm. 22. Dieser maskierte Mann und sein Begleiter sind aber keine eigentlichen Maskenträger, wie ich sie früher (GERSTNER. III, wie Anm. 1, p. 803 f.) beschrieben habe. Die Geistermasken im Geisterhaus heißen *wale* oder *ware*. Mit diesen gleichen Namen werden in unserm Gebiet auch die „Weißen“, d. h. die „weißen Ausländer“ bezeichnet. Früher soll hier das Wort *tuang* (in der But-Sprache: *tuag*) zur Bezeichnung der „Weißen“ in Gebrauch gewesen sein. *tuang* (*tuag*) kommt aus dem Malaiischen.

²⁷ Cf. dazu auch: GERSTNER. III, wie Anm. 1, p. 807.

²⁸ Zu den hiesigen Schweinenetzen cf. GERSTNER. II, wie Anm. 1, p. 179.

ihn damit. Dadurch wurde der Geist verwirrt. Die Männer lockten ihn über einen Graben, über den nur ein Baumstamm als Steg führte. Unter dem Steg, im Wasser versteckt, hatten die Männer viele scharfe Speere mit der Spitze nach oben senkrecht in den Boden gerammt. Als der Geist über den Baumstamm ging, brach der Steg zusammen. Der Geist fiel in die Speerspitzen. Da konnten ihn die Männer leicht überwältigen und mit ihren Beilen und Speeren töten.

b) Wie die Naturgeister krank machen

Dieser *Baromo* mit der unrühmlichen Vergangenheit ist jetzt ein Naturgeist (*sagi*) und zugleich der Sippengeist der Pasigon im Dorfe Passam. Er wohnt auf den hohen Bäumen des Waldes. Kinder und Erwachsene (aus einer andern Sippe) kann er krank machen. Bei den Erwachsenen verursacht er Rippenfellentzündung. Das sind seine Speerspitzen, die zwischen den Rippen des Kranken stecken ²⁹, sagt man. Er trägt nämlich immer Bambuslanzen ³⁰ und Wurfspeere (*mara*) bei sich. Kommt ein Mensch an einem seiner hohen Bäume vorbei, dann speert er ihn von oben herab, d. h. er macht ihn krank.

Von den Naturgeistern (*sagi*) allgemein sagt man, daß sie nur krank machen, aber niemals wirklich töten, auch dann nicht, wenn man sie ausdrücklich anrufen würde, eine bestimmte Person zu töten.

Unweit des Dorfes Hambraule steht am Wege ein dicker Brotfruchtbaum. In der Krone dieses Baumes haust der Geist *Sombogoi*. Wenn jemand in der unmittelbaren Nähe dieses Baumes auch nur ein Zweiglein abbricht, schlägt ihn *Sombogoi* mit Krankheit. Der Mann fühlt sich kalt, friert und hat ein großes Verlangen nach Feuer und Wärme. Er wird zwar nicht daran sterben, aber er wird lange Zeit krank sein.

Auch dieser *Sombogoi* von Hambraule macht wie *Baromo* von Passam mit besonderer Vorliebe die kleinen Kinder krank. Um ihre Kinder zu schützen, haben die Mütter die Gewohnheit, wenn sie mit ihren Kleinen an diesem Brotfruchtbaum vorbei müssen, Ingwer zu kauen und ihn in die Richtung auf den Baum hin auszuspuken. Dadurch soll *Sombogoi*s Aufmerksamkeit von den Kindern abgelenkt werden ³¹.

Die Mütter hier in unserem Gebiet haben die Schnur Taschen, in denen sie ihre kleinen Kinder auf dem Rücken tragen, in vielfacher Weise verziert, z. B. mit Schmuckketten aus den Zähnen der Hunde und Fliegenden Hunde, mit Schnüren aus Perlen europäischer Herkunft, mit kleinen europäischen Porzellanringen und in den landeinwärts weiter nach Süden gelegenen Dörfern auch mit kleinen einheimischen Schmuckringen (*xoaria*; cf. Anm. 18) und mit dem Unterkiefer eines Hundes. Das alles ist nur Schmuck an der hiesigen

²⁹ Wohl in Erinnerung an die Speerspitzen, in die nach der Mythe *Baromo* selbst zu Tode fiel.

³⁰ Das sind lange Lanzen mit Holzschaft und Bambusspitze. Sie heißen: *hape*. Die kürzeren Wurfspeere werden aus dem Holz des *mara*-Baumes gefertigt und darum *mara* genannt.

³¹ Man beachte, daß auch *Baromo* in der obigen Mythe durch gekauten Ingwer „verwirrt“ wurde.

„Kinderwiege“. Aber daneben hängen an der Schnur tasche auch noch Zaubermittel, nämlich Knolle und Blätter der Ingwerpflanze *regne* (cf. Anm. 6), ein Stück von der Rinde des Baumes *gombi* (cf. Anm. 21) und ein Zweig vom starkduftenden Strauche *mali*. Diese Zaubermittel sollen den schädigenden Einfluß der Naturgeister auf die Gesundheit der Kleinkinder abhalten.

Abschließend sei hier noch auf den Urzeitriesen *Nawaring* verwiesen, dessen Mythe ich schon früher mitgeteilt habe³². Auch er kann die Leute krank machen.

In Anm. 8 habe ich schon berichtet, wie die Tarogeister (*sagi*) die Leute mit der Augenkrankheit schlagen. Auch das wäre an dieser Stelle ergänzend einzufügen.

c) Wie die Geisterfrau Menschen unfähig macht

Der Eigenname dieser merkwürdigen Geisterfrau ist *Soag*. Sie ist nur eine Geisterfrau, nicht selbst ein Naturgeist (*sagi*). Dieser Geisterfrau wird eine sonderbare, zweifache Fähigkeit zugeschrieben. Sie kann einen Menschen : 1. für eine bestimmte Aufgabe unfähig machen (nach hiesiger Terminologie : „kalt“ machen) und 2. ihn von einem Ort auf den andern vertreiben. Allerdings bewirkt sie das nicht unmittelbar und persönlich, sondern mit Hilfe eines Zauberers, dessen Zauber dann nach ihrem Namen ebenfalls „soag-Zauber“ genannt wird. Die Zaubehandlung selbst heißt : *soag-taga*.

Durch diesen Zauber wird der Mensch nicht wirklich krank, aber unlustig und unfähig für eine Arbeit oder Aufgabe gemacht. Es ist teils eine physische und teils eine gemütsmäßige Unfähigkeit, aber nicht etwa eine rein rituelle. Im zweiten Falle wird der Betreffende aus seinem bisherigen Wohnort vertrieben. Die beiden Dörfer Tjapragoa I und Tjapragoa II sind auf diesen Zauber besonders spezialisiert. Bekannte Zauberer dieser Art sind : Kabiwa in Tjapragoa, Ferigumboi in Saure II, Urungere in Orindagon und Faiamea in Njumoikum.

Manchmal wird von *Soag* auch noch die Geisterfrau *Rabusubmo*, die ebenfalls kein Naturgeist (*sagi*) ist, zu Hilfe genommen. Das soll eine ganz faule (Geister-)Frau sein, die nicht arbeiten will, sondern den ganzen Tag im Dorf herumsitzt und träumt.

Die Zaubehandlung selbst variiert von Mann zu Mann, obwohl die Grundlinien einheitlich sind. Dafür zwei Beispiele :

1. Der Zauberer nimmt Asche und eine bestimmte Erde, bespricht sie unter Anrufung der Geisterfrau *Soag* und wirft sie hinter dem Manne her, dem er schaden will. Diesem so Verzauberten wird nun nichts mehr richtig gelingen. Auf der Jagd wird er kein Wild erjagen, im Krieg wird er feig sein wie ein Weib.

2. Der Zauberer nimmt folgende Pflanzenteile in die Hand : Rinde vom *yo*-Baume³³, Blätter der wilden Gurke (*rongrug*), Blätter der *wantjuara*-

³² GERSTNER. III, wie Anm. 1, p. 819 f.

³³ Dieser Baum (*yo*) hat äußere Ähnlichkeit mit einer Akazie. Seine Blätter schließen sich während der Nacht.

Pflanze ³⁴ und das feine Ziergras *wamog*. Während er diese Pflanzen in der Hand hält, bespricht er sie unter Nennung ihrer Namen. Dann redet er die Geisterfrau *Rabusubmo* an und sagt: „*Rabusubmo*, heirate du den N. N. ! Setz dich auf seinen Kopf und bedeck ihn ganz mit deinem Lendenschurz !“ Danach bestreicht der Zauberer mit dem Ziergras (*wamog*) die Türpfosten und die Sprossen der Hausleiter des betreffenden N. N. Auch versucht er noch persönliche Sachen des N. N. mit dem Ziergras zu berühren, wie z. B. Handtasche, Betelkalkbüchse, Schambinde usw. Durch diese Zauberhandlung wird N. N. schlapp werden, untätig, interesselos, apathisch. Das Verfahren wird mit Bevorzugung gegen ungestüme, feurige Temperamente, gegen unbesonnene Draufgänger in Anwendung gebracht. Jemand hat sogar versucht, gegen einen lästigen Regierungsbeamten diesen *soag*-Zauber anzuwenden, und glaubt damit Erfolg gehabt zu haben.

Die Geisterfrau *Soag* hat dann zweitens auch die Fähigkeit und Macht, einen Menschen von seinem bisherigen Wohnorte zu vertreiben. Will darum jemand einen Mitmenschen, mit dem er Streit hat oder der ihm lästig ist, aus dem Dorfe entfernen, so macht er folgenden *soag*-Zauber: Er hält eine bestimmte Erdeart in der Hand und bespricht sie unter Namensnennung des Känguru (*gagre*) und des Paradiesvogels (*manui*) und sagt: „Vertreibt diesen Mann ! Er darf nicht im Dorf bleiben ! Jagt ihn davon !“ Die so besprochene Erde legt er dann an einer Stelle nieder, wohin der betreffende unbeliebte Mann sich später hinsetzen wird. Sobald er seinen Gegner auf der besprochenen Erde sitzen sieht, geht er hin und sagt zu ihm: „Du, mach, daß du fortkommst !“ Der betreffende Mann, der natürlich weiß, was das bedeuten soll, wird unruhig, fühlt sich im Dorfe nicht mehr wohl, verläßt bald die Heimat und geht in die Fremde. Wenn man ihn aus dem fremden Dorf nicht eigens zurückholt, wird er freiwillig nicht mehr in die Heimat zurückkehren.

5. Durch die Vorfahren

Hier ist wohl zunächst eine kurze Erklärung der einschlägigen Ausdrücke am Platze. Wie gesagt, versteht man unter *sagi* nur die Naturgeister, die mit den „Vorfahren“ nicht identisch sind (cf. Anm. 25). Unser Begriff „Vorfahre“ deckt sich nicht ganz mit dem unserer Eingebornen. Wir können schließlich unter dem Begriff „Vorfahre“ alle „unsere Verstorbenen“ verstehen, sei es im engeren Sinne die Verstorbenen unserer Familie und Blutsverwandtschaft, sei es im weiteren Sinne die Verstorbenen unserer eigenen Dorf-, Stadt- oder Volksgemeinschaft. Außerhalb dieses Kreises stehen die „Verstorbenen“, mit denen wir im Leben keine Beziehung hatten. Obwohl nun doch die Eingebornen bei ihrer egozentrischen Einstellung für fremde „Verstorbene“ kein Interesse haben, d. h. obwohl sie also praktisch alle „Verstorbenen“ ihrer Bluts-, Dorf- und Stammesverwandtschaft eigentlich als ihre „Vorfahren“ und vielleicht die ältesten und ersten „Vorfahren“ auch als ihre Familien-, Dorf-

³⁴ Die Blätter dieser Pflanze rollen sich sofort zusammen, wenn man sie berührt.

oder Stammes-„Ahnen“ ansehen, haben sie doch in ihrer Terminologie eine feinere Nuancierung und deshalb auch über die „Verstorbenen“ selbst unterschiedliche Vorstellungen. Die „Vorfahren“ heißen allgemein: *waranga*. Die Totengeister (d. h. die Verstorbenen als Geister) nennt man: *kamba*. Nach dem Tode eines Menschen hält sich sein „Totengeist“ (die „Seele“ des Verstorbenen?) noch eine Zeitlang in der Nähe des Ortes auf, wo der Mensch gestorben ist. Während dieser Zeit heißt sein „Totengeist“: *wiemon*. (Im Dorfe Passam hat man zwar auch den Ausdruck *wiemon* im angegebenen Sinne, aber daneben auch die Bezeichnung *goriaba* mit gleicher Bedeutung.)

Nicht selten sind die Vorfahren (Ahnen, *waranga*) mit der Handlungsweise ihrer Nachkommen nicht zufrieden, ja, sie sind mächtig erzürnt auf sie. Gründe dafür gibt es verschiedene: Mißachtung der Ahnen, Verletzung der Stammessitte ³⁵, Streit, Diebstahl, sexuelle Übergriffe usw. Die erzürnten Ahnen strafen dann die Nachkommen, indem sie beispielsweise das Wild verscheuchen ³⁶, so daß der Jäger kein Jagdglück mehr hat. Die erzürnten Ahnen können einen Nachkommen, den sie strafen wollen, auch krank machen. Dafür ein Beispiel ³⁷:

Es war im Jahre 1948 im Dorfe Tjapragoa. Der Mann Tjoremori hatte den Knaben Mandieng großgezogen. Als Mandieng erwachsen war, heiratete er das Mädchen Tambaxora, und das junge Paar zog in einen andern Weiler der gleichen Dorfgruppe. Dort wohnten sie bei einer älteren Frau namens Malangeng. Die Alte sah das junge Paar gern kommen, weil sie sich Hilfe bei der Arbeit davon versprach. Aber der Pflegevater Tjoremori war eifersüchtig und neidisch auf die alte Frau und verlangte von ihr, das junge Paar ins Elternhaus zurückzuschicken. Aber mit dieser Forderung kam er an die Verkehrte. Malangeng wurde sehr zornig und schimpfte Tjoremori gründlich aus. Tjoremori wußte sich nicht mehr zu helfen und schwieg.

Unversehens wurde die alte Frau krank. Tjoremori hatte nämlich seine Vorfahren anrufen und gebeten, die grimmige Alte krank zu machen. Darauf wurde der Sitte gemäß eine Dorfversammlung ³⁸ abgehalten. Die Signaltrommel rief alle Frauen und Männer auf den Dorfplatz. Es sollte die Angelegenheit der alten Frau (Streit, Krankheit) besprochen werden. Da erhob sich bei der Versammlung Tjoremori und erklärte öffentlich: „Ich will nicht, daß meine Vorfahren die alte Frau zu sich nehmen. Sie mag am Leben bleiben. Wir wollen den Streit beilegen.“ Der alten kranken Frau kam während dieser Reden der Angstschweiß. Da gestand sie nun ihrerseits, sie trage die Hauptschuld an dem bösen Streit. Sie erklärte sich öffentlich bereit, sich mit Tjoremori auszusöhnen und ihn entsprechend zu „bezahlen“ ³⁹. Vor Tjoremori lag eine unreife Kokosnuß auf der Erde. Diese wurde nun aufgeschlagen, und

³⁵ Cf. das Beispiel bei: GERSTNER. I, wie Anm. 1, p. 430.

³⁶ Cf. dazu: GERSTNER. II, wie Anm. 1, p. 181; ferner: GERSTNER. I, wie Anm. 1, p. 430.

³⁷ Zwei weitere Beispiele folgen später im Kapitel III/4.

³⁸ Eine solche Dorfversammlung heißt im Pidgin-Englisch: *kibum*.

³⁹ Über solche „Bezahlungen“ der Frauen nach einem Streit mit den Männern vgl. auch die konkreten Beispiele in: GERSTNER. III, wie Anm. 1, p. 805 f.

die alte Frau mußte von dem Nußwasser („Kokosnußmilch“) trinken. Der Rest des Fruchtwassers wurde ihr über den Kopf gegossen. Dabei wusch sie sich den Körper ab. Nach einiger Zeit war die Frau wieder gesund. Sie gab dann den Männern der Dorfversammlung ein Essen.

In vielen Dörfern unseres Gebietes ist diese Sitte auch heute noch in Gebrauch. Kommt bei der Volksversammlung der kranken Person der Schweiß ⁴⁰, so ist das ein sicheres Zeichen, daß die Vorfahren der Gegenseite die Krankheit als Strafe geschickt haben.

6. Durch Tabuverletzung

In diesen Fällen ist die Krankheit mehr eine automatische Folge der Tabuverletzung als eine direkte Einwirkung durch Geister oder Zauber. In der großen Summe der möglichen und wirklichen Krankheiten bilden sie nur eine kleine Zahl, aber sie sind immerhin bekannt. Dafür ein Beispiel:

Im Dorfe Koigin kann der Mann Fagigombai die Kokosnuß- und Betelpalmen, die Gemüsepflanzen und andere Lebensmittel tabuieren. Er kocht für diesen Zweck in Seewasser etwas Ingwer (*senabre*), etwas *abiga*-Gemüse ⁴¹ und ein Stück vom Schwanz einer Schlange. Wenn diese Brühe dann wieder etwas abgekühlt ist, trinkt er davon und ruft dabei die beiden großen (Geister-) Schlangen *Hanropong* und *Handapong* an. „Paßt gut auf meine Kokosnuß- und Betelpalmen, gut auf mein Gemüse auf, daß kein Dieb etwas stehlen kann“, sagt er zu den Schlangen. „Beißt den Dieb in die Beine, wenn er etwas fortholen will!“ Danach bindet er als Zeichen des verhängten Tabu um die Bäume, die er schützen will, ein Kokos- oder Sagopalmlblatt oder auch nur eine Handvoll Alangalanggras. Würde nun jemand dieses Tabu verletzen und etwas von den geschützten Bäumen stehlen, dann würden ihn die Schlangen sofort in die Beine beißen, d. h. es würde sich am Oberschenkel ein Geschwür bilden ⁴². Daraus folgt umgekehrt nach einheimischer Logik, daß ein solches Schenkelgeschwür notwendig nur die Folge einer Tabuverletzung sein kann.

In diesem Zusammenhang müßten auch die Krankheiten und andere böse Folgen genannt werden, die sich die Menschen durch Verletzung der

⁴⁰ Dieser Angstschweiß kann ganz natürlicherweise erklärt werden. Die betreffende Person ist ja krank, vielleicht sogar gefährlich krank, und dabei meistens eine Frau. Die Teilnahme in diesem Zustand an der verwirrenden Volksversammlung, die physischen Leistungen und Überanstrengungen, die aufreizenden Reden, das dauernde Fragen und Antworten-müssen, das alles kann unter diesen Umständen wohl einer kranken Person den Angstschweiß auspressen.

⁴¹ *abiga* nennt man das „Gemüse“ aus den Blättern des Baumes *yibere* (*Gnetum edule*), der wohl an die 20 m hoch werden kann. Auch seine kleinen Früchte sind essbar. Im Pidgin-Englisch heißen der Baum, die Blätter, die Früchte und das „Gemüse“ einheitlich: *tulip*. Das Wort entstand aus dem Englischen: *two leaves*, „zwei Blätter“, weil die Blätter dieses Baumes paarweise und gegenständig stehen. Der Baum liefert das ganze Jahr hindurch „Gemüse“.

⁴² Diese Oberschenkelgeschwüre sind in Neuguinea, wie überhaupt in den Tropenländern, relativ häufig. Vielfach erscheinen sie auf der Innenseite der Schenkel oder noch häufiger in der Leistengegend.

verschiedenen Meidungsverbote (Tabu) automatisch zuziehen. In besonderem Maße (aber nicht ausschließlich) gilt das für die Zauberer selbst, die für die wirkungsvolle Durchführung einer Zauberhandlung spezielle Meidungsverbote (z. B. Meidung von bestimmten Speisen, Getränken, Frauen usw.) unbedingt einhalten müssen. Sonst laufen sie Gefahr, daß sich der Zauber in verhängnisvoll verstärktem Maße gegen sie selber wendet. Dieser kurze Hinweis mag hier genügen. Ich habe schon in diesem und in meinen früheren Aufsätzen wiederholt davon gesprochen ; cf. z. B. GERSTNER. IV, wie Anm. 1, pp. 807, 810, 814 usw.

(Schluß folgt)

Etre et avoir

Leurs expressions dans les langues

Par ERNST LOCKER

Sommaire :

- I. Introduction
- II. Etre
- III. Avoir
- IV. L'emploi comme verbes auxiliaires des verbes « être » et « avoir »
- V. Conclusion

I. Introduction

La linguistique i. e.¹ établit, en comparant les mots et les formes grammaticales des langues i. e., une base commune. Cette base trouvée, elle s'efforce d'expliquer les différences entre cette base commune et les langues qui en dérivent.

¹ Liste des abréviations :

i. e. : indo-européen.

BEYTHAN : H. BEYTHAN, *Praktische Grammatik der Tamilsprache*. Leipzig 1953.

BOAS : F. BOAS, *Handbook of American Indian Languages*. Part 1. Washington 1911 ;

Part 2. Washington 1922 ; Part 3. Columbia University Press 1933-38.

BROCKELMANN : C. BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Berlin. I. 1908 ; II. 1913.

BSL : *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*.

BUCK : C. D. BUCK, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. Chicago 1949.

Ewe : D. WESTERMANN, *Grammatik der Ewe-Sprache*. Berlin 1907.

Gaelic : MACLAREN'S *Gaelic Self-Taught*, 4th Edition. Glasgow 1935.

LAFITTE : P. LAFITTE, *Grammaire basque*. Bayonne 1944.

LAOUST : E. LAOUST, *Cours de berbère marocain*. Paris 1939.

LM : *Société de linguistique de Paris : Les langues du monde*, par un groupe de linguistes. Nouvelle édition. Paris 1952.

POPPE : N. POPPE, *Khalkha-mongolische Grammatik*. Wiesbaden 1951.

TSCHUDI : J. VON TSCHUDI, *Die Kechua-Sprache I*. Wien 1853.

En ce qui concerne la linguistique universelle, il ne peut être question d'une comparaison des formes phonétiques, la grande différence entre ces formes et le manque, pour presque toutes les familles de langues, de documents d'un passé éloigné ne permettant pas l'application des méthodes habituelles en linguistique i. e. En voici les conséquences :

1. Toute linguistique est, en principe, comparative. Le linguiste universel ne fait pas de comparaison entre les formes phonétiques, mais entre les notions, les catégories et, en général, entre les manières de penser, de voir et de représenter le monde.

2. Le linguiste universel, lui aussi, cherche une base commune afin d'expliquer les différences qui se manifestent entre les diverses familles de langues. Il s'agit de trouver la base la plus logique et la plus naturelle. A l'origine de la linguistique occidentale, nous trouvons le problème soulevé par PLATON : le langage est-il φύσει ou θέσει, par nature ou par convention ? Il nous faut rejeter la façon dont PLATON a formulé le problème, mais cette question reste cependant l'objet essentiel de la linguistique universelle. On peut le formuler ainsi : Dans quelle mesure les langues sont-elles φύσει et dans quelle mesure θέσει ? Cette formule nous oblige à soulever les deux questions suivantes :

1. Le langage, comme toute représentation du monde réel par l'esprit humain, se compose d'éléments de deux genres : des éléments pris dans la réalité en dehors de l'esprit humain et des éléments que l'esprit humain y ajoute en raison de son besoin de fixer des notions, de les classer et de les mettre en relation entre elles. Cette combinaison de φύσις et θέσις existe partout, mais dans des proportions très variables. Il y a des langues qui nous donnent une copie assez réaliste du monde, sans trop y ajouter, et d'autres, où les idées humaines prévalent — et font même presque disparaître — la réalité extra-humaine. On compare alors les langues en posant la question : quelle langue se rapproche le plus de la réalité objective et quelle y ajoute beaucoup d'idées purement humaines ?

2. Bien entendu, le langage ne peut jamais être une copie exacte de la réalité. Il est théoriquement impossible de transformer la variété et la richesse infinies du monde dans une succession d'une vingtaine ou d'une trentaine d'éléments phonétiques (et graphiques) sans en rien enlever et sans y rien ajouter. En comparant les divers types de langues, nous pouvons juger quel type est le plus réaliste et lequel s'éloigne le plus de la réalité. Et pour tout éloignement de la réalité, nous devons chercher à savoir si cet éloignement est dû à une aperception insuffisante de la réalité ou s'il est le résultat de mouvements tendant à remplacer la réalité extra-humaine par un monde d'images et d'idées purement subjectives. Et, dans l'affirmative, l'on se demandera alors si cette transformation du monde réel par des concepts humains a eu des conséquences en dehors du langage. L'être humain, en effet, est porté à considérer le monde exprimé par sa langue maternelle comme le monde en soi, le monde réel, sans se rendre compte des modifications que sa langue maternelle y a apportées. Il voit donc le monde non pas tel qu'il

est en réalité, mais comme il se représente dans sa langue maternelle. Il est évident que cette différence ne concerne pas seulement la manière de parler, mais elle influe aussi sur la manière de penser, de sentir et — ce qui est plus important — sur l'action.

Le monde de l'homme occidental est dominé par deux notions : celle de l'être et celle de l'avoir ².

Toutes les langues de l'Europe occidentale d'aujourd'hui manifestent, à cet égard, la même tendance. C'est donc seulement l'étude de langues parlées en dehors de cette région qui nous permettra de comprendre la singularité de cette façon de concevoir le monde.

Nulle part ailleurs, probablement, on ne trouve une manière de penser et de voir le monde plus inexacte et plus soumise à l'activité créatrice du cerveau humain que dans le monde occidental. Cette façon de s'exprimer n'est pas la plus logique, la plus naturelle, mais, au contraire, la plus intellectuelle, admirable comme témoignage de la souveraineté de l'esprit humain, mais dangereuse en même temps parce qu'elle évoque des idées très éloignées de la réalité.

A ces réflexions générales, il me faut ajouter deux remarques concernant la méthode :

1. La conception verbale de l'être et de l'avoir est moins habituelle en dehors du domaine i. e. Dans d'autres langues, il y a des particules, des pronoms, des adverbes qui ont le même but. Cependant, la classification des mots en adverbes, verbes, etc., et des éléments grammaticaux en particules, affixes et désinences ne peut être faite souvent que très arbitrairement et, par conséquent, inutilement. J'évite donc, autant que possible, l'usage des mots « adverbe », « pronom », « désinence », etc., en préférant le terme neutre « élément ».

2. En étudiant le rôle que les notions de l'être et de l'avoir jouent dans la pensée et dans la conception du monde en général, il n'est pas nécessaire de représenter minutieusement l'expression phonétique de ces notions. Pour le linguiste universel, la phonétique joue le même rôle que l'écriture pour le linguiste i. e. Personne ne s'attend à trouver dans une histoire des dialectes grecs une histoire de la forme des lettres, on laisse ce travail à l'épigraphie. De même, le linguiste i. e. qui étudie la grammaire hittite est heureux de ne pas être embarrassé par les problèmes de l'écriture cunéiforme, tout en reconnaissant le fait que l'étude de ces problèmes est indispensable au spécialiste de la langue hittite. J'ai donc écarté tous les détails phonétiques qui alourdiraient inutilement cet exposé. Je suis l'œuvre citée, avec quelques simplifications, s'il y a lieu. Une représentation minutieuse des éléments phonétiques compliquerait l'imprimerie et gênerait le lecteur sans apporter rien d'essentiel à la compréhension des notions traitées.

² G. MARCEL, *Être et avoir*. Paris 1935 ; J. VAN GINNEKEN, *Avoir et être*. Mélanges de linguistique offerts à Bally. Genève 1939. pp. 83-92.

II. Etre

1. L'existence pure et simple

La notion de l'existence pure et simple se rencontre assez rarement dans le langage quotidien, elle est, cependant, importante du point de vue théorique. Elle est bien connue depuis l'axiome formulé par DESCARTES cogito, ergo sum, « je pense, donc j'existe ».

a) Elément zéro : On comprend bien que la simple mention d'une chose, sans y rien ajouter, peut suffire à exprimer son existence. Si nous criions « feu ! », tout le monde le comprend. Des mots comme *ŭzi* « il pleut » nous rappellent une phase dans l'évolution du langage où l'on n'a pas encore distingué entre agent et action. Cette phase existe encore aujourd'hui, par exemple en hupa (Oregon, U. S. A.)³ : *nañya* signifie en même temps « il descend » et « pluie », *nilliñ* « il coule » et « ruisseau ».

L'énoncé d'un nom seul suffit à exprimer l'existence de l'être qu'il représente, surtout dans le cas où ce nom est accompagné d'une indication : en lette⁴ *laike eet* « c'est temps d'aller », en basque⁵ *urike ez* « pas d'eau », ou en arabe⁶ *'amrun anā fi ʔalabin minhu mundu 'iṣrīna sanatan* « il y a une chose que je cherche depuis vingt ans ». Il est important de signaler que cette manière d'exprimer l'existence est employée surtout dans le cas où le nom signifiant la chose existante est accompagné d'un élément accessoire : négation, phrases relatives, etc.

Plus souvent d'ailleurs nous trouvons cette expression zéro dans les parlers indiens américains, par exemple, en tsimshian⁷ « only one great log » pour « il n'y avait qu'une grande bûche ».

b) Un élément invariable : Pour bien apprécier ce phénomène, il faut faire une distinction entre les langues du type chinois, où le mot est toujours invariable et les langues du type i. e. Le chinois a un mot pour exprimer l'existence : *yu* 有, par exemple *yu i-go lau po-dsi* « il y avait une vieille femme ». En khmer, *mean* correspond au *yu* chinois, en annamite *có*, par exemple *có óng trò'i* « Dieu existe », en siamois *mī*. En malais, on dit *ada*, en javanais *ana* (ngoko) et *wontèn* (krāmā). En dehors de l'Extrême-Orient, on trouve un mot invariable pour exprimer l'existence en Afrique occidentale, par exemple en logone⁸ *li*, négation *šen*, en somrai *lebū šen*, *bēl šen*, *wīo šen* « chez les Somrai, il n'y a pas de vêtements, pas d'incisions, pas de millet », en haoussa⁹ *akoi*, par exemple *akoi nāman dawa nan* « est-ce

³ E. BENVENISTE, La phrase nominale. BSL 46. 1950. p. 20.

⁴ E. LEWY, Der Bau der europäischen Sprachen. Dublin 1942. p. 69.

⁵ R. LAFON, Remarques sur la phrase nominale en basque. BSL 47. 1951. p. 106.

⁶ BROCKELMANN II. p. 37.

⁷ F. BOAS I. p. 7.

⁸ J. LUKAS, Die Logone-Sprache im zentralen Sudan. Leipzig 1936. pp. 48 et 61.

⁹ D. WESTERMANN, Die Sprache der Haussa in Zentralafrika. Berlin 1911. p. 39.

qu'il y a du gibier ? », en kanouri ¹⁰ *mbéji* « il y a », *bá, bágò* « il n'y a pas ». En sumérien ¹¹ on trouve *gal* « il y a », *nu-gal* « il n'y a pas ».

L'usage d'un élément invariable pour exprimer la notion de l'existence est plus remarquable dans les langues qui ont, en général, des prédicats d'une forme variable. On trouve de tels éléments invariables dans les langues baltiques : lituanien *yra*, lette *ir*, probablement un vieux nom signifiant « existence » ¹², en hébreu ¹³ *iēš*, en éthiopien ¹³ *bō* (avec négation : *'albō*), en turc *var*, nég. *yok*.

c) Un élément variable : En principe, la variabilité peut concerner les catégories suivantes : la personne, le nombre, le genre et le temps. Pour l'indication de l'existence, c'est la catégorie qui est exprimée le plus souvent, par exemple en malgache ¹⁴ : *misy biby maro karazana* « il y a beaucoup d'espèces d'animaux », *nisy Andriamanitra hatrizay hatrizay* « Dieu a toujours existé ». Souvent on trouve une restriction des formes temporelles possibles et l'emploi de formes supplémentaires : en arménien occidental ¹⁵ *kam* « je suis là » n'est employé qu'au présent et à l'imparfait, pour les autres temps, il est remplacé par *allal* « être » et par *gətnuil* « se trouver ».

Un tel élément variable, et pourtant restreint à certains temps, est le verbe i. e. *es-*. Je suis convaincu que la signification originale a été « je le suis », non pas « j'existe », cette dernière ayant une importance seulement en philosophie et non pas dans le langage quotidien ¹⁶.

En raison de l'usage du verbe « être » pour des fonctions copulatives, l'emploi qui se trouve dans la phrase de DESCARTES « cogito, ergo sum » a disparu, et on emploie d'autres verbes : « il y a, il existe, there is, es gibt ».

Ces manières d'exprimer la notion de l'existence nous font réfléchir aux conséquences qu'une expression métaphorique peut avoir pour la vie réelle : si l'on oublie de se rendre compte du caractère particulier d'une expression métaphorique, l'imagination entretient l'esprit en dehors de la réalité. Il faut absolument construire un pont, un hôpital, mais les autorités responsables déclarent : « Il n'y a pas d'argent. Es gibt keine Möglichkeit, diesen Bau zu finanzieren. » De cette façon, on peut bien se débarrasser de toute responsabilité et en charger l'« il » et l'« es », éléments purement grammaticaux.

Pour résumer : Il y a deux moyens pour exprimer de la façon la plus naturelle la notion de l'existence pure et simple : le moyen zéro (la mention de l'être existant suffit pour en indiquer l'existence) et l'usage d'une particule invariable. Toute tendance qui veut assimiler la notion de l'existence

¹⁰ J. LUKAS, A Study of the Kanuri Language. Oxford University Press 1937. pp. 18 et 21.

¹¹ E. BENVENISTE, LM p. 194.

¹² BUCK, p. 636.

¹³ BROCKELMANN I. pp. 501 et 502.

¹⁴ PP. ABINAL et MALZAC, Dictionnaire malgache-français. Tananarive 1930. p. 284.

¹⁵ F. FEYDIT, Manuel de langue arménienne. Paris 1948. p. 49.

¹⁶ P. KRETSCHMER, Objektive Konjugation im Indogermanischen. (Oest. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzber. 225, 2.) Wien 1947. p. 17.

pure à la notion de l'activité éloigne la langue de la réalité. Il est remarquable que même les langues i. e., tout en généralisant l'idée de l'activité, manifestent le besoin de restreindre à certains temps l'usage du verbe *es-*, et de souligner, de cette façon, son caractère exceptionnel.

2. C'est, voici

Pendant que l'existence pure et simple est plutôt une notion importante en philosophie, la combinaison, dans une phrase, d'un mot exprimant un être qui existe avec un élément démonstratif est très habituel dans le langage quotidien.

a) Élément zéro : Une phrase de cette façon contient deux éléments indispensables : le nom de celui qui existe et un élément démonstratif. La juxtaposition de ces deux éléments suffit entièrement et on n'a pas besoin d'ajouter un élément pour marquer la relation entre ces deux éléments. Quelques exemples : hongrois *nem ceruza* « cela n'est pas un crayon », gaélique ¹⁷ *cha mhi* « it is not I », ewe ¹⁸ *adaka-e* « c'est une caisse », peul ¹⁹ *kə gōnga* « c'est la vérité », malais *ini meja* « c'est une table », somali ²⁰ *wā anigu* « je le suis », congolais ²¹ *ke mono ko* « ce n'est pas moi », tamoul ²² *idu vāy* « c'est la bouche ».

b) Un élément invariable : Dans plusieurs langues il y a un mot d'identification. Dans son usage, il correspond à notre verbe « être », mais s'il s'agit de langues sans conjugaison verbale, il faut le classer comme « élément invariable ». De tels mots se trouvent en Afrique occidentale : bambara ²³ *mourou do* « c'est un couteau » et en Amérique : quileute ²⁴ *hé T. axó'c* « c'était T. qui a parlé ». Il y a aussi des éléments semblables en Océanie : tahiti ²⁵ *e moua taitei* « c'est montagne haute », *e toru* « c'est 3, il y en a 3 ».

c) Un élément variable : Il suffit de rappeler la forme française *est*, appartenant au verbe *être*. En espagnol, portugais, irlandais, etc., où il y a deux verbes pour exprimer la notion de l'être, on emploie dans cette position le verbe signifiant l'être permanent et essentiel et non pas le verbe qui signifie un état passager : irlandais *is fuar an lá é* « c'est un jour froid », espagnol *es la una* « c'est une heure ».

3. Se trouver à un endroit

a) Élément zéro : Il est beaucoup plus fréquent dans les phrases de ce genre que dans les phrases qui indiquent une existence pure. Les langues bantou sont surtout dignes de considération : swaheli *m-na nani* « qui est

¹⁷ Gaelic, p. 17.

¹⁸ Ewe, p. 104.

¹⁹ H. LABOURET, *La langue des Peuls ou Foulbé*, Dakar 1952. p. 46.

²⁰ L. REINISCH, *Die Somali-Sprache II*. Wien 1902. p. 370.

²¹ A. SEIDEL et I. STRUYF, *La langue congolaise*, Paris-Heidelberg 1910. p. 38.

²² P. MEILE, *Introduction au tamoul*, Paris 1945. p. 20.

²³ Mgr SAUVANT, *Manuel bambara*, Maison-Carrée (Alger) 1942. p. 8.

²⁴ M. J. ANDRADE, *Boas*, Part 3. p. 24.

²⁵ T. JAUSSEN, *Grammaire et dictionnaire de la langue maorie, dialecte tahitien*. Braine-le-Comte (Belgique) 1949. pp. 25 et 33.

ici ? » signifie textuellement « l'ici avec qui ? », héréro *mu n-omeva* « il y a de l'eau dedans », textuellement « le dedans avec eau ». Un autre phénomène remarquable se trouve en malgache : les adverbes de lieu ont une forme spéciale pour le passé. Cependant, le préfixe du passé n'est pas le même que celui du verbe : *any aho* « j'y suis », *t-any aho* « j'y ai été ».

Ce genre de phrases : sujet avec indication locale se trouve partout, il est inutile de citer beaucoup d'exemples. En i. e., on trouve des formules de souhaits de cette forme : *pax vobiscum*. La formule connue arabe *salāmu 'alai-kum* lui correspond exactement.

b) Un élément invariable : Il y a deux groupes de langues à verbe invariable où ces éléments jouent un rôle très important : En Extrême-Orient et dans beaucoup de langues soudanaises. Voici un exemple de « verbe local » en Afrique : ewe²⁶ *wowo do le xo ta* « eux travailler être maison tête », c'est-à-dire « ils ont travaillé sur le toit de la maison », *le* signifie « se trouver quelque part », mais souvent on peut le traduire par une préposition locale. Des verbes locaux se trouvent dans beaucoup de langues soudanaises²⁷. Parfois, leur caractère verbal est douteux, on peut aussi en considérer quelques-uns comme particules. D'ailleurs, un verbe en position enclitique peut devenir particule même dans les langues à système verbal fort évolué : il suffit de rappeler la particule du futur en grec moderne *θα*, autrefois *θέλω ἵνα* « je veux que ». Les langues soudanaises constituent un domaine très fertile pour l'évolution de la linguistique universelle. Elles nous offrent assez d'occasions de comparer et d'identifier des idées en dépit de leur formes phonétiques entièrement différentes. Une correspondance semblable entre idées se trouve en Extrême-Orient. Le chinois distingue nettement la notion de l'existence (*yu* 有) de l'indication locale (*dsai* 在). De même nous trouvons cette distinction en annamite : *có* signifie l'existence, mais on dit *nó ở nhà* « il se-trouver maison ».

Une particule enclitique se trouve en kiçua²⁸ : *huauken caypi-m* « son-frère ici-est ». Cependant, cette particule est employée seulement pour la troisième personne du singulier, au pluriel il faut ajouter le verbe « être » ; *huauken-cuna chaypi-m cancu* « ses-frères là sont ». Cette particule est aussi employée, d'autre part, dans le sens d'« avoir une qualité » : *alli-m* « il est bon ».

c) Un élément variable : En ouralien²⁹ tout mot ou groupe de mots peut être muni d'éléments pronominaux, par exemple mordve *stol' ekšne-yan* « table auprès-je », c'est-à-dire « je suis à table ». Il faut souligner le manque de tout élément verbal. Nous trouvons le même phénomène, mais en ordre inverse, en bantou : swaheli *ni-mo* « moi-dedans », *yu-no* « lui-dedans ». La limite entre ces formes et les expressions avec élément zéro n'est pas fixe : il s'agit de distinguer entre pronoms indépendants et affixes pronominaux. Partout, un prénom indépendant peut devenir enclitique. En amharique³⁰,

²⁶ D. WESTERMANN, Die Sudansprachen. Hamburg 1911. p. 53.

²⁷ Ibid., pp. 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61.

²⁸ TSCHUDI, p. 82.

²⁹ A. SAUVAGEOT, LM p. 305.

³⁰ M. COHEN, Traité de langue amharique. Paris 1936. p. 148.

la particule *na* est munie des pronoms régimes de verbes. Ces formes servent non seulement pour des indications locales, mais leur emploi est très varié et analogue à celui du verbe *es-* des langues i. e. Cette particule amharique a une importance particulière pour la linguistique universelle. Elle nous fait bien comprendre l'évolution de la conjugaison. Il est fort probable que l'i. e. *es-* a eu une origine identique : une particule démonstrative, munie ensuite d'éléments pronominaux. Elle a évolué plus que le *na* amharique, en prenant des éléments de plusieurs temps et modes. Cependant, elle n'est pas devenue un verbe complet et régulier. Un usage restreint du verbe « être » se rencontre dans plusieurs familles de langues. En dehors du présent, on a souvent recours à d'autres verbes, par exemple, swaheli ³¹ *u-me-kaa wapi* « tu-es-resté où », c'est-à-dire « où est-ce que tu as été ? ».

Dans les langues américaines, l'expression « se trouver » montre moins de particularités. Voici un exemple : yuchi ³² *kewénqđjĩn* « they were here » se compose des éléments suivants : *ke* particule locative, *we* élément démonstratif, *nq*, « être », *đjĩn* particule marquant le passé.

Le résultat de l'examen de la manière dont la notion de « se trouver à un endroit » est rendue dans les langues est assez net : en général, la mention du sujet et une indication locale suffisent pour évoquer cette idée. Des verbes à signification locale se trouvent surtout dans les langues où le verbe même reste invariable. La distinction entre « exister » et se « trouver » est fort répandue, surtout en Extrême-Orient. Aux exemples donnés ci-dessus j'ajoute une phrase siamoise ³³ qui manifeste bien cette différence, puisqu'elle contient les deux verbes différents : *mī mā đūē nĩng jū nāj sūēn* « exister cheval tête une se-trouver dans jardin », c'est-à-dire « dans le jardin, il y a un cheval ».

Après avoir étudié les moyens employés dans les langues pour rendre les notions « exister », « c'est, voici » et « se trouver », toutes les trois faisant parties de la notion plus large de l'« être » du point de vue de l'ancien i. e., mais non pas du point de vue des langues de l'Occident moderne, il nous faut aborder la partie essentielle de ce chapitre : la copule, c'est-à-dire, dans les langues de notre région : l'emploi du verbe « être » pour lier l'attribut au sujet et, dans toutes les langues : les moyens en général, employés pour cette fonction syntaxique.

La relation entre sujet et attribut peut se présenter d'une manière assez différente : *Pierre est Français, tailleur, gentil, malade*. Cela veut dire : « Pierre appartient à la nation française, il travaille comme tailleur, il a un caractère gentil, il se trouve dans un état de maladie ». Cependant, la coupure entre ces nuances de l'être n'a pas, dans les langues, la même importance que la coupure qui les sépare des trois notions étudiées ci-dessus. Il vaut donc mieux les étudier ensemble, en faisant mention des cas où, dans une famille de langues, la différence entre ces nuances est exprimée d'une façon explicite.

³¹ C. VELTEN, *Praktische Suaheli-Grammatik*. Leipzig 1941. p. 148.

³² G. WAGNER, BOAS, Part 3. p. 374.

³³ W. TRITTEL, *Einführung in das Siamesische*. Berlin-Leipzig 1930. p. 50.

4. La copule

Le mot « copule » signifie, en principe, tout moyen d'établir une liaison entre les parties d'une phrase. Il est donc employé aussi, surtout dans les livres écrits dans un passé encore peu lointain, pour les particules de coordination notamment pour « et ». Dans cet exposé, le mot est utilisé exclusivement dans le sens restreint de moyen de rattachement de l'attribut au sujet.

a) Elément zéro : Cette manière de juxtaposition simple du sujet et de l'attribut se trouve dans la « phrase nominale » des langues i. e. On a de nombreux exemples dans les langues classiques : lat. *omnia praeclara rara*, homérique ³⁴ κρείσσων γὰρ βασιλεύς « car le roi est plus fort ». En i. e., la phrase nominale semble assez remarquable en tant que domaine échappé à la puissance du verbe, et elle a été l'objet d'un examen approfondi. Cependant, il ne faut pas généraliser cette grande importance, due en i. e. au rôle dominant du verbe et au système fort évolué de la conjugaison verbale. Dans les langues, où le verbe est invariable ou d'une variabilité à peu près égale à celle du nom, une distinction entre phrase nominale et phrase verbale ne signifie pas grand'chose.

Une réserve doit être faite toujours s'il est question d'un « élément zéro » : ce mot « zéro » ne concerne que le langage en tant que transmis par l'écriture. Cependant, il est possible que la langue parlée y ajoute quelques marques distinctives : dans le mouvement du ton ou dans le rythme du langage. La coupure entre sujet et attribut peut bien être exprimée de cette façon, sans figurer dans la langue écrite. Le russe peut mettre un tiret entre sujet et attribut, en rappelant ainsi la petite pause interposée dans la langue parlée : *Maskwá-górod* « Moscou-ville », c'est-à-dire « Moscou est une ville ».

Dans les langues africaines, l'expression zéro est assez fréquente. En ce qui concerne la distinction entre épithète et attribut, la situation est nette dans les langues qui mettent l'épithète avant et l'attribut après le nom. Cependant dans les langues, qui mettent l'épithète et l'attribut après le nom, on a recours à un autre moyen pour les distinguer, par exemple, en zulu ³⁵ *omuntu omkhulu* « a big man », mais *omuntu mkhulu* « the man is big ». Cet exemple nous rappelle un fait très important : nous sommes trop inclinés à considérer l'épithète comme une chose naturelle qui n'a pas besoin d'un signe spécial et l'attribut comme une chose qui doit être, normalement au moins, marquée par une copule. En réalité, la relation sujet-attribut est la plus naturelle. Une phrase contenant un nom épithète ajouté doit être regardée comme phrase élargie. Si l'on tient compte de ce fait, on comprend bien la manière dont le zulu distingue l'attribut de l'épithète : dans la phrase « the man is big », l'attribut se rapporte au sujet, mais comme une partie de la phrase à même poids : il prend le signe de classe du sujet (*m*), mais non, comme l'épithète, aussi le signe de la détermination (*o*).

³⁴ A 80, cité par A. MEILLET, Introduction à l'étude comparative des langues indo-européenne. 8^e éd. Paris 1937. p. 356.

³⁵ C. M. DOKE, Text-Book of Zulu Grammar. London 1947. p. 221.

L'attribut peut être aussi le génitif d'un nom abstrait : congolais ³⁶ *nti owu wa mbote* « cet arbre (est) de beauté », c'est-à-dire « cet arbre est beau ». LOHMANN ³⁷ cite la phrase arabe *zaidun 'ālimun* « Zaid est savant », où la concordance formelle des deux *-un* rattache l'attribut au sujet. Il y a, en arabe, deux degrés de rattachement : le plus faible concerne seulement le nombre et le genre, il rattache l'attribut au sujet ; le plus fort comprend aussi la détermination, il est employé comme épithète : *nahrūn 'arīdun* « un fleuve large », *annahru 'l'arīdu* « le fleuve large », *annahru 'arīdun* « le fleuve est large ».

En hongrois, langue mettant l'épithète avant le nom, la distinction est très nette : *a meleg víz* « l'eau chaude », *a víz meleg* « l'eau est chaude ».

D'abord, l'expression zéro est très usuel dans les langues turques, mongoles et toungouzes ³⁸ : turc *bān Türk* « je suis Turc », mongole *bi Mongol* « je suis Mongol », toungouze *bi Tungus* « je suis Toungouze ». Cependant, cet état a subi des changements, nous reviendrons sur ce sujet. Une distinction très habituelle dans beaucoup de langues se trouve par exemple en mongol ³⁹ : *manā xū bagši* « notre fils est maître d'école », mais *manā xū tsereg baisan* « notre fils a été soldat » : pour le présent, on n'a pas besoin de copule, mais au passé, on emploie une copule verbale pour exprimer la notion du temps passé.

Dans la partie de l'Asie, qui est située au sud de la grande chaîne de montagnes, il y a une famille de langues qui, dans sa structure, se rapproche beaucoup du groupe ouralien-turc-mongol-toungouze : ce sont les langues dravidiennes. On dit en tamoul ⁴⁰ *avan taiyārkaṛan* « lui tailleur », c'est-à-dire « il est tailleur ».

En tagalog (Philippines) il y a une différence remarquable ⁴¹ : il y a deux manières pour traduire la phrase « l'enfant est bon » : *mabaît an bāta'*, *an bāta ay mabaît* : « bon l'enfant, l'enfant est bon ».

Il est bien remarquable que nous trouvons exactement le contraire en lituanien ⁴² : *didis yrà dēvas, dēvas didis* « Dieu est grand » : le lituanien mettant l'épithète avant le nom, la proposition seule suffit déjà (comme en hongrois, etc.) pour marquer qu'il s'agit d'un attribut. Au contraire, si l'attribut est mis avant le nom comme un épithète, il faut ajouter un élément grammatical pour le distinguer de celui-ci. Ce parallélisme existant entre le tagalog et le lituanien, deux langues qui n'ont aucune relation historique entre elles, nous montre un des traits les plus caractéristiques de la linguistique universelle : il y a un élément essentiel, dont W. SCHMIDT a, le premier, mis en évidence l'importance fondamentale pour la classification des langues : c'est la distinction entre les langues qui mettent le rectum avant le regens et les langues qui font le contraire, le nombre des langues équivoques à cet

³⁶ A. SEIDEL et I. STRUYF, *Langue congolaise*. Paris-Heidelberg 1910. p. 20.

³⁷ J. LOHMANN, *Gnomon* (Berlin) 17. 1941. p. 394.

³⁸ J. DENY, *LM* p. 330.

³⁹ POPPE, p. 102.

⁴⁰ BEYTHAN, p. 200.

⁴¹ E. BENVENISTE, *BSL* 46. 1950. p. 26.

⁴² K. BRUGMANN, *Die Syntax des einfachen Satzes im Indogermanischen*. Berlin-Leipzig 1925. p. 70.

égard étant assez limité. Cette coupure a presque le caractère d'un miroir : on trouve des deux côtés de cette coupure des phénomènes analogues, seulement à l'ordre invers⁴³.

Une distinction remarquable se trouve en malais⁴⁴ : les phrases affirmatives restent sans copule : *ajam boeroeng* « poule oiseau », *roemah besar* « maison grande », mais dans les phrases négatives, on profite de la nécessité de marquer la négation pour indiquer la différence entre attribut substantif et attribut adjectif : *itik boekam ikan* « canard non poisson », mais *pondok tidak besar* « cabane non grand ». En allemand : *Enten sind keine Fische*, *Hütten sind nicht groß* on exprime aussi cette différence, mais d'une façon entièrement différente.

Dans un grand nombre de langues, l'expression à élément zéro reste limitée à la troisième personne, les autres phrases exigeant un affixe pour marquer la personne : ilocano (Philippines)⁴⁵ *mabisin* « il est affamé », mais *mabisin-ak* « affamé-je », comme *ari'-ak* « roi-je ».

Le malais, qui met l'attribut et l'épithète après le nom, a besoin également d'une distinction formelle de ces deux catégories comme le zulu et l'arabe, mentionnés ci-dessus. Mais il satisfait à ce besoin d'une façon différente de celle des langues africaines : il se sert d'une particule qui lie l'épithète au nom précédent, traduisible par un pronom relatif : *boenga bagoes* « fleur belle », c'est-à-dire « des fleurs sont belles », mais *boenga jang mērah bagoes* « fleur qui rouge belle ». Le pronom démonstratif se met après le groupe nom plus épithète : *boenga jang mērah ini bagoes* « fleur qui rouge cette belle », c'est-à-dire « ces fleurs rouges sont belles ». Cette position du pronom démonstratif entre épithète et attribut peut être considérée comme première phase de son rôle de copule. Dans la phrase française *gouverner, c'est prévoir* le démonstratif a une fonction copulative, appuyée par le verbe *est* qui suit. L'existence de telles phrases nous aidera à comprendre les phrases à copule pronominales, mentionnées ci-dessus.

L'expression zéro se trouve partout au monde, aussi en Amérique, par exemple en suluslawan⁴⁶ : « very poor that man » pour « he was a very poor man ».

b) Élément invariable : Quant aux langues i. e., j'ai déjà fait mention du lituanien *yra*. Une conséquence logique de la structure de l'i. e. est que ce genre de copule est très rare, il se trouve par exemple en créolien⁴⁷, langue due à un mélange d'éléments i. e. et d'éléments d'un type entièrement différent. L'usage de la particule *yé* comme copule est facultatif : *keté li (yé)* « où est-il ? »

En Afrique, on trouve des particules de ce genre dans de nombreuses langues. Dans les langues berbères⁴⁸, la particule *d* joue un rôle important :

⁴³ E. LOCKER, *Attributivum und Relativum*. Anzeiger d. phil.-hist. Klasse d. Oesterr. Akad. d. Wiss., Wien 1950. No. 1.

⁴⁴ O. DEMPWOLFF, *Einführung in die malaiische Sprache*. Berlin 1941. p. 2.

⁴⁵ E. BENVENISTE, BSL 46. p. 24.

⁴⁶ L. J. FRACHTENBERG, BOAS. Part 2. p. 613.

⁴⁷ S. SYLVAIN, *Le créole haïtien*. Wetteren et Port-au-Prince 1936. p. 106.

⁴⁸ LAOUST, pp. 110 et 111, 39 et 85.

nki d amazig « je suis Berbère », *ntat t tamaziht* « elle est Berbère ». La transformation du *d* en *t* est une pure assimilation phonétique qui n'a rien à voir avec la linguistique universelle. Le même *d* est employé aussi après des verbes ⁴⁸ : *iqim d amezlud* « il resta pauvre ». Il faut souligner le fait que cette particule n'est pas seulement copule, mais a encore d'autres significations : « avec, et », *mešhal d ihanen* « combien de tentes ⁴⁸ ». Il est très important d'étudier l'emploi non copulatif des éléments servant de copule. CZERMAK ⁴⁹ a bien expliqué les emplois différents de cette particule *d* « Wesen und Inneres decken sich ».

En haoussa ⁵⁰, les particules *ne* et *she* sont mises à la fin d'une phrase nominale : *sáriki ts'ofo ne* « le roi est vieux », *ni sáriki ne* « je suis roi », *ni ne sáriki* « c'est moi qui est roi », *mače ts'ōfuwa che* « les femmes sont vieilles ». Les phrases *ni sáriki ne* et *ni ne sáriki* nous font bien connaître la fonction de cette particule : il ne s'agit pas d'une copule, mais d'un élément servant à souligner le mot sur lequel on veut insister : par sa position différente, elle sert à distinguer « je suis roi » de « je suis roi ». CZERMAK ⁴⁹ reconnaît dans le *ne* une particule démonstrative « ici ».

L'inutilité de distinguer rigoureusement entre affixes et mots indépendants se manifeste bien dans l'usage d'une particule dans les langues bantoues : à swaheli ⁵¹ *ni phaka* « c'est un chat » correspond en zulu ⁵² *yi:kati*, le dernier étant nommé « copulative préfix ».

En sumérien ⁵³ la particule *-am* sert de copule, elle s'attache aux participes en *-a* : *mu gin-na-am*, *itu til-la-am* « l'année passa, le mois fut accompli ».

Une copule à peu près semblable aux particules usitées en haoussa se trouve en tamoul : *adu pāmpu tān* « c'est un serpent », *idu oru puli tān* « c'est un tigre ». Ici, comme pour le haoussa, il faut faire la même remarque : l'accouplement entre deux wagons de chemin de fer ne peut avoir lieu qu'entre ces deux wagons. Le même principe est valable en linguistique : un élément posé non pas entre sujet et attribut, mais à la fin de la phrase, ne mérite pas le nom de « copule », il faut le considérer plutôt comme particule affirmative ou assertive, remplaçant une copule zéro. Nous trouvons en mongol ⁵⁴ une particule du même genre : *ene öwgön minī axa mōn* « ce vieillard est mon frère aîné ». Le mandchou ⁵⁵ emploie une particule analogue : *erdemu wesikun kai* « la vertu est digne d'honneur ».

Une copule finale est employée en santali ⁵⁶ : *daṅgra-e kiriṅked-e haram* « le vieillard qui a acheté un buffle », textuellement « buffle, il, a acheté lui,

⁴⁹ W. CZERMAK, Lokalverstellung und ihre Bedeutung für den grammatischen Aufbau der afrikanischen Sprachen. Festschrift Meinhof 1927. p. 210.

⁵⁰ G. WEYDLING, Einführung ins Haussa. Leipzig 1942. p. 7.

⁵¹ C. MEINHOF, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. Berlin 1906. p. 28.

⁵² C. M. DOKE, Text-Book of Zulu Grammar. London-Cape Town 1947. p. 217.

⁵³ E. BENVENISTE, LM p. 195.

⁵⁴ POPPE, p. 103.

⁵⁵ C. DE HARLEZ, Manuel de la langue mandchoue. Paris 1884. p. 50.

⁵⁶ H. MASPERO, LM pp. 632-633.

le vieillard », mais *haran daŋgra-e kiriŋked-e-a* « le vieillard un buffle, il, c'est avoir acheté lui », c'est-à-dire « le vieillard a acheté un buffle ».

En chinois ⁵⁷, quelques particules mises à la fin de la phrase rappellent les particules du haoussa : *thien hán liaō* veut dire « le temps est entièrement sec », la particule *liaō* n'a pas la fonction de copule, mais souligne le contenu de la phrase précédente.

Le chinois a un mot (*schī* 是) pour indiquer « être, il est le cas, juste, droit, oui, ce, celui-là, un tel, tant ».

Le tagalog (Philippines) nous montre une relation très importante : celle qui existe entre la copule et l'article, tous les deux constituant les moyens pour établir une relation entre les éléments de la même phrase : la phrase « l'aéroplane est le plus rapide » peut être exprimée de deux façons différentes : *ang eruplano ay pinakámatulin*, *ang eruplano ang pinakámatulin*, *ay* est la copule, *ang* l'article. L'emploi de l'article au lieu de la copule donne à la phrase plus d'emphasis.

La distinction entre attribut adjectif et attribut substantif, marquée dans la phrase négative malaise, se trouve aussi en siamois : *mīt lēm nī hēn mīt gēn nūōd* « couteau pièce ci être couteau raser barbe », c'est-à-dire « ce couteau est un couteau à raser », mais ⁵⁸ *mūēk bāj nī dī māk* « chapeau pièce ci beau très », c'est-à-dire « ce chapeau est très beau ». L'adjectif, considéré comme verbe de qualité, est ajouté au sujet sans copule.

En chinois il y a, en outre du mot déjà mentionné, un autre mot (et signe) qui rend la notion de l'être : *dang* 當 dont les significations, d'après RUEDENBERG ⁵⁹, sont les suivantes : « müßte, sollte, sich schicken, geeignet, passend, richtig, passen, entsprechend, gewachsen sein, ertragen, übernehmen, einen Posten ausfüllen, sein, es trifft sich, zur Zeit, während, vor (local), in ».

En annamite, « je suis médecin » peut être traduit de deux façons différentes : *tôi là* (ou : *lâm*) *thây thuốc* « moi être (ou : faire) maître médecine ».

Le malgache a deux particules à fonction copulative : *dia* et *no* ⁶⁰ : *dia* a les significations suivantes : « très, et, ensuite, explétif ; servant à unir deux membres d'une phrase ou à donner de la force à ce qu'on dit » : *tsara dia tsara izany* « c'est très bon », *nanatitra ny entako izy dia lasa* « il a apporté mon paquet, et il est parti », *nomy tonga tae izy, dia nanao hoe* « lorsqu'il fut arrivé là, il dit », *tsy mety ny nataonao, ka dia tandremo amin'ny sisa* « ce que vous avez fait n'est pas bien, faites donc attention à l'avenir », *avia dia hianao afaka* « venez pendant vous êtes libre ». L'autre particule malgache est *no*, elle sert à indiquer le passé et à unir le sujet à son attribut, en lui donnant de la force, de l'emphasis en le faisant ressortir comme cause, motif, époque, lieu où, etc. : *izaho no ato* « c'est moi qui suis ici », *nahoana no*

⁵⁷ F. MISTELI - H. STEINTHAL, Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des menschlichen Sprachbaues. Berlin 1893. p. 199.

⁵⁸ W. TRITTEL, Einführung ins Siamesische. Berlin und Leipzig 1930. p. 51.

⁵⁹ W. RUEDENBERG, Chinesisch-deutsches Wörterbuch. Hamburg 1924. p. 42.

⁶⁰ PP. ABINAL et MALZAC, Dictionnaire malgache-français. Tananarive 1930. pp. 69 et 454.

avelanao azy « pourquoi le laissez-vous ? », *ny andriana no manjaka ny vahoaka* « c'est le peuple qui fait régner le souverain ».

Un autre mot digne d'être mentionné est le mot *cea* du cambodgien ⁶¹ : *A. A. cea mōnuṣ* « A. et A. étaient des hommes », *riep khluon mōnī mōnea tōn phtā N. cea mōdāy* « il se prépara en hâte à aller chez N., sa mère », *si ās pōn man heuy thveu cea chi* « tous les œufs mangés, il fit le malade », *yewi nin tream nōu cea khñōm* « nous ne pouvons supporter de rester comme esclave », *cae Sao phum dēn cea prapōn mean sàhāy* « le sieur Sao ne savait pas que sa femme avait un amant ».

b) Élément variable : En arabe ⁶² le pronom de la troisième personne est employé comme copule : *zaidun huṣa ḡālibun* « Zaid est vainqueur », *'ulā'ika humū 'l-kāfirūna* « ils sont les non-croyants ». Si l'attribut est déterminé, l'apposition d'un élément est absolument nécessaire, autrement il faudrait traduire « eux, les non-croyants ».

En égyptien et en arabe, on trouve aussi un autre élément de très grande importance pour la linguistique universelle : une particule d'introduction, souvent munie de suffixes personnels : arabe ⁶³ *inna zaidan* (accusatif !) *'āqilun* « vraiment, Zaid est raisonnable », *inna-hu* « vraiment lui », égyptien ⁶⁴ *iw-j* « je suis », *iw-k* « tu es » etc. Cette particule égyptienne *iw-* nous rappelle la particule *na-* amharique, mentionnée ci-dessus. Sans doute, nous nous trouvons ici au berceau de la copule verbale. Comme dans des autres domaines du langage (article, phrase, relative), le Proche-Orient, région de rencontre de pensée asiatique et africaine, était un sol fertile pour une création importante : En Asie, on emploie de préférence des suffixes pour marquer la personne, en Afrique, il y a une tendance d'employer des particules d'introduction. En combinant ces deux principes, c'est-à-dire en ajoutant des suffixes personnels à des particules d'introduction, on a créé la copule verbale. Avec KRETSCHMER ⁶⁵ je suis convaincu que le verbe i. e. *es-* « être » est dû à la combinaison d'un élément pronominal avec les désinences verbales.

Le *bira-sua* ⁶⁶ répète, après l'attribut, le pronom personnel dans une forme parfois abrégée : *mē ndē bongá-mē* « je suis bon », *eye ndē bongá-e* « il est bon ».

Cette répétition, en abrégé, d'un élément précédent l'attribut nous rappelle une évolution qui a eu lieu dans beaucoup de langues asiatiques. Ci-dessus il a été question des phrases turques, mongoles et toungouzes du type « moi Turc » pour « je suis Turc ». Dans toutes les phrases, le verbe est l'élément le plus important. Le sujet y est subordonné, en indiquant l'agent de l'action indiquée par le verbe. Dans les langues qui mettent le rectum avant le regens, on attend donc le sujet avant le verbe. W. SCHMIDT pense, pour expliquer l'existence de suffixes dans les langues qui mettent le génitif

⁶¹ G. MASPERO, Grammaire de la langue khmère. Paris 1915. p. 343.

⁶² BROCKELMANN II. p. 103.

⁶³ E. HARDER, Arabische Grammatik, 4. Aufl., Heidelberg 1931. p. 110.

⁶⁴ A. ERMAN, Ägyptische Grammatik. Berlin 1928. p. 155.

⁶⁵ P. KRETSCHMER, Objektive Konjugation im Indogermanischen. Wien 1947. p. 17.

⁶⁶ P. SCHEBESTA, Das Problem der Pygmäensprache. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 9.) Wien 1952. pp. 439, 440.

avant le regens, à l'influence de langues à ordre des mots inverse. Cependant, ce phénomène semble bien explicable et même logique si l'on se rend compte d'une tendance très importante pour l'évolution des langues, comparable dans son efficacité à la tendance d'analogie et à la tendance d'harmonie (qui se manifeste par exemple dans les langues i. e. *vin-um bon-um*) : c'est la tendance de dire deux fois la même chose dans la même phrase, en l'exprimant une fois entièrement et en la rappelant ou l'annonçant dans une forme abrégée. Cette tendance se trouve partout comme force vivante, souvent supprimée dans la langue écrite, une telle répétition étant considérée comme inutile. Ainsi, on dit dans l'argot parisien *on y va, au bouleau ? pour est-ce que vous allez au travail ?* La notion locative *au travail* est annoncée, avant le verbe, par la particule *y*. Le même phénomène à l'ordre inverse se trouve en Asie. J'ai déjà mentionné le point de départ, logique et naturel dans une langue qui met le rectum avant le regens : « moi Turc ». Voici les étapes d'évolution qui en résultent : « moi Turc moi, moi Turc-je, Turc-je. » Cette évolution est le résultat de la lutte de deux tendances opposées : la tendance à la duplicité et la tendance d'éviter tout ce qui n'est pas nécessaire pour se faire comprendre. D'abord, nous observons une victoire de la duplicité, ensuite cette duplicité est considérée comme inutile et soumise à des réductions, plus ou moins importantes dans les langues différentes. Le résultat le plus important de cette évolution est la création d'un suffixe prédicatif dans certaines langues asiatiques. Ce suffixe s'ajoute aux noms et indique une personne. Je préfère éviter l'expression « conjugaison du nom », parce que la notion de conjugaison contient, au moins du point de vue i. e., non seulement la distinction des personnes, mais encore l'indication du temps et, souvent, d'un mode. Voici les stades de l'évolution en turc ancien ⁶⁷ : « je suis Turc » : *bän Türk, hän Türk-bän, hän Türk-üm*. Le troisième stade se trouve par exemple en mordve (ouralien) ⁶⁸ *mon alan* « je suis un homme (*ala*) », *ton alat* « tu es un homme ». Le dernier stade de cette évolution se trouve par exemple en tamoul ⁶⁹ *kōN-ēN* « roi-moi », c'est-à-dire « je suis roi, moi qui je suis roi ». Ces formes peuvent être soumises à la déclinaison nominale : *perum-pūn-ēN-ukku* « à moi (possédant) un grand ornement ». Des formes analogues se trouvent en Amérique, par exemple en kwakiutl ⁷⁰ « killer-whale » avec suffixe verbal pour « nous » signifie « we are killer-whales ». Le premier stade de l'évolution mentionnée ci-dessus se trouve aussi en Australie, par exemple en kabi ⁷¹ : *ḍakkan waran̄ nunda* : arc-en-ciel méchant lui » pour « l'arc-en-ciel est méchant ». Un substantif n'est pas mis deux fois, la deuxième fois il est remplacé par un pronom démonstratif.

Nous comprenons donc bien l'évolution :

1) langues qui mettent le rectum avant le regens, le sujet avant le prédicat : un élément mis après le verbe rappelle le sujet,

⁶⁷ J. DENY, LM pp. 330 et 357.

⁶⁸ A. SAUVAGEOT, LM p. 301.

⁶⁹ J. BLOCH, LM pp. 496 et 497.

⁷⁰ F. BOAS, BOAS, Part 1. p. 555.

⁷¹ J. GUIART, LM p. 710.

2) langues qui ont l'ordre inverse : un élément mis au commencement de la phrase annonce le sujet qui suit,

3) zone de contact entre ces deux catégories de langues : l'élément invariable de la deuxième catégorie reçoit les suffixes prédicatifs de la première catégorie.

On peut donc bien reconstruire le chemin suivi par l'i. e., le sémitique et l'égyptien pour créer une copule verbale.

La verbalisation de la particule démonstrative servant de copule peut être poussée plus ou moins loin dans les langues différentes. Cependant, un verbe de cette origine reste toujours un peu à l'écart du système normal des verbes. Il y a d'autres verbes, d'un caractère purement verbal, qui servent à compléter la conjugaison du verbe « être ». Le témoignage donné par l'i. e.⁷² est assez net : en dehors du verbe à système incomplet *es-* existent plusieurs verbes normaux, mais à une signification plus concrète, non dérivée de la fonction grammaticale de copule : *bheu-* « apparaître », *wes-* « rester, demeurer », *stā-* « être debout », lat. *sedēre* (dans la conjugaison du verbe espagnol *ser* il y a des formes dérivées de *sedēre* qui se mêlent des formes de *esse*).

Une fois établi dans le système grammatical, le verbe « être » a élargi son domaine en dehors de sa fonction copulative. Etant donné que cette évolution a eu lieu dans tout le monde de la civilisation occidentale, on ne s'en rend pas compte. Il est donc très utile de consulter un dictionnaire, par exemple français-arabe ou français-annamite, pour s'apercevoir de la variété de la manière de traduire le verbe *être* dans les langues non-i. e. : *comment êtes-vous ?* veut dire « comment vous portez-vous ? ». La combinaison du verbe *être* avec des prépositions donne lieu à une riche variété d'emplois : *le sac est à moi* pour « appartient à moi », *c'est à moi de répondre* pour « il incombe à moi », *il est à plaindre*, *la maison est à vendre*, *il est d'une grande valeur*, *il est pour nous*. Un emploi multiple du verbe *être* se trouve déjà en latin, la combinaison de ce verbe avec des prépositions étant encore remplacée, à ce stade d'évolution, par la combinaison du verbe *esse* avec des cas différents : genitivus possessivus, ablativus qualitatis, etc.

Il y a deux verbes différents pour exprimer la notion de l'être en espagnol, portugais et en celtique. E. BENVENISTE⁷³ souligne le parallélisme qui existe entre la distinction phrase nominale et phrase verbale dans la langue homérique et la distinction entre phrase à verbe *estar* et phrase à verbe *ser* en espagnol. Il est très important pour le linguiste universel de trouver partout les mêmes besoins d'expression ou de distinction et d'étudier les manières différentes de leur donner satisfaction. Les forces qui poussent l'évolution du langage humain sont partout identiques. D'après les occasions offertes dans les langues différentes, elles peuvent se manifester sous des formes très différentes. Dans la langue homérique, l'emploi de la copule verbale n'était pas encore obligatoire. On a profité de cette liberté pour exprimer une distinction sémantique. Le finnois est d'une grande abondance en cas nominaux.

⁷² BUCK, pp. 635 et 636.

⁷³ BSL, t. 46. p. 73.

Il peut en profiter pour distinguer une qualité permanente d'un état passager, en employant des cas différents après le verbe *olla* « être » : *vesi on märkää* « l'eau est humide », mais *hän on nyt sairaana* « il est maintenant malade ». Dans les langues mentionnées de l'Europe occidentale, on emploie deux séries de copules pour marquer une distinction semblable : « je suis content » : espagnol *estoy contento*, portugais *estou satisfeito*, mais espagnol *José es alcalde* « José est maire », *las provincias son administradas por gobernadores* « les provinces sont administrées par des gouverneurs ». En irlandais ⁷⁴ *is fearr Conn* « C. est un homme (pas une femme) », mais *tà Conn i n-a fhear* « C. est dans son état d'homme », c'est-à-dire « C. n'est plus enfant ». On trouve aussi un rapport remarquable entre cette duplicité et la détermination : gaélique ⁷⁵ *tha e 'na rìgh* « il est un roi », mais *is e Calum an rìgh* « Malcolm est le roi », la copule *tha* ne pouvant être employée avec attribut déterminée.

Deux séries de formes pour « être » se trouvent aussi en persan ⁷⁶ : *mārd-hā kujā hāstānd* « où se trouvent les hommes ? », mais *in ketāb-hā hāb āst* « ces livres sont bons ». L'arménien occidental ⁷⁷ a, au présent et à l'imparfait, deux séries de formes : *jem*, *èi* etc. pour un état durable, et *k'allam*, *k'allaji*, etc., qui comporte l'idée du devenir. En bengali ⁷⁸ il y a une distinction remarquable en ce qui concerne la négation : *tini sekhane nāi* « he is not there », mais *āmi bhāla nahi* « I am not well ». En nepali ⁷⁹ on distingue *pāni ccha* « there is water » de *pāni he* « it is water », *Dh. Gurkhā ho* « Dh. is a Gurkha », de *ahilelāi u yahānke rājā ccha* « he is the king of the place for now ».

L'emploi de thèmes différents pour constituer le paradigme du verbe « être » se trouve aussi en dehors de l'i. e., par exemple le hongrois a trois thèmes : *vagy-* au présent, *vol-* au passé, *lesz-* au futur. Le verbe *olla*, en finnois, correspond d'une façon étonnante à l'i. e. *es-*, voici ses significations ⁸⁰ : « sein, liegen, stehen, sitzen, da sein, vorhanden sein, existieren, sich befinden, vorkommen, bilden, ausmachen, abgeben, scheinen ».

Une évolution remarquable se trouve en turc ⁸¹ : pour dire « j'étais Turc » on emploie l'imparfait du verbe *i-* « être » : *bān Türk idim*. Mais on peut aussi supprimer le verbe *i-*, attacher la désinence immédiatement au nom et l'y lier par assimilation phonétique : *bān Türk-tüm*. Cependant, ce procédé ne peut aboutir à la création d'une conjugaison complète du nom, le verbe *i-*, susceptible de cette suppression, étant un verbe défectif limité à une petite partie du système verbal fort évolué en turc. L'évolution observée en turc a une importance principale pour la linguistique universelle. Partout, où des éléments qui indiquent non seulement une personne, mais

⁷⁴ S. MAC ENRI, *Handbook of Modern Irish*. Dublin 1911. p. 74.

⁷⁵ Gaelic, pp. 40 et 41.

⁷⁶ S. BECK, *Neupersische Konversations-Grammatik*. Heidelberg 1914. p. 31.

⁷⁷ F. FEYDIT, *Manuel de langue arménienne*. Paris 1948. p. 92.

⁷⁸ J. D. ANDERSON, *A Manual of the Bongali Language*. Cambridge 1920. p. 15.

⁷⁹ W. R. J. MORLAND-HUGHES, *A Grammar of the Nepali Language*. London 1947. pp. 26-27.

⁸⁰ P. KATARA, *Suomalais-saksalainen sanakirja*. Porvoo 1925. pp. 441-442.

⁸¹ J. DENY, *LM* p. 358.

encore un temps ou un mode s'attachent immédiatement à un nom, il faut soulever la question : est-ce qu'un verbe substantif a été supprimé entre nom et élément grammatical ou est-ce que le nom même est soumis à la conjugaison verbale ? Cette question se pose pour un grand nombre de langues, la réponse ne peut être donnée qu'après une étude approfondie de tous les détails. En tchouvache⁸² l'élément marquant le passé s'attache immédiatement au verbe ou à la négation : *epě syvǎ-ccě* « j'étais en bonne santé », *epě syvǎ mar-ccě* « je n'étais pas en bonne santé ».

Le tamoul attribue à la linguistique universelle deux faits d'une importance principale : il⁸³ distingue entre *tayarḱāraṇ irukkīrāṇ* « il y a un tailleur » et *tayarḱāraṇ āy irukkīrāṇ* « il est devenu tailleur », c'est-à-dire « il est tailleur ». Une forme du verbe « devenir » est employée pour distinguer l'être de l'existence. Dans les phrases négatives on distingue *illēṇ* « je ne suis pas, je n'ai pas » de *allēṇ* « je ne suis pas ainsi ».

Le géorgien a, comme le hongrois, un système de verbe « être » composé de trois thèmes différents : *ar-* au présent, *q-* au parfait, *k'n-* au futur. Il y a des langues caucasiennes qui distinguent des classes nominales et qui soumettent la copule au même principe : tchéthène⁸⁴ *v-u*, avar *v-uge* est employé pour toutes les personnes, mais seulement pour des êtres raisonnables masculins.

Il est étonnant de trouver, en plus du finnois, un autre voisin des langues i. e. à verbe « être » analogue à ce verbe en i. e. : en basque, le verbe *izan* est employé comme le verbe « être » en i. e. : *Jainko bat da* « il y a un Dieu », *ona da* « il est bon », *etchean da* « il est à la maison ». Cependant, il y a une différence importante : le verbe *izan* peut, comme un verbe d'action, pendre les désinences de la conjugaison objective⁸⁵ : *lakhet zitzaion* « tu m'étais agréable », *lakhet hintzaitan* « vous nous seriez agréable ».

En arabe, le verbe *kāna* « être » a son attribut à l'accusatif, considéré en arabe non seulement comme cas de régime, mais, d'une façon plus générale, comme casus adverbialis. En sémitique⁸⁶, on trouve des verbes d'une autre signification employés en fonction de copule, par exemple en éthiopien *nabara* « être assis », en arabe égyptien *baqā* « rester » : *'inte beqēt ibnī* « tu es mon fils ».

Dans beaucoup de langues, le domaine de la copule est restreint par l'existence de verbes qualificatifs⁸⁷. Par exemple, le berbère⁸⁸ emploie des verbes pour exprimer des couleurs et des qualités physiques ou morales : *izil uyis-a* « ce cheval est beau », avec le verbe *zil-* « être beau ».

Comme en dravidien, en berbère⁸⁸ on emploie aussi le passé du verbe « devenir » pour exprimer la notion de l'être : *giḥ amazig* « je suis devenu Berbère », c'est-à-dire « je suis B. ».

⁸² J. BENZING, *Kleine Einführung in die tschuwassische Sprache*. Berlin 1933. p. 25.

⁸³ BEYTHAN, pp. 200 et 204.

⁸⁴ G. DUMEZIL, LM p. 236.

⁸⁵ P. LAFITTE, p. 262.

⁸⁶ BROCKELMANN II. p. 107.

⁸⁷ E. LOCKER, *Nominales und verbales Adjektivum*. Wien-Meisenheim 1951.

⁸⁸ LAOUST, pp. 175, 112 et 183.

La comparaison de l'adjectif est assez rare en dehors de l'i. e.; parmi les moyens de la remplacer on trouve souvent le verbe « surpasser », par exemple en berbère ⁸⁸ *amek̄tar-ennek iif winu* « ton cheval surpasse le mien » pour « est meilleur », haoussa ⁸⁹ *ya fi ni k'arfi* « il me surpasse en force », c'est-à-dire « il est plus fort que moi ».

Presque partout on trouve le verbe « faire » dans des phrases exprimant une relation d'être, surtout s'il s'agit d'une profession : ital. *fare l'avvocato* « être avocat », chinois *wei* 爲, annamite *ông áy làm bộ-trủông* « il est ministre », ewe ⁹⁰ *du fia* « être roi », *du gã* « être grand, jouer le grand », *di dase* « être témoin ». Mais il existent encore d'autres domaines du verbe être susceptibles d'être exprimés par « faire » : *il fait froid* (allemand : *es ist kalt*), haoussa *yi dau'da* « faire saleté » pour « être sale », ewe *wọ ke* « faire sable » pour « être sablonneux ».

La phrase banda ⁹¹ *me se da kãnga nini* « je suis avec esclave non » pour « je ne suis pas esclave » nous aide à comprendre la manière dont le japonais ⁹² peut distinguer l'existence de l'essence : *kami ga nai* « il n'y a pas de papier », mais *kami-de wa nai* « ce n'est pas de papier », *nai* exprime la non-existence, on peut donc comprendre le sens de la deuxième phrase de la façon suivante : « cette chose existe, mais elle n'existe pas en qualité de papier ».

Le malgache nous rappelle la difficulté de distinguer nettement entre phrase verbale à verbe qualificatif et phrase nominale à copule zéro, *tsara* ⁹³ est un adjectif : *tsara izy* « il est bon », *ho tsara izy* (avec particule indiquant le futur) « il sera bon », mais il forme un impératif nettement verbal : *tsarà* « sois bon ».

Un bon résumé des possibilités pour exprimer la copule se présente en congolais ⁹⁴ qui peut rendre de cinq façons différentes la phrase « tu es le chef du village » : *ngeye mfumu a evata* « toi chef du village » : copule zéro ; *ngeye u mfumu* : élément pronominal variable ; *ngeye i mfumu* : élément invariable ; *okala mfumu* : verbe régulier « rester » ; *wina* (ou *una*) *mfumu* : copule verbal déficiente.

Les façons d'exprimer la copule dans les langues américaines restent dans le cadre des possibilités énumérées ci-dessus. Le verbe qualificatif y joue un grand rôle, par exemple zuni ⁹⁵ *tem cok'o'kã* « the weed was hollow », siuslawan ⁹⁶ *nakwáyatyaxan* « nous sommes pauvres », composé de *nakwayat-* « pauvre » et *-xan*, désinence du pluriel exclusif. Le tonkawa ⁹⁷ a trois thèmes auxiliaires : *-ye-*, *-e-* « être », *-we-* « être, devenir, être devenu », *-'ei-*, *-'e-* « être quelque part, faire », par exemple *ha'ago'n* « homme », *ha'ago'n-ye-* « être un homme ».

⁸⁹ D. WESTERMANN, Die Sprache der Haussa in Zentralafrika. Berlin 1911. p. 43.

⁹⁰ D. WESTERMANN, Grammatik der Ewe-Sprache. Berlin 1907. pp. 74-75.

⁹¹ Langue soudanaise, voir P. COTEL, Dictionnaire français-banda et banda-français. Brazzaville 1907. p. XXVIII.

⁹² CH. HAGUENAUER, LM p. 461.

⁹³ L. MONTAGNE, Essai de grammaire malgache. Paris 1931. p. 76.

⁹⁴ A. SEIDEL et I. STRUYF, La langue congolaise. Paris-Heidelberg 1910. p. 39.

⁹⁵ R. L. BUNZAL, BOAS, Part 3. p. 510.

⁹⁶ L. J. FRACHTENBERG, BOAS, Part 2. p. 628.

⁹⁷ H. HOIJER, BOAS, Part 3. p. 64.

Le résultat de l'étude des moyens appliqués dans les langues du monde pour la fonction syntaxique de la copule peut être résumé comme suit :

1) Assertions simples se référant au présent : on trouve le plus souvent la copule zéro ou une particule invariable, soit pour annoncer l'assertion, soit pour la renforcer, soit pour marquer la liaison entre sujet et attribut. Dans beaucoup de langues, l'attribut comporte des éléments pour indiquer la personne, surtout s'il s'agit de la première ou de la deuxième personne. Au contraire, l'évolution de particules démonstratives munies de désinences personnelles à une copule verbale est assez rare et limitée à une région restreinte. La domination de la copule verbale dans ce genre de phrases est restreint aux langues i. e. (cependant, parmi eux il y a beaucoup de différences à cet égard), qui ont fait valoir leur influence sur le finnois et le basque.

2) Autres phrases : s'il faut indiquer le temps, le mode ou une autre modification de l'assertion simple, le verbe, jouissant dans beaucoup de familles de langues d'une grande variété de formes, est la catégorie de mots la plus apte pour satisfaire à un tel besoin. Cependant, même dans ce cas l'usage du verbe « être » reste limité, on préfère se servir de verbes ayant une certaine affinité avec la notion de l'être : « devenir », « apparaître », « rester », « faire », etc.

Sans doute, il n'est pas un hasard que la conception nettement verbale de la fonction syntaxique de la copule, qui suggère l'intégration de l'être dans le domaine de la notion dominante de l'agir, se trouve exactement dans les nations qui, malgré la grandeur limitée de leur patrie originaire, ont réussi à jouer un rôle dominant dans l'histoire mondiale et à imposer leur puissance politique et leurs pensées à une grande partie du monde.

III. Avoir

Dans la plupart des langues du monde, la notion de l'avoir est intégrée dans la notion de l'être, seule la façon de cette intégration est différente. Il est donc utile de suivre l'ordre appliqué dans le chapitre précédent. Après avoir terminé l'étude de la notion de l'avoir faisant partie de la notion plus large de l'être, il faudra examiner les expressions de l'avoir qui sont indépendants de celles de l'être.

Il y a, surtout dans quelques langues américaines, la possibilité de rendre la notion de l'existence par la seule mention de la chose existante. On trouve plus rarement la même façon de s'exprimer pour rendre la notion de l'avoir : siuslawan⁹⁸ « not how drink-not that crowd » pour « the people had not way of drinking ».

A l'exception de certains cas peu nombreux, la notion de l'avoir est toujours exprimée d'une façon réelle.

⁹⁸ L. J. FRACHTENBERG, BOAS, Part 2. p. 627.

1. Eléments indiquant une possession

La manière la plus simple d'exprimer une possession est d'ajouter au nom de la chose possédée un élément qui marque la possession : mongol ⁹⁹ *edzen sai-tai mori* « un cheval qui a un bon maître », kanouri ¹⁰⁰ *bàlâ atàn mâiyà* « dans cette ville (il est) ayant un roi », sandawe ¹⁰¹ *mudzungu ba'ese* « Européen possédant grandeur », c'est-à-dire « l'Européen est grand », tata *humbuse* « père possédant bœufs » pour « le père a des bœufs », chukchee ¹⁰² *rgukâlê-um* « I am one has no sledge » comme *qla'ul-ê-um* « I am a man ». En Nouvelle Guinée : kâte ¹⁰³ *nâ ne kinontâmilic* « wir sind ohne Hackeisen », c'est-à-dire « nous n'avons pas de pioches ».

Le malais a développé une catégorie spéciale de verbes pour exprimer une possession : *pohon boenga itoe ber-koembang* « ce buisson ayant-fleur », *boekoe ber-soesah hati* « ma mère ayant-affliction cœur ».

L'élément indiquant la possession peut être remplacée par un substantif : luganda ¹⁰⁴ *nannyini nte agilete* « possesseur bœuf qu'il l'amène » pour « qui a un bœuf... »

2. Aucune différence d'expression entre « avoir » et « être »

Les suffixes personnels du tamoul ont un caractère plus général : ils établissent une relation entre chose et personne, sans marquer s'il s'agit d'un avoir ou d'un être : tamoul ¹⁰⁵ *kaṇ-āṇ, kaṇṇaṇ* « œil lui » pour « il a un œil ». La même expression, mais résultant d'une autre manière de penser, se rencontre en laotien ¹⁰⁶ *khâ pen khî khâk* « les jambes sont des dardres » pour « j'ai des dardres aux jambes ». Cette façon de s'exprimer se trouve également en Amérique : quileute ¹⁰⁷ *kâdedoli* « I have a dog », *kâdedolos* « he has a dog » : on ajoute le pronom-sujet au nom du possédé (*kadê'do* « chien »).

3. En ce qui me concerne, il existe

Nous venons de mentionner quelques expressions de l'avoir qui ne sont pas très fréquentes. Dans la plupart des langues, la notion de l'avoir est exprimée au moyen d'une expression de l'être. Une différence importante concerne la forme et la fonction du nom du possesseur dans une telle phrase. Nous commençons par étudier la façon de s'exprimer qui laisse le nom du possesseur au casus rectus.

⁹⁹ POPPE, p. 102.

¹⁰⁰ J. LUKAS, A Study of the Kanuri Language. Oxford University Press 1937. p. 23.

¹⁰¹ O. DEMFWOLFF, Die Sandawe. Hamburg 1916. p. 17.

¹⁰² W. BOGORAS, BOAS, Part 2. p. 759.

¹⁰³ G. PILHOFER, Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea. Berlin 1933. p. 103.

¹⁰⁴ L. L. et C. D., des Pères Blancs, Manuel de la langue luganda. Einsiedeln 1894. p. 118.

¹⁰⁵ BEYTHAN, p. 123.

¹⁰⁶ J.-J. HOSPITALIER, Grammaire laotienne. Paris 1937. p. 185.

¹⁰⁷ M. J. ANDRADE, BOAS, Part 3. p. 217.

Etant donné que le nom possédé est, lui aussi, au casus rectus, une telle phrase dépasse le cadre de la phrase modèle de l'i. e. : sujet — verbe — régime. Nous nous trouvons en face d'une manière plus libre de penser. La tendance impérialiste de l'esprit occidental visant à imposer partout un seul modèle de parler et de penser, sans tenir compte de la variété naturelle du monde extérieur, rend très difficile à tout Occidental la compréhension intégrale des langues non-occidentales. On dit en japonais : *ano kodomo wa donna inu ga arimasu ka* « cet enfant-là : quel chien existe (pour lui) ? » c'est-à-dire « cet enfant-là, quel chien a-t-il ? », en mongol¹⁰⁸ : *ene gadzar us ügei* « cette région, eau n'existe pas » pour « cette région n'a pas d'eau », en khmer¹⁰⁹ *năk nē mean kun thnūn nās* « personne ci : exister puissant mérite ». Cette expression de la notion de l'avoir se rencontre surtout en Extrême-Orient.

4. Mon ... existe

Cette façon se rapproche beaucoup de celle que nous venons de mentionner, mais il y a une différence : le possesseur est mis au génitif ou signalé par un pronom possessif : turc *evim var* « ma maison existe », c'est-à-dire « j'ai une maison », *evim yok* « ma maison n'existe pas, je n'ai pas de maison ». Le kičua¹¹⁰ s'exprime de la même façon : *llamay canmi* « mon lama est » pour « j'ai un lama ». Voilà un exemple de la Nouvelle Calédonie : houailou¹¹¹ : *û na wi na nō xivu* « oui, il y a une parole de nous deux » pour « nous avons quelque chose à dire ».

5. Une chose est chez moi, à moi

C'est la façon la plus fréquente d'exprimer la notion de l'avoir, peut-être plus fréquente que toutes les autres façons ensemble.

D'après BUCK¹¹² cette façon était, sans doute, commune en i. e., voir les traductions suivantes de la phrase οὐκ ἔχω ἄνδρα « je n'ai pas d'homme » du Nouveau Testament : irlandais *nī fhuil fear agam*, gallois *nid oes gennyf wr*, breton *n'em eus fried ebet*, lette *man vira naw*, russe *u menja net muža*. Cette distribution géographique est très instructive : elle témoigne d'un centre d'expansion d'un verbe « avoir », expansion qui n'a pas réussi à écarter les formes vieilles dans quelques régions éloignées de l'Ouest et de l'Est. En hindoustani, *-pas honā* « être chez » est l'expression normale de l'avoir. L'usage de prépositions offre une bonne occasion de distinguer les genres différents de l'avoir : gaélique¹¹³ : *tha airgiod agam ach cha leam fein e* « I have money, but it is not my own ». Cette différence nous rappelle la différence entre *esse* avec datif et *esse* avec génitif en latin. La même relation logique peut être

¹⁰⁸ POPPE, p. 103.

¹⁰⁹ G. MASPERO, Grammaire de la langue khmère. Paris 1915. p. 314.

¹¹⁰ TSCHUDI, p. 110.

¹¹¹ M. LEENHARDT, Vocabulaire et grammaire de la langue houailou. Paris 1935. p. 356.

¹¹² BUCK, p. 740.

¹¹³ Gaelic, p. 48.

exprimée soit par des cas, soit par des prépositions. Le gaélique est bien réaliste en disant « on me », non pas « at me », s'il s'agit d'une maladie. Une telle expression est bien plus logique que la phrase *j'ai de la fièvre, ich habe Fieber*, évoquant, à tort, la notion de possession.

Cette manière d'exprimer la notion de l'avoir, limitée dans les langues i. e. vivantes au celtique, baltique, russe et indien, est générale dans les langues sémitiques : arabe *ma'i kitābī* « avec moi mon livre » (digne d'attention l'expression double de la personne), hébreu *ješ l-* « il existe pour », (nég. *'ējn l-*), de même *l-* seul : *l'abrāhām pardēs* « à Abraham est un jardin », amahr ¹¹⁴ *andə baqlo nabbarqčəñ* « un mulet existait en ma faveur » pour « j'avais un mulet ».

En berbère ¹¹⁵ on applique la même forme : *giri ulli* « chez moi brebis », mais plus souvent avec le verbe « être » : *tella girek išt n-addart* « elle-est chez toi une maison ».

Une différence remarquable se trouve en shilluk ¹¹⁶ : l'avoir positif est exprimé par le verbe *da* « avoir », mais pour le non-avoir on dit : *nyen bógòn kī yā* « money is not with me ». Le bambara peut servir d'exemple pour les langues soudanaises ¹¹⁷ : *se kélen bè n'fè* « case une être moi chez », c'est-à-dire « j'ai une case ».

Comme l'arabe, le hongrois marque deux fois la personne : *nekem van házam* « à moi est ma maison ». En finnois, on dit *minullā on tunti* « à moi est une leçon », de même en mongol ¹¹⁸ *mada baïna* « chez moi est, j'ai », en tamoul ¹¹⁹ *enakkup-panam illai* « pour-moi argent n'existe-pas », en coréen ¹²⁰ *nā-ge č'äg-i it-ta* « à moi livre il y a », en tahitien ¹²¹ *te i te Atua te hanahana* « est à le Dieu la gloire », en malais ¹²² *ada kapada raja itu anak sa-orang* « exister à raja cet enfant un homme », c'est-à-dire « le raja avait un enfant », de même en Amérique du Sud : kičua ¹²³ *yayaypa h'uasin capun* « de mon père, maison existe en sa faveur » pour « mon père a une maison ».

6. Je suis avec une chose

La relation entre possesseur et objet possédé peut bien être renversée, cependant, ce point de vue se trouve beaucoup plus rarement, il reste limité à quelques groupes de langues. Le domaine le plus important de cette manière d'expression sont les langues bantoues : swaheli *ana mjaa* « il est

¹¹⁴ M. COHEN, Traité de la langue amharique. Paris 1936. p. 153.

¹¹⁵ LAOUST, pp. 45-46.

¹¹⁶ D. WESTERMANN, The Shilluk People, Their Language and Folklore. Philadelphia-Berlin 1912. p. 90.

¹¹⁷ M. TRAVELE, Petit manuel français-bambara. Paris 1947. p. 12.

¹¹⁸ R. BLEICHSTEINER, W. HEISSIG, W. A. UNKRIG, Wörterbuch der mongolischen Sprache. Wien-Peking 1941. p. 36.

¹¹⁹ BEYTHAN, p. 119.

¹²⁰ CH. HAGUENAUER, LM p. 444.

¹²¹ T. JAUSSEN, Grammaire et dictionnaire de la langue maorie, dialecte tahitien. Braine-le-Comte (Belgique) 1949. p. 73.

¹²² M. B. LEWIS, Teach yourself Malay. London 1951. p. 71.

¹²³ TSCHUDI, p. 123.

avec faim » pour « il a faim », héréro¹²⁴ *mbi n'ovanatje* « je suis avec enfants ». Elle se rencontre aussi dans d'autres langues africaines : haoussa *ina da litāfi* « je suis avec livre ». En Amérique, le coos¹²⁵ a des phrases analogues : *leil ntc/wāle* « they with fire are ».

7. L'expression verbale de la notion de l'avoir

BUCK¹²⁶ donne une liste des verbes employés en i. e. pour exprimer la notion de l'avoir : ἔχω en grec, *habēre* en latin, *tener* en espagnol, *ka(v)out* en breton, *haban* et *aigan* en gotique, *turēti*, *turēt* en balte, *imēti* dans les langues slaves. Les significations originaires sont « tenir, posséder, recevoir, trouver, prendre ».

Cette variété de mots pour rendre la notion de l'avoir, comparée avec l'usage très répandu de l'expression « être avec, être pour », ne laisse aucun doute que le verbe « avoir » en i. e. est le produit d'une évolution ultérieure. C'est la conséquence logique de la tendance qui se manifeste dans la création d'une copule verbale : le désir de soumettre tout ce qui se passe et qui existe à une conception verbale, c'est-à-dire à la conception d'une activité générale. Ici nous nous trouvons à un point où l'influence de la langue maternelle, et des pensées suggérées par elle, sur la vie pratique est évidente : l'assimilation de l'avoir à l'agir signifie d'abord une victoire de la notion de l'activité. Mais un royaume qui fait trop de conquêtes injustifiées devenant enfin la proie de ses victimes, cette assimilation de l'avoir a eu pour conséquence une dévalorisation de l'agir, en évoquant la question : pourquoi agir ? l'avoir est moins pénible et me procure la même position dans la société humaine. Voici le spectacle de nos jours : l'élan d'activité des nations occidentales qui a mis en mouvement, pendant des siècles, la plupart des moulins de l'histoire mondiale, se perd dans le seul souci de maintenir son avoir.

La linguistique universelle, en tant que science des idées et notions se manifestant dans les langues et répandues par elles, est capable de devenir une bactériologie mentale. La bactériologie nous met en garde contre les êtres microscopiques qui se trouvent dans l'air, dans la nourriture, etc. et nous menacent de maladies infectieuses. Le langage, comme air et nourriture de notre pensée, est rempli de notions et d'idées inexactes ou même fausses, et il est donc une des sources principales des erreurs collectives, des maladies infectieuses mentales. En constatant ces idées et notions inexactes et donc dangereuses, la linguistique universelle peut aider l'humanité à se libérer des nombreuses erreurs dont elle est prisonnière.

En ce qui concerne le verbe « être », l'i. e. a deux voisins qui ont une manière analogue d'expression : le finnois et le basque. En ce qui concerne le verbe « avoir », le basque seul reste. Le verbe « avoir » basque a même

¹²⁴ C. MEINHOF, *Die Sprache der Herero*. Berlin 1937. p. 12.

¹²⁵ L. J. FRACHTENBERG, *Boas*, Part 2. p. 427.

¹²⁶ BUCK, pp. 740-741.

élargi encore son domaine ¹²⁷ : *hor duzu* « vous l'avez là » pour « il est là », *maite du* « il l'a aimé », comme allemand *er hat ihn lieb*. Il est bien possible que les aïeuls inconnus des Basques soient responsables de l'expression verbale de la notion de l'avoir en i. e.

En Afrique, on trouve des verbes « avoir » dans les parlers berbères, par exemple en kabyle ¹²⁸ *esâou*, probablement de la racine arabe *ws'* « contenir », touareg et tamachek ¹²⁹ *el* « posséder ». En siwa ¹³⁰ ce verbe est employé seulement s'il s'agit d'une créance : *ilâna fellâ* « ils possèdent sur moi » pour « je leur dois ». On voit bien : l'expression verbale de l'avoir en berbère est due à une influence secondaire.

Dans les langues soudanaises, on trouve assez souvent des verbes « avoir », par exemple en baya ¹³¹, gola ¹³², guang ¹³³, ibo ¹³⁴, kasséna ¹³⁵, peul ¹³⁶, songay ¹³⁷, yaunde ¹³⁸. En outre, on trouve l'expression verbale par exemple en somali ¹³⁹, en nama ¹⁴⁰ et en heiban ¹⁴¹ (*ni gw-uti oma* « j'ai pouvoir »).

Au Proche-Orient, il y a un verbe « avoir » en oubych ¹⁴² : *šā-zāyo-jilā-na zā-jep'xā-zaka a-qa-γ-ka* « trois frères une sœur unique avaient ». Pour cette région, il faut encore ajouter à la liste donnée par BUCK (voir ci-dessus) l'arménien *unim* et le persan *dāštān*.

Il y a donc, dans les régions voisines du domaine des langues i. e., trois centres d'un verbe « avoir » : le basque, les langues soudanaises et l'oubych. Les langues sémitiques et les langues finno-ougriennes restent à l'écart. En ce qui concerne le verbe soudanais, il faut rappeler la grande différence entre celui-ci et le verbe i. e. Dans la plupart des langues soudanaises, on n'indique pas la personne du verbe, il se distingue peu des autres catégories de mots et il ne suggère aucune idée d'activité.

Bien entendu, il y a partout des verbes servant à indiquer des notions très proches de l'avoir : « tenir », « prendre », « posséder », etc. Il s'agit donc de savoir dans quelle mesure ces verbes ont surpassé les limites de leur signification plus concrète pour exprimer, en même temps, la notion de l'avoir pur et simple, dépourvue de toute activité. Le linguiste général ne peut que souligner l'importance de cette question et attendre le résultat des études que seuls les linguistes spécialistes sont capables de faire à ce sujet.

¹²⁷ LAFITTE, pp. 264 et 344.

¹²⁸ A. HANOTEAU, Essai de grammaire kabyle. Alger 1906. p. 174.

¹²⁹ A. HANOTEAU, Essai de grammaire de la langue tamachek. Alger 1896. p. 85.

¹³⁰ E. LAOUST, Siwa I., Son parler. Paris 1932. p. 66.

¹³¹ L. LANDREAU, Vocabulaire de la langue baya. Paris 1900. p. 14.

¹³² D. WESTERMANN, Die Gola-Sprache in Liberia. Hamburg 1921. p. 66.

¹³³ D. WESTERMANN, Die Sprache der Guang. Berlin 1922. pp. 191, 228, 254.

¹³⁴ I. C. WARD, An Introduction to the Ibo Language. Cambridge 1936. p. 55.

¹³⁵ J. CREMER, Grammaire de la langue kasséna. Paris 1924. pp. 49-50.

¹³⁶ H. LABOURET, La langue des Peuls ou Foulbé. Dakar 1952. p. 96.

¹³⁷ HACQUARD et DUPUIS, Manuel de la langue soṅgay. Paris 1897. p. 27.

¹³⁸ H. NEKES, Die Sprache der Jaunde in Kamerun. Berlin 1913. p. 11.

¹³⁹ L. REINISCH, Die Somali-Sprache, II. Wien 1902. p. 370.

¹⁴⁰ K. MEINHOF, Lehrbuch der Nama-Sprache. Berlin 1909. p. 81.

¹⁴¹ K. MEINHOF, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen (Berlin) 34. 1944. p. 114.

¹⁴² G. DUMÉZIL, La langue des Oubychs. Paris 1931. p. 115.

Pour les langues de l'Extrême-Orient, il faut interpréter les faits avec beaucoup de précaution, pour ne pas les juger d'un point de vue purement occidental. Dans la phrase siamoise ¹⁴³ *jūōn mī dā dām*, le *mī* semble être un verbe « avoir » : « Annamites ont yeux noirs », pour le Siamois il s'agit plutôt d'un verbe d'existence : « quant aux Annamites, il y a des yeux noirs ». Il faut tenir compte du fait que l'homme de l'Extrême-Orient a, lui aussi, son point de vue fixe : il voit tout ce qui existe et qui se passe au monde du point de vue de l'existence, contrairement à l'homme occidental qui le voit de celui de l'activité.

En Amérique, on trouve un verbe « avoir » par exemple en pipil ¹⁴⁴, même dans une phrase comme *kéman gipia máyan* « s'il a faim ». Cette langue de l'Amérique centrale a des préfixes personnels comme les langues bantoues.

La phrase siamoise citée ci-dessus (« les Annamites ont des yeux noirs ») nous fait réfléchir sur la nécessité de distinguer les phrases avec « avoir » à régime simple et celles à régime composé. Si l'objet possédé est caractérisé par un épithète, un tel élargissement de la phrase donne lieu à des développements spéciaux, par exemple on peut transformer en attribut l'épithète du régime et former deux phrases : « quant aux Annamites : leurs yeux sont noirs ». Très souvent, le régime est accompagné d'un nom de nombre : « un homme avait deux fils ». D'ailleurs : c'est cette phrase qui a donné déjà à MEILLET ¹⁴⁵ l'occasion de souligner le fait que l'emploi du verbe « avoir » s'écarte souvent de la réalité. Il rappelle que les enfants ne sont pas la propriété de leurs pères.

IV. L'emploi comme verbes auxiliaires des verbes « être » et « avoir »

L'emploi des verbes exprimant l'être et l'avoir dans la conjugaison des autres verbes montre l'importance qu'une langue, et la manière de penser représentée par elle, attachent à ces deux notions. Ce bref chapitre n'apporte donc rien de nouveau essentiel aux faits exposés ci-dessus, mais il sert à les rappeler et à les illustrer en les appliquant à un chapitre choisi de la grammaire.

1. Le verbe « être », employé comme auxiliaire

a) Au présent : En i. e., ce sont l'irlandais et le gaélique, où cette manière de former le présent est la plus importante : irlandais ¹⁴⁶ *bhí crann ubhall ag fás* « an apple-tree was growing », gaélique ¹⁴⁷ *tha i a'seinn orainn* « he is at the singing of a song ». La même manière de former un présent se trouve en anglais *I am singing*, allemand (surtout en Rhénanie) *ich bin am Singen*, en espagnol *estoy viendo a un hombre* « je suis en train de voir un homme » et

¹⁴³ W. TRITTEL, Einführung in das Siamesische. Berlin-Leipzig 1930. p. 41.

¹⁴⁴ L. SCHULTZE-JENA, Indiana II. Jena 1935. p. 330.

¹⁴⁵ A. MEILLET, Le développement du verbe « avoir ». Wackernagel-Festschrift. Göttingen 1923.

¹⁴⁶ E. LEWY, Der Bau der europäischen Sprachen. Dublin 1942. p. 46.

¹⁴⁷ Gaelic, p. 50.

en portugais *estó a escrever* « je suis en train d'écrire », en français *je suis en train de*. Au Brésil, la forme analytique *a escrever* est remplacée par la forme plus synthétique du gérondif : *está cantando* « il est en train de chanter », comme en espagnol. Les autres langues i. e. de l'Europe forment le présent sans auxiliaire. On trouve l'auxiliaire au Proche-Orient : en arménien oriental *kart'um è* « il est en train de lire », et, d'une autre façon, aux Indes, par exemple en hindoustani *wuh girtā hai* « il est tombant ».

La forme du présent existant dans quelques langues celtiques, en espagnol, portugais, français, anglais et dans quelques régions de l'Allemagne se retrouve en basque : *sartzen haiz* « tu es en entrée » pour « tu entres ». Il est surtout très répandu en Afrique, par exemple au progressif ewe¹⁴⁸ : *me-le yi-yi-m* « moi être aller intérieur » pour « je suis en train d'aller ». Il s'agit d'une manière de former le présent fréquente dans toute l'Afrique noire. Nous avons déjà remarqué le lien qui lie le basque et la plupart des langues i. e. à l'Afrique, en ce qui concerne l'expression verbale de la notion de l'avoir, ce lien est encore plus fort pour ce qui concerne cette manière de former le présent. C'est un des résultats les plus étonnants de la linguistique universelle, que, en ce qui concerne ces formes de présent, l'Allemand rhénanien est plus proche à un Africain qu'à son compatriote qui vit aux bords du Danube et qui emploie moins souvent ce genre de présent.

En Asie, l'usage du verbe « être » pour former un présent « être en train de » se rencontre dans plusieurs langues, mais sans jouer le rôle dominant connu des langues africaines. En raison de l'ordre inverse des mots, le verbe auxiliaire suit le verbe principal qui se présente, soit comme gérondif, soit comme nom d'action, par exemple en finnois *olla hakemassa asuntoa* « être en train de chercher un appartement », tibétain¹⁴⁹ *ña sñam-nas yod* « je suis en train de réfléchir », japonais¹⁵⁰ *ka.i-te i.ru* « être dans l'écriture ». La même construction se trouve en Amérique, par exemple en pipil¹⁵¹ : *giča-némi ne mīsa* « il est en train de dire la messe ».

Dans ces formes, le verbe « être » a la signification « exister, se trouver ». En outre, partout où il y a des participes et des copules verbales, cette copule peut être ajoutée au participe comme à toute autre forme nominale, par exemple en tsakonien, dialecte grec moderne¹⁵².

b) Au passé : L'usage du verbe « être » pour les temps du passé des verbes est très fréquent, il est impossible d'entrer dans les détails. Il suffit de faire quelques remarques à ce sujet. Comme au présent, le verbe « être » se présente également au passé des verbes avec les significations « exister », se trouver », et comme copule pure. Le basque, qui fait un usage très large du verbe « avoir », a toutefois, contrairement au français, réservé l'auxiliaire « être » pour le passé du même verbe : *Baiona izana da* « il est (non « a ») été à Bayonne ».

¹⁴⁸ Ewe, p. 66.

¹⁴⁹ H. MASPERO, LM p. 546.

¹⁵⁰ CH. HAGUENAUER, LM p. 468.

¹⁵¹ L. SCHULTZE-JENA, Indiana II. Jena 1935. p. 234.

¹⁵² E. SCHWYZER, Griechische Grammatik I. München 1939. p. 813.

Suivant la structure d'une langue, le verbe principal se présente au participe ou à un gérondif. Le temps passé peut être indiqué au verbe principal ou au verbe auxiliaire. Cependant, il reste encore une autre possibilité d'indiquer la relation du temps par un élément mis entre les deux verbes. Le gaélique ¹⁵³ a, au présent et au passé, la même forme des deux verbes, il remplace seulement, au passé, la préposition utilisée au présent par *air* « après » : *tha mi air bualadh* « I am after striking ».

c) Au futur : Cet usage, assez rare, attribue cependant à la linguistique universelle deux beaux témoignages pour la réalisation de la même idée, chez des nations voisines, mais non apparentées, et sous des formes phonétiques absolument différentes :

1) Le futur basque *galduko da* « il est pour perdre », c'est-à-dire « il se perdra » a son parallèle en espagnol : *está para salir* « il va partir ».

2) Déjà en sanscrit, on peut former un futur en combinant un nomen agentis avec le verbe « être » : *dātāsmi* « je suis donateur » pour « je donnerai » (sans doute, cette forme se base sur l'idée suivante : un homme qui fait habituellement une chose le fera aussi à l'avenir). Ce futur existe aussi dans quelques langues indiennes modernes (par exemple en singhalais) et en bourouchaski ¹⁵³ : *ju.as bai.i ke* « if he is a comer » pour « if he will come ».

d) Au passif : Un grand nombre de langues i. e. forment le passif avec le verbe auxiliaire « être », mais par exemple en allemand on emploie *werden* et l'italien traduit la phrase française *le magasin est fermé* de trois façons différentes : deux pour le magasin en train d'être fermé : *il negozio viene chiuso*, *il negozio si chiude*, un pour le magasin déjà fermé : *il negozio è chiuso*. (D'ailleurs, cette phrase contient un avertissement utile pour le linguiste : mots et formes grammaticales sont entièrement différentes, et pourtant il s'agit de deux langues sœurs !)

Le gaélique ¹⁵⁴ dépasse à cet égard aussi le cadre i. e. : la forme *tha mi buailte* « I am struck » est bien i. e., mais il en existe encore une autre : *tha mi 'gam bualadh*, au passé *tha mi air mo bualadh*, textuellement « I am at (au passé : after) my striking ». Cette forme rappelle le fait que quelques langues soudanaises (par exemple le mandingue) considèrent comme inutile toute marque du passif, un verbe transitif sans indication d'un régime étant automatiquement passif.

2. Le verbe « avoir », employé comme auxiliaire

a) Au présent : Le basque a développé un système de conjugaison qui assure un certain équilibre entre « être » et « avoir », pendant que les autres langues ou n'emploient pas du tout le verbe « avoir » comme auxiliaire ou lui attachent moins d'importance. En basque, le verbe « avoir » sert d'auxiliaire pour la conjugaison du verbe transitif : *galtzen du* « il l'a en perte » pour « il le perd ». Un emploi singulier du verbe « avoir » se trouve dans une langue

¹⁵³ L. D. R. LORIMER, *The Burushaski Language I*, Oslo 1935. p. 361.

¹⁵⁴ Gaelic, p. 149.

soudanaise, en kasséna ¹⁵⁵ : *ba dyégé né ba tia* « il m'ont ils insultent » pour « ils ne font que m'insulter ».

b) Au passé : Le point de départ d'exprimer le passé se trouve déjà dans la langue homérique A 356 ¹⁵⁶ ἔλὼν ... ἔχει γέρας « ayant pris son don d'honneur il l'a » : l'avoir, comme résultat d'une action accomplie, sert à signifier cette action accomplie même. La phrase allemande *was habe ich davon?* (le Français dit : à quoi me sert-il ?) et, en général, *was habe ich vom Leben?* nous rappelle les conséquences nuisibles d'une telle manière de s'exprimer, d'apparence nettement grammaticale : l'activité passée vue du point de vue d'un avoir actuel, on est trop incliné à juger inutile toute activité qui n'aboutit pas dans un avoir.

En arménien ¹⁵⁷, le passé peut être formé avec « avoir », cependant assez rare dans la langue écrite. L'albanais se sert toujours du verbe « avoir » pour former le passé : *kam qënë* « j'ai été », *kam ardhurë* « je suis venu ». En allemand, le choix possible entre les deux verbes auxiliaires sert à distinguer les verbes d'état des verbes action, la classification de quelques verbes étant différente d'après la région : au Nord *ich habe gesessen*, au Sud *ich bin gesessen* « j'ai été assis ». En anglais et en islandais, le verbe « avoir » domine le passé : anglais *to have been*, islandais *hafa verið* « avoir été ».

Quant aux langues romanes, l'usage en italien se rapproche le plus de celui en allemand, le français emploie plus le verbe « avoir ». Celui-ci domine le passé en espagnol, portugais et en roumain. En celtique, le passé du verbe « avoir » se trouve en breton, le gaélique formant le passé avec la préposition « après », voir ci-dessus. En basque ¹⁵⁸, « avoir » sert à former le passé des verbes transitifs, en distinguant un passé prochain *jan dut* et un parfait *jana dut* « j'ai mangé ».

En dehors des langues i. e., on trouve très rarement des constructions semblables, par exemple en héréro ¹⁵⁹ *hi natji mba munu* « je ne suis pas avec une chose que j'aie vu » pour « je n'ai rien vu », en tagalog ¹⁵⁹ *akó ay may ginawâ* « I have was being done » pour « I did something ». Il faut souligner qu'ici il ne s'agit pas d'un verbe « avoir », mais, en héréro, de l'expression de l'avoir par le verbe « être », en tagalog d'un élément invariable.

Du point de vue occidental, les formes « je suis en train d'écrire » et « j'ai écrit » semblent également logiques et naturelles l'une que l'autre. La linguistique universelle nous apprend que l'expression « se trouver dans une action » est répandue partout, tandis que l'expression du passé par le verbe « avoir » est presque exclusivement limitée au basque et à un groupe de langues i. e.

c) Au futur : Cet emploi du verbe « avoir » se trouve en basque ¹⁶⁰ : *galduko du* « il l'a pour perdre », dans quelques langues romanes (en France, Italie du Nord, et dans la Péninsule ibérique, mais non en Italie du Sud,

¹⁵⁵ J. CREMER, Grammaire de la langue kasséna. Paris 1924. p. 54.

¹⁵⁶ E. SCHWYZER, Griechische Grammatik I. München 1939. p. 812.

¹⁵⁷ A. ABEGHIAN, Neuarmenische Grammatik, Berlin-Leipzig 1936. p. 125.

¹⁵⁸ LAFITTE, p. 384.

¹⁵⁹ C. MEINHOF, Die Sprache der Herero. Berlin 1937. p. 60.

Sardaigne, Dalmatie et Roumanie) *je chanterai* de *cantare habeo*, et en albanais, dialecte guègue : *kam me kënë* « j'ai à être » pour « je serai », mais tosque *do të jem* « je veux que je sois », correspondant au futur grec moderne voisin. Une spécialité albanaise est le mode admiratif, formé avec « avoir » : *paskam kënë* « j'ai été ! »

V. Conclusion

Le cadre limité de cet aperçu ne permettant pas de présenter un tableau complet et détaillé pour toutes les langues du monde, je me suis efforcé de choisir, parmi l'abondance des faits, les phénomènes qui me semblent les plus remarquables, pour mettre en évidence la particularité de l'usage des verbes « être » et « avoir » dans les langues occidentales.

¹⁶⁰ R. ALEJANDRO, *Everyday Tagalog*. Manila 1946. p. 107.

Märchen aus Ch'ing-hai

Von JOHANN FRICK

Inhalt:

- A. Einleitung
- B. Märchen
 - I. Tiere und Menschen (1-5)
 - II. Tier oder Geist hilft dem Guten, schadet dem Bösen (6-12)
 - III. Geister oder Tiere heiraten einen Mann oder eine Frau (13-16)
 - IV. Entstehung der Dinge (17-20)
 - V. Flußgötter und Menschen (21)
 - VI. Heilige und Menschen (22-23)
 - VII. Geister, Totengeister und Menschen (24-26)
 - VIII. Unterwelt und Wiedergeburt (27-31)
 - IX. Götter und Heilige (32-35)
 - X. Magier, magische Schätze und Werke (36-39)
 - XI. Menschen (40-50)
- C. Schwänke
 - I. Die Faulen (51)
 - II. Die Dummen (52-56)
 - III. Die Klugen (57-60)

A. Einleitung

Die vorliegenden Märchen und Schwänke ¹ wurden in den Jahren 1949 bis 1951 im Nordwesten Chinas, und zwar in der Provinz Ch'ing-hai, gesammelt und in Hei-tsui-tzû, einem Dorfe von hundertfünfzig Familien, zwanzig Kilometer westlich von der Provinzhauptstadt Hsining, wo ich meinen Wohnsitz hatte, aufgenommen ².

Von meinen Gewährsleuten sei zunächst Li Fa-hsin genannt, der die Nummern 2v, 9, 12, 16, 24v (v = Variante), 28, 30, 31, 34v, 48, 51, 53, 59, 60

¹ Der hier veröffentlichte Artikel ist ein gedrängtes Summarium der gemächlich breiten Märchentexte, die auf 35 mm-Filmstreifen in der Micro-Bibliotheca Anthropos (MBA) als Vol. 8 unter dem Titel: JOHANN FRICK S. V. D., Chinesische Märchentexte aus Ch'ing-hai. 485 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1954 (Preis: sFr. 15.—), erschienen. — Zur MBA cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

² Siehe auch die Angaben über Hei-tsui-tzû etc. in: JOHANN FRICK, Magische Schutzmittel für Kinder aus dem Westtal von Sining. Anthropos 45. 1950. p. 787.

berichtete. Obwohl seine Heimat zwanzig Kilometer nordöstlich von Hsining liegt, besuchte er mich häufig, bald als Botengänger, bald als Patient. Li Fa-hsin ist jetzt zweiunddreißig Jahre alt. Da er die Volksschule beinahe absolviert hatte, kann er ganz gut lesen und auch einigermaßen schreiben. Während seiner sechsmonatigen Militärzeit gelangte er in die Nachbarprovinz Kansu. Außerdem war er nur einmal kurz über die Grenzen seiner Heimatprovinz hinausgekommen. Als Pferdliebhaber und -händler kommt er viel unter die Leute.

Nien Ch'eng-fêng ist mit den Märchen 7, 10v, 22, 24v, 26, 27, 32, 35, 49v, 52 vertreten. Seinen Wohnsitz hat er in Pen-pa, einem kleinen Dorfe, sieben Kilometer westlich von Hei-tsui-tzû. In Pen-pa wohnen jetzt viele ehemalige Nomaden. Sie sind in Kleidung und Sitten als solche von den Chinesen deutlich unterschieden. Da Nien Ch'eng-fêng über zehn Jahre bei der Truppe war, ist er auch im Zivilleben kein Freund der Handarbeit und lebt von den Einnahmen seines Dorfladens. Obwohl er niemals eine Schule besuchte, hat er durch eisernen Fleiß doch so viel gelernt, daß er die Rechnungen in seinem Laden aufschreiben kann. Er ist jetzt zweiundvierzig Jahre alt.

Ganz anders ist Li P'u, der die Märchen 18, 20, 24, 27v, 45v, 46, 58 erzählte. Nachdem er längere Zeit Volksschullehrer war, bearbeitet er seit etwa zehn Jahren sein Feld. Er ist jetzt fünfundvierzig Jahre alt. Nach des Tages Arbeit vertieft er sich während der Abendstunden gerne in Bücher, und mit dem Gelesenen beschäftigt er sich bei der Arbeit des kommenden Tages; er ist ein kleiner Bauernphilosoph.

Ein lustiger Bruder ist Ch'ang Shih-hsing. Zwar saß er nie auf der Schulbank, hat aber durch eigenen Fleiß einige chinesische Schriftzeichen gelernt. Er bildet sich als ca. Sechzigjähriger immer noch weiter, so daß er heute die gebräuchlichsten Zeichen lesen kann. Wirtschaftlich steht er sich sehr gut und nimmt das Leben von der leichten Seite; ohne gerade Trinker zu sein, spricht er einem Gläschen gerne zu und ist als guter Erzähler und Sänger überall beliebt und willkommen. Von ihm stammen die Märchen 8, 11, 19, 34, 38, 43, 45.

Der über sechzigjährige Shen Ch'eng-kui berichtete die Märchen 10, 23, 39, 57. Er wohnt zwanzig Kilometer westlich von Hei-tsui-tzû. Mit Erdengütern ist er nicht überhäuft; aber er läßt sich seinen Humor nicht verderben, selbst wenn im Frühsommer die Lebensmittel etwas knapp werden. Gerne ist er bereit, in der Dämmerstunde, nach getaner Arbeit, ein Märchen zu erzählen. Als Erzähler ist er aber nicht so beliebt, weil er zu langsam und bedächtig spricht und dabei noch ständig die umständliche Wasserpfeife raucht.

Das Gegenteil von ihm ist Ch'ang Shih-ts'un, der trotz seiner zweiunddreißig Lebensjahre noch die Spuren der Jugend an sich trägt. Gerne hätte er die Oberstufe der Mittelschule absolviert, aber die Armut seiner Familie zwang ihn, nach der Unterstufe eine Stelle als Volksschullehrer anzunehmen. Infolge der Kriegsereignisse übernahm er nach wenigen Jahren die kleine Landwirtschaft daheim. Stürmisch bei der Arbeit, liest er in jedem freien Augenblick; ein Florilegium mit über tausend Zitaten aus Büchern und Zeitschriften ist ein beredter Zeuge seines Eifers. Wegen seiner schönen Schrift und seines

lauteren Charakters ist er bei seinen Mitbürgern beliebt; seine Güte wird redlich ausgenützt. Er erzählte mir nur die Märchen, die er von anderen gehört hatte, nicht jene, die er aus Büchern schöpfte. Es sind die Nummern 15, 40, 53v, 55.

In den Bergen, siebzehn Kilometer nordwestlich von Hei-tsui-tzû, hat Ch'ang Sheng-ching sein Heim, er ist der Erzähler der Märchen 21, 29, 33. Durch sein Rheuma bei der Arbeit stark behindert, spielt er mit seinen achtundvierzig Jahren bereits den alten Herrn und wird wegen seines Wissens zum Schreiben von Verträgen unter den Bauern herangeholt.

Ganz unbeschwert von Buchweisheit war der mit siebzig Jahren verstorbene Szû yeh. Dem alten Junggesellen blieben Überfluß und Hunger lebenslänglich unbekannte Dinge. Mit verschmitztem Lächeln hat er die Märchen 6, 13, 14 berichtet.

Li Cheng wurde als achter und jüngster Sohn von den Eltern etwas verwöhnt; im Gegensatz zu seinem Bruder Li P'u ist er wankelmütig. Der Tod von drei Kindern trieb ihn von den Bonzen zu den Lamas. Daher gehen seine Erzählungen 24v, 26v, 41 auf Nomaden zurück. (Lamas stammen meistens aus Nomadenfamilien.)

Obwohl arm an Besitz, nimmt der Gerber Wang das Leben doch nicht schwer. Wenn der über Fünfzigjährige bei den Bauern arbeitet, hört er viel und erzählt noch mehr; hier ist er mit den Nummern 37, 44, 47 vertreten.

Ch'eng Sheng-jui hat zwar das Lehrerseminar ungefähr absolviert und sich auch einige Jahre dem Lehrerberuf gewidmet, bearbeitet nun aber seit Jahren sein Anwesen. Er ist ein vorzüglicher Beobachter aber weniger guter Erzähler. Von ihm stammen die Nummern 25, 49.

Ch'ang Shih-an ist Lehrer aus Interesse am Beruf. Nur durch die Zeitereignisse gezwungen, hat der jetzt Vierundfünfzigjährige vor kurzem das Lehramt aufgegeben, zur Freude seiner Schüler, da er den Stock als das Hilfsmittel schätzte. Er erzählte die Nummer 50.

Sein achtundzwanzig Jahre alter, außerordentlich hochgewachsener (186 cm) Sohn Ch'ang I berichtete mir das Märchen 56.

Der nun dreiundvierzigjährige Hsü Tê-kui ist mit dem Märchen 54 vertreten und sein gleichaltriger Freund Chia Chih-yün mit Nummer 36.

Die Krankenpflegerin Liu Maria stammt aus Kansu, hat aber von ihren achtunddreißig Lebensjahren über zwanzig in Ch'ing-hai verbracht. Von ihr stammen die Märchen 1, 3v, 24v; sie weiß selbst nicht ganz genau, ob sie diese in Kansu oder in ihrer neuen Heimat Ch'ing-hai vernommen hat.

Die geprüfte Hebamme Ch'ang Maria verfügt im Gegensatz zur eben erwähnten Kollegin über Mittelschulbildung und ist mit ihren fünfundzwanzig Jahren von den Patienten sehr gesucht; sie hat das Märchen 3 mitgeteilt.

Die achtzehnjährige Frau Ch'eng Wan-pang ist mit dem Märchen 42 in dieser Sammlung vertreten.

Die Märchen 3v, 17, 44v habe ich aus dem Gedächtnis zitiert; die Nummern 4 und 5 veröffentlichte ich schon in den Folklore Studies³.

³ J. FRICK und F. EICHINGER: Tiere im Volksleben. Folklore Studies, Supplement No 1. 1952. The Catholic University of Peking. (Printed in Japan.) pp. 126 u. 127.

Aufgenommen wurden die Märchen in meiner Wohnung ; meistens waren mehrere Leute zugegen. Der Erzähler teilte mir das Märchen in seinem Dialekt mit (keiner der Berichterstatter spricht das Kuo-yü), worauf ich das Erzählte sofort aus dem Gedächtnis wiederholte ; so bot sich dem Erzähler und den anderen Zuhörern eine Gelegenheit, Verbesserungen anzubringen, was auch häufig geschah. Gleich danach brachte ich den Inhalt in Deutsch zu Papier und übersetzte ihn den Leuten erzählend wieder ins Chinesische zurück. Zuweilen mußten Dialektausdrücke näher geprüft werden ; waren entsprechende Zeichen vorhanden, konnten wir sie im Lexikon finden, sonst umschrieben die Leute den Sinn des Wortes ganz genau, bis ihn jeder verstand. Die so aufgenommenen Märchen habe ich selbst wiederum anderen erzählt und dabei manche Variante dazu erhalten. Die vollständige deutsche Übersetzung schrieb ich noch einmal ins Reine und ordnete die Texte zugleich entsprechend den großen sachlichen Gruppierungen.

Alle meine Märchen beruhen also auf mündlicher Mitteilung, womit nicht gesagt sein soll, daß das eine oder andere nicht schon in China gedruckt erschienen sei. Um das Jahr 1947/48 hatte z. B. die Provinzialschulleitung von Ch'ing-hai alle Volksschullehrer beauftragt, unter den Schülern Märchen zu sammeln ; wer am meisten aufbrachte, sollte eine Auszeichnung und Beförderung erfahren. Wie mir zwei Lehrer berichteten, kamen sehr viele Märchen zusammen ; eine kleine handschriftliche Auswahl davon gelangte auch in meinen Besitz ; leider konnte ich sie nicht mit nach Europa bringen. Ob diese große Märchensammlung später veröffentlicht wurde, entzieht sich meiner Kenntnis.

Als ich aus China zurückgekehrt war, lernte ich WOLFRAM EBERHARDS „Typen chinesischer Volksmärchen“ kennen⁴. Darin findet sich aber kein Material aus dem Gebiet der jetzigen Provinz Ch'ing-hai. Somit füllt die hier vorgelegte kleine Sammlung in bezug auf diesen Landschaftsbereich eine Lücke aus. Von W. EBERHARD übernahm ich die Sacheinteilung und gliederte die einzelnen Märchen ähnlich wie er. Ob und inwieweit eine Gleichheit oder Ähnlichkeit von Märchen dieser beiden Sammlungen besteht, ist am Ende jedes Typs eigens vermerkt⁵.

Es mag vielleicht auffallen, daß manche Gruppen (z. B. Tiermärchen, Schöpfungsmythen etc.) gar nicht oder nur sehr schwach vertreten sind. Der Grund dafür ist nicht im Fehlen bestimmter Motive in Ch'ing-hai zu suchen, sondern in äußern Umständen ; einiges Material ist verlorengegangen, anderes konnte nicht aufgenommen werden. So ist die Sammlung noch in ihren Anfängen steckengeblieben.

⁴ WOLFRAM EBERHARD, Typen chinesischer Volksmärchen. (FF Communications No 120.) Helsinki 1937. (Zitiert : EBERHARD, Typen.) — Cf. auch : WOLFRAM EBERHARD, Volksmärchen aus Südost-China. (FF Communications No 128). Helsinki 1941. (Zitiert : EBERHARD, Volksmärchen.)

⁵ Prof. EBERHARD hatte die Liebenswürdigkeit, das Manuskript vor der Drucklegung durchzusehen. Einige Anmerkungen, die er bei dieser Gelegenheit zum Manuskript machte, sind hier mit seiner freundlichen Zustimmung in eckigen Klammern [] wiedergegeben und durch W. E. gekennzeichnet.

B. Märchen

I. Tiere und Menschen (1-5)

1. Die treue Schlange

1. Ein Mädchen fand eine Schlange und ernährte sie heimlich drei Jahre lang.
2. Vor der Hochzeit des Mädchens sprach die Schlange das erstemal, indem sie fragte, was mit ihr nun geschehe? Das Mädchen antwortete, die Schlange müsse zurück an die Stelle, wo es sie damals gefunden habe.
3. Die Schlange wand sich unter den Kleidern um den Leib der Braut; unterwegs stieg diese vom Wagen und ließ die Schlange vor ihrer Höhle auf den Boden fallen. Die Schlange bedankte sich beim Mädchen.
4. Nach drei Jahren starb die junge Frau; die Schlange erschien im Trauerhause, wickelte sich selbst eine Trauerbinde um den Leib und folgte dem Sarge. Am offenen Grabe vollzog sie dreimal *k'o t'ou* und verschwand für immer.

Quelle: Liu Maria. Sie meinte das Märchen als Kind in Kansu vernommen zu haben. In dieser Form ist es in Ch'ing-hai weniger bekannt.

Cf. EBERHARD, Typen p. 30: Das Motiv des Großziehens der Schlange.

2. Ein Menschenfresser verzehrt ein Kind

1. Ein Menschenfresser hörte, wie eine Frau sich am Brunnen vor anderen beklagte, keine Mutterfamilie zu haben.
2. Tags darauf stellte der Menschenfresser sich bei der Frau als Onkel vor und holte sie mit ihrem Kinde ab. Die Frau bestieg das Reittier; der Menschenfresser ging mit dem Kinde hinterher.
3. Unterwegs bemerkte die Frau, daß Kleidungsstücke des Kindes (die Mütze, das Kleidchen, die Hose, die Strümpfe, die Schuhe) zu Boden fielen; sie machte den „Onkel“ darauf aufmerksam; der beruhigte die Frau mit dem Hinweis, die Großmutter habe viele Kinderkleidchen daheim bereitliegen.
4. In einem einsamen Gehöfte machten sie Rast; weil der „Onkel“ sagte, das Kind schlafe ruhig, ging die Frau in die inneren Höfe spazieren und fand zwei Mädchen zum Mästen angebunden. Jetzt wußte sie: ihr Kind war tot.
5. Die Frau besorgte im Auftrage der Mädchen Hirse, Eßstäbchen und ein Schwert. Sobald der Menschenfresser fort war, flohen sie gemeinsam.
6. Als der Menschenfresser die Flucht gewährte, lief er ihnen nach und holte sie ein; sie verstreuten etwas Hirse, der Menschenfresser klaubte sie auf und rannte damit zurück; so machten die Flüchtlinge es mit der Hirse, den Eßstäbchen und mit dem Schwerte. In letzter Minute erreichten sie ein Gehöft und waren gerettet.

Quelle: nicht notiert.

Von diesem sehr bekannten Märchen gibt es viele Varianten; hier sei nur eine vermerkt:

Variante :

ad 1 : Einer dem Manne davongelaufenen Frau gesellte sich ein Menschenfresser zu.

ad 3 : Die Frau hörte ihn essen ; sie wollte auch etwas haben, er belog sie und gab ihr geröstete Bohnen ; das Kind verzehrte er erst in der Nacht, nicht schon unterwegs.

[ad 6 : Das Motiv der ‚magischen Flucht‘ ist in China relativ selten (cf. EBERHARD : Volksmärchen pp. 139, 140 u. 57), sehr häufig in Vorderasien. Das Märchen aber scheint keine Verwandtschaft mit vorderasiatischen zu haben. W. E.]

Quelle : Li Fa-hsin.

Das Märchen ist gut bekannt ; häufiger ist das Motiv des Menschenfressers in der Fassung von EBERHARD, Typen p. 19 (die ich nicht aufgeschrieben habe).

3. Hebammendienst am Tier

1. Ein Wolf drang in das Schlafgemach der Familie einer Hebamme.
2. Der Gatte meinte, die Hebamme habe bei ihrem Dienst die Götter beleidigt ; darum sollte sie sich dem Wolfe anbieten, damit auf diese Weise die Kinder gerettet würden.
3. Der Hebamme ging es auch um ihre Kinder ; darum wollte sie am Wolfe vorbei ins Freie, um ihn von den Kindern abzulenken. Der Wolf lief der Frau nach und zwang sie, in seine Höhle mitzukommen.
4. Hier half die Hebamme der werfenden Wölfin ; hernach begleitete der Wolf sie bis an ihre Haustüre.
5. Wenige Tage später brachte ihr der Wolf ein großes fettes Schaf.
6. Die Frau sagte zum Gatten : Hebammendienst ist doch etwas Gutes.

Quelle : Ch'ang Maria, die geprüfte Geburtshelferin.

1. Variante :

ad 1 : Der Mann einer Wöchnerin begleitete die Hebamme nach dem Dienste auf seinem Tiere heim ; die Hebamme hatte ihr Kind bei sich ; da verlegte ihnen ein Wolf den Weg.

ad 2 : Die Hebamme bat den Wolf, er möchte den armen Mann und sein Tier verschonen ; sie bot ihr Kind oder sich selbst an, der Wolf schüttelte den Kopf.

ad 3 : Der Wolf machte der Hebamme durch Gebärden klar, sie sollte ihn reiten. Sie bestieg ihn mit ihrem Kinde.

ad 4 : Die Hebamme brauchte beim Werfen nicht einzugreifen ; sie ritt auf dem Wolf nach beendigtem Wurfe heim.

ad 5 : Nach Beendigung des Monatsbettes brachte die Wölfin der Hebamme ein fettes Schaf.

Quelle : Liu Maria, Krankenpflegerin.

2. Variante :

Es ist alles gleich wie in der ersten Fassung, ausgenommen :

ad 1 : Die trüchtige Wölfin kam selbst, um die Hebamme zur Hilfeleistung in die Höhle zu bitten.

Quelle : nicht notiert.

Der Hebammenberuf ist nicht angesehen ; nach Ansicht der meisten bringt er den Trägerinnen nur Unglück, vor allem steife Arme und kranke Augen. Darum scheint das Märchen den Zweck zu haben, den Hebammenberuf in den Augen des Volkes zu heben. Die Berichterstatterinnen sind Hebammen. Während die Varianten aus Ch'ing-hai stammen, dürfte die erste Fassung aus Kansu sein, da Ch'ang Maria (aus Hei-tsui-tzû stammend) ihre Prüfung in Kansu machte und dort auch einige Jahre Dienst tat.

Der Wolf wird nicht sprechend eingeführt, er gibt nur durch Gebärden seinen Willen kund.

Cf. EBERHARD, Typen p. 29: Dort ist „Hebammendienst am Tier“ erwähnt.

4. Warum das Rind keine Oberzähne hat

1. Das Rind brauchte früher keine Arbeit zu leisten, da genügend Mehl vom Himmel fiel.
2. Die Menschen mißbrauchten das Mehl ; von da an ließ *Yü Huang* an Stelle von Mehl Schnee auf die Erde fallen.
3. Menschen und Tiere begaben sich zu *Yü Huang* ; das Rind bat im Namen aller um Brot.
4. *Yü Huang* war darüber so erbost, daß er dem Rinde einen Tritt versetzte ; das Rind fiel auf das Maul, wobei es sich die Oberzähne ausschlug. Dabei sprach *Yü Huang* noch den Fluch : So sollst du die Menschen ernähren.
5. Seit damals hat das Rind keine Oberzähne mehr.

Quelle : nicht notiert.

Der Text dieses Märchens wurde zuerst veröffentlicht in Folklore Studies, Suppl. No 1. 1952. p. 126.

Cf. EBERHARD, Typen p. 120; No 77.

5. Rind und Ratte

1. Zwischen Rind und Ratte entstand ein Streit, wer der erste im Tierzyklus sei.
2. Auf Vorschlag der Ratte sollte es der sein, den die Menschen als groß bezeichneten.
3. Als sich Rind und Ratte gemeinsam zeigten, entschieden sich die Menschen für die Ratte. Seitdem ist sie die erste im Zyklus.

Quelle : nicht notiert.

Der Text dieses Märchens wurde zuerst veröffentlicht in Folklore Studies, Suppl. No 1. 1952. p. 127.

Unter den zwölf Tierzeichen, die zur Berechnung der Jahre in China gebräuchlich sind, steht die Ratte tatsächlich an erster Stelle, hernach erst das Rind. Die Menschen sehen das Rind täglich, die Ratte selten, darum bezeichneten sie die Ratte als groß. So erklärten mir die Leute.

II. Tier oder Geist hilft dem Guten, schadet dem Bösen (6-12)

6. Wer anderen schadet, schadet sich selbst

1. Der kleine Schüler K'ang fing einen Frosch, den er zehn Jahre lang heimlich ernährte.
 2. Als der Vater zufällig davon erfuhr, berief er eine Volksversammlung, die einstimmig entschied, der Frosch sei ein Geist.
 3. Mit vielen Geschenken brachten die Leute den Frosch an den Fuß des Berges, mit der Bitte, nicht wiederzukehren.
 4. Als der Vorrat der Geschenke zu Ende war, fraß der Frosch aus Not Menschen.
 5. Nach drei Jahren kam K'ang auf dem Wege zum Examen nach Peking beim Frosch vorbei; der gab ihm zum Dank einen Lebenserweckungsstein, womit er Tote lebendig machen und das Examen als Bester bestehen konnte. Der Tote sollte nicht schwarzköpfig sein.
 6. K'ang erweckte eine Hummel, eine Schlange und eine Elster zum Leben.
 7. Er traf einen Toten mit schwarzem Kopf und einem Loch in der Brust neben einem toten Hund und einem toten Wolf. K'ang nahm das Wolfs-herz und die Hundelunge, brachte beide in des Toten Brust und erweckte ihn zum Leben.
 8. Der Erweckte stahl den Stein und bestand damit in Peking als Bester; K'ang kam als Räuber in den Kerker.
 9. Nachdem K'ang drei Jahre im Kerker geschmachtet, hatte er einen Traum: eine Schlange biß die Kaisertochter, die Elster brachte ihm drei Päckchen Medizin, sie zu heilen.
 10. K'ang heilte die Kaisertochter zweimal, aber der Kaiser verlangte noch eine Probe, bevor er kaiserlicher Schwiegersohn wurde.
 11. Mit Hilfe der Hummel bestand K'ang die Probe und wurde kaiserlicher Schwiegersohn; der Erweckte wurde hingerichtet.
- Quelle: Szû yeh.

Das Märchen will den Spruch erklären: „Wer anderen schadet, schadet sich selbst; mit einem Menschen, der ein Wolfsherz und eine Hundelunge hat, habe keinen Verkehr.“ Damit sind ganz verkommene Menschen gemeint, die einem Wolfe gleichen, der die Schafe zerreißt, ohne sie zu fressen — nur aus Lust am Morden; so erklärten die Leute. Bezüglich des Ausdrucks „Hundelunge“ konnte keiner eine Erklärung geben.

Der Schüler mußte drei Jahre im Kerker zubringen als Strafe für den Ungehorsam gegen den Frosch, der ja einen Geist darstellte.

Cf. EBERHARD, Typen p. 193: Austausch eines tierischen Organs bei einem Menschen; der Charakter wird hierauf sehr schlecht. — Das Ganze paßt zu EBERHARD, Typen p. 30, wobei freilich Motiv 5 eigenständig bleibt.

7. Der hilfreiche Hund

1. Um der Teilung des Hofes zu entgehen, vergiftete die Schwägerin den jüngeren Schwager mit Schnaps.

2. Bei der Entbindung der jungen Witwe bestach die Schwägerin die Hebamme, damit sie während der Ohnmacht der Mutter das Kind aussetze.
3. Nach Beendigung des Wochenmonates ging die junge Mutter zu ihren Eltern. Das begleitende Hündchen nötigte sie in die Kinderschlucht; hier stillte der Hund ein Kind; wie sie an der Umhüllung erkannte, war es ihr eigenes Kind.
4. Der Vater der jungen Mutter ging klagen; der Schwager und seine Frau wurden hingerichtet; das Kind wurde Universalerbe.

Quelle: Nien Ch'eng-fêng.

Das Ganze dient zur Erklärung des Spruches: „Wer anderen schadet, schadet am meisten sich selbst.“

Es ist typisch bei diesem Märchen, wie der Streit zwischen den Brüdern von der Frau des Älteren angefacht wird; Hauptmotiv der Frau ist der Geiz, der auch vor dem Morde nicht haltmacht.

Hundert Tage nach dem Tode eines Gatten ist die tiefe Trauer der Witwe vorbei; dann geht sie gewöhnlich in ihr Elternhaus; kehrt sie von dort nicht bald zurück, weiß man, sie wünscht sich wiederum zu verheiraten. — In jedem Orte gibt es außerhalb des Dorfes einen Graben etc., wo man die Leichen von Kindern (von über vierzig Tagen bis zu vier Jahren), gewöhnlich nur in Stroh gehüllt, hinlegt, damit Hunde und Wölfe sie verzehren; die Leute glauben, dann komme das verstorbene Kind bald in Gestalt eines neuen Nachkommen wieder.

Cf. EBERHARD, Typen p. 95: Tiere ziehen ein ausgesetztes Kind groß.

[Am nächsten stehen vielleicht gewisse vorderasiatische Märchen; cf. W. EBERHARD und P. N. BORATAV, Typen türkischer Volksmärchen. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Bd. V.) Wiesbaden 1953. p. 287. Typ No 239. W. E.]

8. Ein Fischotter klärt einen Mord auf

1. Ein weißer Fischotter beglaubigte sich vor dem Mandarin, ein Unrecht aufdecken zu können.
2. Dank der Vermittlung des Fischotters brachte man eine Leiche aus dem Flusse, an deren Halse ein Mühlstein hing.
3. Nach langem Suchen fand man den zu diesem Steine passenden Unterstein.
4. Der Besitzer dieses Untersteines gestand den Mord und wurde hingerichtet.

Quelle: Ch'ang Shih-hsing.

Der Mandarin, der diesen Mord aufdeckte, soll Szû heißen; ihm wurden viele solcher Taten zugeschrieben, ähnlich einem gewissen Mandarin Pao. — Fischotter gibt es an einigen Flüssen; wegen des kostbaren Felles sind sie sehr gesucht. In der Magie liebt man die weiße Farbe der Tiere.

9. Strafe für den ungerechten Bruder

1. Bei der Teilung erhielt der Jüngere von zwei Brüdern nur wenig Land und etwas Hirse, die teils gekocht, teils roh, und zwar vermischt war. Darum ging die Saat schlecht auf.

2. Ein Bonze prophezeite ihm Wohlstand, wenn er jedes Hirsepflänzchen dreimal umpflanzte, dazu Tag und Nacht wachte, so daß auch nicht ein Hälmlchen verlorengehe.
3. Ein weißer Hase trug ein Pflänzchen fort; der Bauer verfolgte ihn, bis der Hase das Pflänzchen in einem Tempel ließ.
4. Hase, Wolf und Tiger versammelten sich in dem Tempel, unbemerkt hörte der Bauer, wie sie sich erzählten, wo sie Gold und Silber hätten.
5. Der Bauer grub die Schätze aus und wurde reich.
6. Der ältere Bruder übernahm nun die Wache und hörte das Gespräch der Tiere, verriet sich aber und wurde als vermeintlicher Dieb von allen drei Tieren je einmal gebissen.

Quelle : Li Fa-hsin.

Auch hier ist wiederum die weiße Farbe des Hasen zu beachten. — Der Reichtum war abhängig vom Gehorsam : der Gehorsam war sehr schwer ; denn das Umpflanzen von Hirse ist ganz unbekannt, und man bewacht die Hirse nur zur Zeit der Reife.

Die Tiere beißen nur, ohne zu töten, damit der Ungehorsame um so mehr leide.

Cf. EBERHARD, Typen p. 40 : Dieses Märchen ist ein Einzelfall dieses Typs.

10. Ein ungleiches Brüderpaar

1. Während die Brüder Hei-pao und Pei-pao einig waren, haßte die Mutter den Stiefsohn Hei-pao und liebte nur ihr Kind Pei-pao.
2. Zweimal versuchte die Mutter, den Stiefsohn unblutig zu beseitigen, er wurde aber gerettet durch den Bruder bzw. Vater.
3. Als die Brüder in die Fremde gingen, rettete Pei-pao nochmals den Stiefbruder vor der Vergiftung durch die Mutter.
4. Hei-pao verdiente in Nanking viel Geld, sein Bruder wurde in Peking zum Spieler; bei der Heimkehr gab Hei-pao seinem Bruder die Hälfte seines Geldes.
5. Nahe bei der Heimat verirrten sie sich; da warf Pei-pao seinen Stiefbruder in den Brunnen und reiste mit allem Gelde heim. Hei-pao hört im Brunnen die acht Genien erzählen, wo Gold, Silber und Medizin zu finden wären.
6. Hei-pao wurde von Wasserträgerinnen gerettet, heilte ein Mädchen und fand Gold und Silber.
7. Hei-pao holte den Vater und gab Pei-pao noch Geld zum Unterhalt der Mutter.
8. Pei-pao wollte reich werden, darum ließ er sich von seiner Mutter in den Brunnen stürzen; die acht Genien warfen den Brunnen über ihm zu.
9. Hei-pao nahm seine Stiefmutter zu sich.

Quelle : Shen Ch'eng-kui.

Für die Mutter war Pei-pao immer mein Bub, Hei-pao sein (des Vaters) Bub. Das Mädchen war drei Jahre krank; Ursache der Krankheit: sie hatte einen Fuchspelz im Sommer gesonnt, dann ohne ihn abzukühlen, in den

Kasten gelegt und im Winter angezogen; somit berührten sich Sommerhitze und Winterkälte unmittelbar. — Hei-pao handelte immer edel, so füllte er die Eimer der Genien schweigend, am anderen Morgen auch die der Leute, dann ließ er sich erst heraufziehen.

Variante:

ad 1: Das Brüderpaar hieß Hsing I-chang und Hsing I-tuan; die Mutter haßte den Stiefsohn, und der Vater hörte auf sie.

ad 2-3: Der Stiefsohn konnte die Quälerei daheim nicht mehr aushalten, floh daher zu den Nomaden und verdiente als Hirte gut.

ad 5-6: Nach Jahren meldete der Stiefsohn seine Heimkehr an, der Bruder ging ihm entgegen. — Als er im Brunnen war, kamen drei Inkarnationen und erzählten; er enthexte nach der Rettung einen schönen Hof, heiratete das gerettete Mädchen (wie oben) etc.

ad 7: Fehlt.

ad 8: Die Mutter beweinte den Sohn im Brunnen, da stürzte der Berg oberhalb des ehemaligen Brunnens über sie und begrub sie.

ad 9: Jetzt hatte Hsing I-chang seinen Vater geholt.

Quelle: Nien Ch'eng-fêng.

Will man einen Menschen in der Gegend des Erzählers „gut“ nennen, heißt man ihn Hsing I-chang, einen Schlechten nennt man Hsing I-tuan. Das sagt schon, daß das Märchen dort gut bekannt ist. — Daß der Bursch von daheim weggelaufen ist, ist nichts Außergewöhnliches. Meistens laufen die Ausreißer zum Militär oder in das Gebiet der Nomaden; von den Eltern müssen sie auf jeden Fall gesucht werden.

In beiden Versionen gilt: alles ist vorherbestimmt.

[Der erste Teil (bis Motiv 5, Mitte) entspricht dem bekannten Brudermärchen, während der zweite Teil davon abweicht. Es bestehen gewisse Ähnlichkeiten zu dem vorderasiatischen Typ No 253 bei EBERHARD-BORATAV, Typen türkischer Volksmärchen. W. E.]

11. Die keusche Witwe

1. Eine arme junge Witwe hatte für sich, den Schwiegervater und die beiden Kinder nur einen *k'ang* und eine Decke. Man sprach über sie.
2. Das Dorf machte jährlich eine Wallfahrt zum Bergtempel; auf halbem Wege überbrückte ein Balken eine tiefe Schlucht. Man sagte: wer im Laufe des Jahres nicht keusch gelebt habe, stürze in den Abgrund.
3. Als die junge Witwe an den Steg kam, paßten alle auf; auf dem Heimweg stürzte sie hinab, wie man erwartet hatte.
4. Um den Alten zu erschrecken und zu überführen, wollte man die Leiche ohne vorherige Anmeldung ins Haus bringen. Die Leiche wurde immer schwerer.
5. Beim Hause angekommen, rief man den Alten; zum allgemeinen Schrecken trat die junge Witwe heraus! Man machte den Sarg auf, da fand man einen Gedenkstein mit dem Spruch: Man soll die Eltern ehren.

Quelle: Ch'ang Shih-hsing.

Verkehr zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter ist nichts Seltenes; darum ist das Gerücht verständlich! — Ausführlich wird geschildert, wie der alte Mann in der einen Ecke, die Frau mit den Kindern in der anderen lag. Wenn er erwachte, legte er die Decke auf die Kinder und deren Mutter; sie umgekehrt; so einige Male in jeder Nacht. Die Götter haben eingegriffen, um den guten Ruf der Witwe zu schützen.

[Sicher lokalen Ursprungs; allgemein vergleichbar mit meinem chinesischen Lokalmärchen in meinen „Volksmärchen“ No. 85-86 (pp. 157-160), wo von einem ähnlichen Berggott-Kult die Rede ist. W. E.]

12. Von der Laus zum Ochsen

1. Bei der Teilung losten zwei Brüder das einzige Rind aus: der Ältere zog am Kopf, der Jüngere am Schwanz; der Jüngere erhielt nur eine Laus aus dem Schwanz des Rindes.
2. Beim Onkel mütterlicherseits fraß der Hahn die Laus; der Onkel ließ dem Neffen dafür den Hahn.
3. Beim Großvater mütterlicherseits trampelte ein Ochs den Hahn tot, der Großvater überließ dem Enkel dafür den Ochsen.

Quelle: Li Fa-hsin.

Der Onkel, der Bruder der Mutter, hat in Ch'ing-hai viel zu sagen, vielfach darf er gröber werden als der eigene Vater. Der Großvater ist der Vater der Mutter: also gerade jene beiden haben geholfen, auf deren Seite rechtlich kein Anspruch da war. Der eigene Bruder hingegen hatte den Jüngeren etwas betrogen (er hätte anstatt des Rindes etwas mehr Land geben können, was gewöhnlich geschieht).

Märchen zur Verherrlichung des Mutterbruders sind nicht selten. Cf. EBERHARD, Typen p. 45: Die Auslosung und die Laus, aber nicht das Rind.

III. Geister oder Tiere heiraten einen Mann oder eine Frau (13-16)

13. Die Frau schützt den Gatten vor den Listen des Schwagers

1. Der ältere Bruder fand Gefallen an seiner Schwägerin; sie war ihm aber nicht zu Willen.
2. Der Ältere, der Hausherr, drohte dem Jüngeren, ihn zu töten, wenn er nicht alle seine Aufträge pünktlich ausführte:
 - a) Er sollte drei Malter ausgesäten Rapssamen wieder auflesen; im Auftrage der Frau besorgten es die Spatzen.
 - b) Er sollte auf Bergeshöhe ohne Werkzeug eine große Grube auswerfen; im Auftrage der Frau besorgten es die Dachse.
 - c) Er sollte die Grube mit Wasser füllen; im Auftrage der Frau besorgten es Wasserträger.
 - d) Er sollte das Wasser in der Grube zum Kochen bringen; im Auftrage der Frau besorgten es Feuerschürer.
 - e) Er sollte sich in das kochende Wasser stürzen; die Frau gab ihm eine Haarnadel; er steckte sie zuerst in das kochende Wasser und landete wohlbehalten im Wasserpalast.

3. Jetzt erfuhr der Jüngere erst, daß seine Frau die Tochter des Drachenkönigs war. Beim Schwiegervater ging es ihm gut ; nach vierzehn Tagen kehrte er mit vielen Geschenken zur Frau zurück, als sein Bruder bereits den Tag der Hochzeit mit seiner Frau festgesetzt hatte.
4. Der Ältere stürzte sich auf Drängen seiner Frau auch in das kochende Wasser, um schnell reich zu werden, aber er verbrühte.

Quelle : Szû yeh.

Der Erzähler gab dem Märchen den Titel : Wer anderen schadet, schadet sich selbst. Das Hauptmotiv ist die Eifersucht des Hausherrn auf die junge Schwägerin, ein nicht seltenes Thema in den Großfamilien.

ad 2 b) : Die wörtliche Übersetzung des Ausdruckes für Dachs ist eigentlich „Erdwühler“, ein Spottname für Leute, die niemals genug auf dem Felde arbeiten können.

[Auffällig ist, daß die ersten Aufgaben von Tieren, die späteren von Menschen gelöst werden ; ferner sollte man erwarten, daß ein Grund angegeben wird, warum die Helfer so hilfreich sind. Der in Motiv 3 gegebene Grund ist zu schwach. Ferner ist es ungewöhnlich, daß fünf und nicht drei Helfer auftreten. All dies deutet darauf hin, daß das Märchen gestört ist. Das Motiv der zu lösenden Aufgaben ist allgemein bekannt in China und Westasien. W. E.]

14. Strafe für Hartherzigkeit

1. Ein achtundachtzigjähriger Gemüsehändler wollte die achtzehnjährige Tochter eines Großbauern heiraten. Die Vermittlung übernahm eine Frau, die für gute Bezahlung alles tat.
2. Der Reiche verlangte unmögliche Geschenke, die der Händler alle überreichen ließ :
 - a) Eine goldene und eine silberne Kutsche mit einer Kiste Gold und einer Kiste Silber,
 - b) Zwei Maultiere, wie man sie schöner nicht malen konnte,
 - c) Trompeten aus Gold und Silber.
3. Nach Überreichung der Geschenke gab der Reiche zwar die Tochter, verachtete aber durch sein Benehmen den Schwiegersohn.
4. Weil die Tochter an dem Manne Gefallen fand, wies der Vater sie mit ihrem Gatten aus der Gegend. Der Schwiegersohn sagte dem Reichen, er könnte sie später im hohen Himmelskloster suchen, dies Kloster sei nah und doch fern, fern und doch nah !
5. Vom Heimweh nach der Tochter getrieben, gingen die Eltern zum Himmelskloster ; nach längerer Zeit und vielen Beschwerden sandte der Schwiegersohn ihnen Himmelsboten entgegen, die sie zum Ziele führten.
6. Sie sahen den Schwiegersohn : er war der erste Genius ; ihre Tochter war auch ein Geist.
7. Nun wollten die alten Leute heim. In dem Augenblick, da sie den Wunsch äußerten, fanden sie sich im eigenen Heim ; sie waren jahrelang fortgewesen.

Quelle : Szû yeh.

ad 5 : Die Führer sagten den Eltern, sie hätten sich all die Mühen der Reise ersparen können, wenn sie nicht gar so hart gewesen wären gegen die Kinder. Während der Aufstieg so langwierig war, ging die Heimkehr rasch vonstatten, da die Schuld bereits abgebußt war.
Eine Frau als Heiratsvermittlerin ist in Ch'ing-hai unbekannt.

15. Der Drachenkönig erfüllt den Wunsch eines Kupferschmiedes

1. Ein schwarzer Mann zwang einen heimkehrenden Kupferschmied, ihm zu folgen. Während der Schmied die Augen schloß, trug ihn der schwarze Mann fort.
2. Bald fand sich der Schmied vor einem großen Haus ; er mußte hier Sättel flicken. Sein Führer rief Reitern zu, sie sollten den Schmied verschonen.
3. Im Schlafe hörte er eine Stimme, er sollte nichts verlangen außer etwas Sägemehl und einer Kürbisflasche.
4. Der Führer setzte ihn in unbekannter Gegend ab ; hungrig schlief er ein.
5. Nach dem Erwachen stand dampfendes Essen vor ihm ; aber kein Mensch war sichtbar. Nach mehreren Tagen sah der Schmied ein großes Mädchen und rief es an ; es antwortete ihm : „Brauchst nicht zu rufen, wir beide sind schon Mann und Frau“, und verschwand in der Kalabasse.
6. Der Schmied wanderte heim ; das Sägemehl war feines Gold geworden ; ein schweres Gewitter hatte aller Leute Ernte vernichtet, nur sein Feld blieb verschont. Jetzt wußte er, daß er im Palast des Drachenkönigs Sättel geflickt hatte.

Quelle : Ch'ang Shih-ts'un.

Der Schmied half durch seine Arbeit dem Drachenkönig und wurde dafür mit Gold belohnt und dadurch, daß sein Feld vom Unwetter verschont blieb.

Cf. EBERHARD, Typen p. 64 : Dieses Märchen ist ein Einzelfall zu seiner Motivgruppe.

16. Ein Gespenst raubt und heiratet ein Mädchen

1. Ein Gespenst raubte ein Mädchen, das einzige Überlebende von zwölf Kindern. Das Mädchen wurde die Frau des Gespenstes und schenkte ihm nach drei Jahren ein Kind.
2. Der Vater der jungen Frau verjagte eine lästige Elster und verfolgte sie auf den Berg bis vor eine Höhle, wo die Elster blieb. Er vermutete hier seine Tochter.
3. Nach langem Irren fand er die Tochter in der Höhle. Das Gespenst war abwesend, darum floh er mit der Tochter heim.
4. Das Gespenst erschien nun jeden Abend mit dem Kinde vor dem Elternhaus der Mutter.
5. Ein Alter gab den Rat, sie sollten die Dreschwalze glühend machen ; sobald das Gespenst draußen rufe, die glühende Walze hinausschieben und das Tor sofort wieder zuschließen. So geschah es. Das Gespenst setzte sich auf die glühende Walze und konnte nicht mehr los. Nun erschlugen sie das Gespenst samt dem Kinde.

Quelle : Li Fa-hsin.

Das Märchen ist sehr bekannt, ich habe aber keine Varianten aufgezeichnet.

[Das ist Typ 119 (p. 177) meiner „Typen“. Der Affe ist ersetzt durch das Gespenst (meine Fassungen sind aus Südchina, wo Affen bekannter sind). W. E.]

IV. Entstehung der Dinge (17-20)

17. Entstehung des Opiums

1. Der Gatte weinte am Grabe seiner Frau.
2. Aus dem frischen Grabe wuchs eine Blume, sie blühte und verblühte.
3. Der Gatte ritzte gedankenlos den Opiumkolben, leckte die ausfließende Milch auf — und vergaß seine tote Frau.
4. Der Gatte grub nach der Wurzel dieser Blume : sie kam aus der Scheide der Toten.

Quelle : nicht notiert.

ad 4 : Der Schluß wurde nicht von allen erzählt, er ist bestimmt zweckhaft hinzugefügt, besonders seit der Unterdrückung des Opiumbaues in Kansu nach 1936. Daß das Opium aus der Scheide der Frau stammt, soll die ganze Abscheulichkeit des Giftes dartun.

Cf. EBERHARD, Typen p. 132 : Gleich wie hier, nur sieht der Mann nach dem Genuß von Opium seine Frau im Rausche wieder, ferner fehlt 4, der Schluß.

18. Ursprung der Ahnentafel

1. Der einzige Sohn einer Witwe behandelte seine Mutter sehr schlecht ; durch das Beispiel der Raben wurde er auf Elternliebe und Elterndank hingewiesen.
2. Er wollte von jetzt ab zu seiner Mutter gut sein.
3. Wie der Sohn während des Pflügens die Mutter kommen sah, lief er vor Eifer der Mutter entgegen, noch mit der Peitsche in der Hand.
4. Die Mutter sah ihren Sohn so auf sich zukommen, bekam Angst, lief gegen den nächsten Baum und starb.
5. Der Sohn schnitzte aus dem Baum ein Bild und verehrte es daheim täglich morgens und abends.

Quelle : Li P'u.

In Ch'ing-hai herrscht die allgemeine Ansicht, daß die alten Raben die Jungen durch sechzig Tage ernähren, hernach die Jungen die Alten genau so lange. Die Raben werden auch im Sprichwort als Muster der Dankbarkeit hingestellt. Am Schluß des Märchens heißt es, daß dieser Sohn der erste war, der so seine Ahnen verehrte, der Brauch dehnte sich von hier über ganz China aus.

Cf. EBERHARD p. 118 : Inhaltlich sind die Märchen fast gleich, nur ist hier die Zeichnung genauer. So ist der Mann der einzige Sohn einer Witwe. Nach altem Brauche hatte die Mutter dem Sohne eine Frau zugeführt ; diese liebte er sehr. Alle Arbeiten, die die junge Frau nicht verrichten wollte, fielen

der Mutter zu, ganz gegen Brauch und Herkommen. Der Sohn schlug die Mutter, nie seine Frau, obwohl er dazu ein Recht hatte. — Die Mutter lief gegen den Baum, weil sie glaubte, der Sohn wollte sie mit der Peitsche erschlagen, und nicht haben wollte, daß der Sohn zum Mörder seiner Mutter würde.

19. Ernennung zum Stadtgott

1. Ein Schüler ging statt in den Unterricht in einen Tempel und hörte dabei, wie zwei Streitende gemeinsam den Stadtgott zum Zeugen anrufen wollten. Wer von beiden Unrecht hatte, sollte einen Beinbruch erleiden oder an den Augen erkranken.
2. Der Schuldner schlich sich zuerst allein zum Götzen: hier gestand er sein Unrecht, versprach dem Götzen aber große Opfer, wenn er ihm helfe.
3. Schuldner und Gläubiger riefen unter Darbringung von Opfern gemeinsam den Stadtgott zum Zeugen an. Beim Verlassen des Tempels brach der Gläubiger, der im Rechte war, das Bein.
4. Der Schüler setzt eine Klageschrift gegen den Stadtgott auf.
5. Der Lehrer prüfte die Klageschrift und verbrannte sie; Erd- und Berggeist trugen den Rauch zu *Yü Huang*.
6. In der folgenden Nacht träumte dem Lehrer, der Stadtgott würde erschlagen, der Schüler wurde zum Stadtgott erhoben; die Zeit war dabei genau angegeben.
7. Genau zur angegebenen Zeit stürzte der Stadtgott von selbst herab, und der Schüler starb. Der Lehrer erzählte seinen Traum den Leuten, und alle verehrten den Schüler als neuen Stadtgott.

Quelle: Ch'ang Shih-hsing.

Die eigentliche Überschrift lautet: Auch die Götter sind bestechlich. Erdgeist und Berggeist sind an bestimmte Orte gebunden, sie sind gleichsam die Schützer, Wächter und auch Kläger der Einwohner und gelten allgemein als gerecht.

Typisch ist, wie der Schuldner allein vor dem Stadtgott die Wahrheit gesteht, das Geld wirklich geborgt zu haben (was er vor dem Gläubiger leugnet), er könne es aber jetzt, nachdem er einmal geleugnet habe, nicht mehr zurückgeben, wegen des Gesichtes!

Cf. EBERHARD, Typen p. 166: Nur die Ernennung zum Stadtgott erwähnt.

[Ich halte es nicht für unmöglich, daß dieses Märchen aus einer Novellensammlung stammt. W. E.]

20. Die Entstehung des Vogelkäfigs

1. Zwei arme Mädchen wollten im Garten des reichen Nachbarn Baumblüten stehlen. Der Reiche beehrte das ältere von beiden zur Frau.
2. Aus Eifersucht stieß die jüngere Schwester die ältere in den Fluß und wurde selbst die Frau des Reichen.
3. Aber die ältere Schwester verwandelte sich in einen Vogel und gab sich ihrem Gatten zu erkennen; der baute für sie den ersten Vogelkäfig.

4. Die Jüngere verbrannte den Käfig mitsamt dem Vogel und schüttete die Asche in den Fluß, wo sogleich ein Schwarzdorn wuchs.
5. Die Jüngere verbrannte den Schwarzdorn im Herde; aus der Asche entstand ein Silberklumpen, den eine alte Frau, die gerade Feuer entlieh, mitnahm.
6. Sooft die alte Frau jetzt von draußen heimkam, fand sie das Essen auf dem Tische; einmal erspähte sie ein großes Mädchen, das sie schnell anrief, so daß es sich nicht mehr zurückverwandeln konnte.
7. Auf ihre Bitten lud die alte Frau den Reichen ein, der Bedingungen stellte. Nachdem sie alle erfüllt waren, erschien er im Heime der alten Frau.
8. Die erste Frau des Reichen gab sich zu erkennen; der Mann blieb nun immer bei ihr.
9. Die junge Frau holte noch ihre Mutter.

Quelle: Li P'u.

Hauptmotiv: Eifersucht und Neid.

Beim Nachbar Feuer ausleihen, ist auch heute noch etwas Gewöhnliches, um ein Streichholz zu sparen (häufiger um eine gute Gelegenheit zu finden, mit der Nachbarin zu einem Schwatz zu kommen).

Cf. EBERHARD, Typen p. 123: Ganz allgemein Verwandlung von getöteten Menschen in Vögel.

[Dieses Märchen hat seine vollständige Parallele in Westasien, cf. „The Girl that became a Bird“ (Semitic and Oriental Studies. Univ. of California Publ. in Semitic Philology, Vol. 11. 1951. pp. 79-82), mit weiterer Literatur. Chinesische Parallelen sind nicht so ähnlich. W. E.]

V. Flußgötter und Menschen (21)

21. Der Regenbogenegeist tötet eine Frau

1. Ganz mechanisch schöpfte eine Mohammedanerin Wasser aus einer Quelle in einen Eimer; weil der Eimer nicht voll wurde, sah sie zu ihm hin: eine große weiße Ziege mit roten Augen soff das Wasser ständig heraus.
2. Die Frau schlug mit dem Holzschöpfer nach der Ziege, die sofort in der Quelle verschwand; nun war der Eimer bald voll.
3. Die Frau trug das Wasser heim; sie bekam Herzschmerzen, und binnen einer Stunde war sie tot. Das war die Strafe, weil sie den Geist des Regenbogens geschlagen hatte.

Quelle: Ch'ang Sheng-ching.

Nach Aussage des Erzählers ereignete sich dies zur Zeit des Kaisers Kuang hsü (1875-1908), kaum einen Kilometer von seiner Wohnung entfernt. Dort glaubt man allgemein, der Regenbogen entstehe in einer Quelle; eine weiße Ziege sei der Geist des Regenbogens; wer diesen Geist beleidige, müsse sterben. Eigens wird erwähnt, die Frau sei eine Mohammedanerin, weil diese so etwas gewöhnlich nicht glauben.

Wasserholen von der Quelle oder aus dem Bach und am Brunnen gilt in Ch'ing-hai allgemein als Frauenarbeit.

VI. Heilige und Menschen (22-23)

22. Die Zeit vergeht

1. Zwei Männer wurden im reifen Alter Bonzen ; bald waren sie vollkommen und kamen in den Himmel.
2. Im Himmel hatten sie es gut : eine schöne Wohnung, gutes Essen und viele herrliche Blumen ; nur verblühten sie so rasch.
3. Nach einiger Zeit baten beide um Erdenurlaub : der eine wollte seinen Sohn verheiraten, der andere seine Mutter begraben.
4. Ihr Heimatdorf hatte sich kaum verändert ; am Dorfeingang fragten sie einen alten Mann nach Liu und Wang (die sie selbst waren) ; er sagte ihnen, er sei deren Nachkomme in der siebten Generation. Sie aber hatten geglaubt, erst ein bis zwei Jahre tot zu sein.
5. Sofort kehrten sie in den Himmel zurück und baten nicht mehr um Erdenurlaub.

Quelle : Nien Ch'eng-fêng.

Der eigentliche Titel lautet : Zum zweitenmal im Himmel.

Es kommt heute noch vor, daß ein Mann Frau und Kinder verläßt, um Bonze zu werden ; um die Familie kümmert er sich nicht weiter. Zuweilen heiratet er später wieder.

Cf. EBERHARD, Typen p. 156 : Gleicher Titel mit dem gleichen Sinn, aber nicht die gleiche Erzählung.

23. Verlängerung des Lebens

1. Ein Knabe verlor mit sieben Jahren seinen Vater ; er ernährte als Hirte seine Mutter.
2. Mit fünfzehn Jahren sagte ihm ein Bonze, er müsse nach drei Jahren sterben, und seine Mutter lebe hernach noch zehn Jahre. Nun wollte er noch so viel verdienen, daß seine Mutter davon zehn Jahre leben könnte.
3. Da er weder durch Arbeit noch durch Bettel so viel verdienen konnte, wollte er den reichen Nachbarn bestehlen ; dabei rettete er der Schwiegertochter des Nachbarn das Leben und erzählte ihm alles ganz aufrichtig ; darauf schenkte ihm der Nachbar eine Summe Geldes, die der Sohn seiner Mutter übergab.
4. Die Mutter glaubte den Worten des Buben nicht und brachte das Geld als gestohlenen Gut dem Nachbarn zurück ; der klärte sie auf. Die Mutter wollte den Knaben erschrecken und sagte ihm, der Nachbar habe ihn als Dieb verklagt.
5. Der Bub hatte Angst vor den Häschern und floh in ein Land jenseits des Meeres, wo er viel Geld verdiente.
6. Als der Bursch nach drei Jahren gerade das Schiff verließ, um heimzugehen, trafen ihn endlich die Büttel der Unterwelt. Sie berichteten ihm, daß er schon lange sterben sollte. Er erklärte ihnen, gerne bereit zu sein, mit ihnen zu gehen, nur bäte er um zehn Tage Aufschub, damit er seine

Mutter versorgen könnte. Den Bütteln gab er ein ansehnliches Trinkgeld ; darum versprochen sie ihm auch, seine Bitte zu unterstützen.

7. Der Unterweltsherr ließ ihm sagen, er sollte sieben mal sieben Tage durch Lamas und Bonzen beten lassen, dann könnte er hundert Jahre lang leben, weil er für die Mutter so gut gesorgt hätte.
8. *Yü Huang*, durch den reichhaltigen Opferrauch aufmerksam geworden, hörte von der Kindesliebe und gab ihm fünfhundert Lebensjahre, weil die Kindesliebe so selten geworden wäre.

Quelle : Shen Ch'eng-kui.

Der vom Erzähler genannte Titel heißt : Elternliebe. Die Mutter beteuerte dem Buben gegenüber immer wieder, daß sie bis auf den Tag immer ehrlich gewesen wäre und es bleiben wollte, trotz der Armut. Daß sie den Buben betrog, mußte sie büßen, denn es ging ihr schlecht, bis der Sohn heimkehrte.

Daß der Bursch floh, war selbstverständlich und ist es auch heute noch ; wird einer von der Polizei gesucht, flieht er in eine andere Provinz und taucht unter. Nach einigen Jahren kommt er wieder ; bis dahin sind die Beamten ausgewechselt. Bezeichnend für die Gegend ist, daß zum Beten Bonzen und Lamas geholt werden (in anderen Landesteilen ruft man nur Bonzen).

Cf. EBERHARD, Typen p. 157 : Nur der Titel ist gemeinsam, sonst nichts.

[Macht einen merkwürdigen Eindruck, besonders Motiv 4-5. Ich würde annehmen, daß das Märchen gestört ist. Möglich wäre, daß es ursprünglich mit den vorderasiatischen Märchen dieser Art zusammengehangen hat, in denen keiner dem Knaben Lebensjahre abgeben will, um sein Leben zu verlängern, mit Ausnahme seiner Braut. Er lebt dann sehr lange. Hier würde die Braut in Motiv 3 aufzutreten haben. W. E.]

VII. Geister, Totengeister und Menschen (24-26)

24. Menschenfressende Hexe

1. Um alles allein essen zu können, wollten die Eltern ihre drei Töchter beseitigen, aber ohne Blut zu vergießen.
2. Unter dem Vorwand Blumen zu suchen, lockte der Vater die Mädchen in die Berge. Hier verließ er sie heimlich.
3. In ihrer Not scharrtten die Mädchen am Boden und fanden eine Hexenwohnung.
4. Ein Hund, der Wächter der Hexe, verbarg die Mädchen vor ihr.
5. Der Hund verbrannte die Hexe im Kochkessel und schüttete die Asche in einen Krug.
6. Die Mädchen besuchten ihre Eltern, die unterdessen in große Not geraten waren ; die ganze Familie bezog die einstige Hexenwohnung.
7. Die Asche der Hexe hatte sich in ein Juwel verwandelt, das die Mädchen einem Hausierer als Tauschartikel gegen Seidenfäden gaben.
8. Der Hausierer freute sich über das gute Geschäft und ging eilends heim ; da hörte er ganz gemeines Schimpfen, obwohl kein Mensch zu sehen war.

9. Bei der Rast am Fluß öffnete der Hausierer seinen Kasten : er war voller Affen ; rasch stieß er den Kasten mit dem Fuß in den Fluß ; so hatte das Wasser die Hexe vernichtet, was das Feuer nicht vermochte.

Quelle : Li P'u.

Hier auch das Motiv : „Der Geist hilft den Guten.“ Es wird vertreten durch die Mädchen, die als gut hingestellt sind ; sie teilen z. B. immer so, daß sie dem Kleinsten so viel geben, wie die beiden Großen zusammen haben. Die Eltern müssen ihre Untat büßen : sie sind so verarmt, daß sie nur noch Asche zu essen haben.

Wasser vernichtet erst die Hexe ; so sagen die Leute, man darf Schuldverträge, die der Gläubiger geschenkt, also zurückgegeben hat, nicht verbrennen, sondern muß sie im Wasser auflösen, verbrennt man sie, steigt der Rauch zum Himmel empor und die Verträge werden nach dem Tode wieder rechtskräftig : man muß sie also dann begleichen, z. B. bei der Wiedergeburt.

1. Variante :

ad 1 : Die Eltern hatten fünf Töchter, die sie nicht verheiraten konnten.

ad 3-4 : Die Hexe selbst kam zu den Mädchen und lockte sie in ihre Wohnung.

Neu : Die Hexe verspeiste drei Tage lang täglich ein Mädchen, sie fing beim jüngsten an.

ad 5 : Die beiden übrigen Mädchen verbrannten die Hexe und begruben ihre Reste. Sie wurden nun sehr reich. Schluß.

Quelle : Li Cheng.

2. Variante :

ad 5 : Die Mädchen halfen dem Hund beim Verbrennen der Hexe. Die Reste der Hexe vergruben sie erst am folgenden Morgen hinter der Türe. Hinter der Tür (gemeint ist dabei die Zimmertür, die sich immer nach innen öffnet) vergraben, ist ein Ausdruck, der häufig gebraucht wird ; nach Zauberriten (z. B. Krankenheilung etc.) wird die Asche vielfach an dieser Stelle verborgen. Auf die Frage, was die Handlung zu bedeuten habe, konnte keiner eine befriedigende Antwort geben, jedenfalls ist es 1. dort gewöhnlich etwas dunkel ; 2. wird auf diese Stelle wenig getreten.

ad 6 : Ohne sich sehen zu lassen, warfen die Mädchen durch das Dachfenster Geschenke in die Küche, und die Älteste urinierte, die Eltern tranken es ; dann machten sich die Mädchen heimlich davon.

ad 7 : Aus den Resten der Hexe entstand ein einheimischer Pfefferbaum ; seine Früchte gaben die Mädchen als Tauschartikel dem Hausierer.

ad 9 : Er öffnete die Kiste : sie war voller kleiner Hexen. Vor Schreck ließ er seinen Kasten stehen und lief davon.

Quelle : Li Fa-hsin.

Neu ist hier : das Benehmen der Kinder gegen die Eltern ; erst helfen sie, dann spotten sie.

3. Variante :

ad 3 : Sie wollten sich dem Hunde nützlich machen durch Näharbeit.

ad 5 : Gemeinsam verheizten sie die Hexe ; die Asche schütteten sie in den Abort.

ad 6 : Fehlt ganz.

ad 8 : Aus dem Kasten schimpfte es sogar auf die Mutter des Hausierers.

ad 9 : Im Kasten war nur Unkraut ; der Hausierer ließ alles stehen und floh.

Quelle : Nien Ch'eng-fêng.

Neu ist hierbei : In den anderen Varianten wollten die Mädchen keine bestimmte Blumenart pflücken, hier sind Päonien angegeben. Dort boten sich die Mädchen an, dem Hunde Schwester oder Frau zu sein, hier bieten sie sich nur als Näherinnen an. — Es ist viel schlimmer, wenn man jemandes Mutter beschimpft als ihn selbst. Wird die Mutter beschimpft, ist eine Prügelei unvermeidlich.

4. Variante :

ad 3 : Sie fanden einen großen Kuhfladen, den nur das kleinste Mädchen heben konnte. Darunter die Frau des Menschenfressers.

ad 4 : Die Frau versteckte die Mädchen vor ihrem Manne, gibt jeder ein Instrument (Nadel, Schere), damit stachen sie den Mann, wenn er in die Kiste langte. Gemeinsam haben sie den Mann verbrannt. Sonst keine Zusätze.

Quelle : Liu Maria.

Neu ist hier : Ein Menschenfresser. — Das Märchen ist sehr gut bekannt. Bei allen Varianten : Die Eltern sind sehr egoistisch, wollen allein gut essen. Das ist in der Tat vielfach bei Familien der Fall, die nur Töchter haben : die sparen nicht ! Tun sie es, lachen die anderen darüber !

Die Hausierer leben von der Dummheit der Frauen. Sie nehmen alles als Tauschmittel an (da ja die Frauen gewöhnlich kein Geld haben), so z. B. Eier, Hühner (auf diese haben die Frauen Eigentumsrecht), Getreide (alle Arten ; zuweilen sogar Kartoffeln). Wenn die Frau gegen den Willen des Mannes etwas kaufen will, stiehlt sie in seiner Abwesenheit Getreide und bringt es zu einer Nachbarin ; von dort holt es dann der Hausierer ab.

[Auch hier würde ich eine Störung für möglich halten. In Motiv 4 bleibt unklar, warum der Hund, Wächter für die Hexe, diese plötzlich verrät und die Partei der Mädchen nimmt. Möglich wäre auch hier eine vorderasiatische Form, etwa Typ No 157 der „Typen türkischer Volksmärchen“. W. E.]

25. Ein Gespenst als Freund

1. Ein Gespenst war zur Strafe in eine Quelle gebannt und fand beim Ortslehrer Zuflucht.
2. Das Gespenst rettete zwei Menschen vor Selbstmord und wurde dafür von den Teufeln beschimpft und geschlagen.
3. Der Lehrer reichte bei Yü Huang ein Gesuch für das Gespenst ein.

4. Daraufhin beförderte *Yü Huang* das Gespenst zum Stadtgott; beim Abschied lud der neue Stadtgott den Lehrer in die Stadt ein.
5. Durch Vermittlung des neuen Stadtgottes heilte der Lehrer die Tochter des Mandarin und forderte dafür als Lohn das Mandarinat.
6. Mit Hilfe des Stadtgottes erledigte der Lehrer die Geschäfte so gut, daß er zum ersten Minister des Kaisers befördert wurde.
7. Die Frau des Lehrers erzählte der Kaiserin, die Leistungen ihres Gatten gingen alle auf die Hilfe des Stadtgottes, seines Freundes, zurück. Von nun ab half der Stadtgott nicht mehr, und der erste Minister wurde wieder Dorfschullehrer.

Quelle: Ch'eng Sheng-jui.

Hauptmotiv: Dankbarkeit für erwiesene Hilfe. Wiederum scheint die Ansicht auf, daß die Stadtgottheiten gewechselt werden können; ferner: Götter können bestraft und wieder befördert werden. Auch glaubt man allgemein, daß Selbstmorde von den Göttern angestiftet werden und Krankheiten erst heilbar seien, wenn die Götter es erlauben; darum schreibt man eine Heilung nicht der Medizin, sondern der Hilfe der Götter zu.

Jedesmal wenn der Lehrer die Hilfe des Stadtgottes brauchte, mußte er wenigstens Papier verbrennen und *k'o t'ou* geben, jedenfalls durfte er nicht mit leeren Händen kommen; das ist also bei Göttern und Menschen in China gleich: mit leeren Händen kann man nichts erbitten.

26. Undankbar und pflichtvergessen

9. Ein reiches, kinderloses Ehepaar fand einen ausgesetzten Knaben und nannte ihn „Aufgelesener“; drei Jahre später erhielt es einen eigenen Sohn, den die Eltern „Gnadengeschenk“ nannten.
2. Während man Gnadengeschenk verhätschelte, mußte der Aufgelesene alle Arbeiten verrichten, selbst solche, die nicht einmal die Knechte tun wollten.
3. Während der Aufgelesene Holz sammelte, flog eine Windsbraut vorbei; er warf das Beil danach, um das Gespenst in der Wolke zu treffen.
4. Als er das Beil aufhob, sah er daneben einen schön gestickten Frauenschuh und eine Blutspur; diese verfolgte er bis zum Eingang einer Höhle.
5. Tags darauf erklärte ein Edikt, eine Windsbraut habe die kaiserliche Tochter entführt; wer sie fände, sollte kaiserlicher Schwiegersohn werden.
6. Der Aufgelesene brachte den Schuh zur Kaiserin, die ihn sofort erkannte und den Aufgelesenen bat, die Tochter zu suchen.
7. Die beiden Brüder gingen zur Höhle: der Aufgelesene ließ sich an einem Strick hinunter und fand die Prinzessin.
8. Der Aufgelesene brachte das Gespenst im Schlafe um.
9. Die Prinzessin gab dem Aufgelesenen die Perle „Wassertrocknend“ als Pfand; Gnadengeschenk zog die Prinzessin hinauf, aber trotz ihrer Bitten nicht den Aufgelesenen.
10. Der Aufgelesene wanderte in der Höhle weiter, dank der Perle gelangte er trockenen Fußes in den Wasserpalast; hier mußte er die dritte Tochter des Drachenkönigs für drei Jahre heiraten.

11. Gnadengeschenk gab sich als Retter der Prinzessin aus ; da er das Pfand nicht besaß, wurde er jedoch nicht ihr Gemahl.
 12. Nach drei Jahren kam der Aufgelesene und heiratete die Prinzessin.
- Quelle : Nien Ch'eng-fêng.

Variante :

- ad 1 : Die Eltern hatten einen eigenen Sohn ; später haben sie noch einen Bettelungen als Sohn angenommen.
- ad 2 : Beide Knaben wurden gleich behandelt, ganz gerecht.
- Neu : Nach dem Tode der Eltern tranken die Söhne und verarmten. In der Trunkenheit nahmen sie ein kaiserliches Edikt und ein Schwert ab und mußten hernach fliehen. Sie suchten Zuflucht in einem Tempel und verwundeten den Geist und verfolgten ihn bis zur Höhle.
- ad 7-8 : Gnadengeschenk ließ sich in die Höhle, fand die Prinzessin, ermordete den Geist und erhielt als Pfand eine halbe Spange.
- ad 10 : Ein Drache, der seine Strafe in der Höhle abbüßte, brachte ihn zurück auf die Erde.
- ad 11-12 : Der Aufgelesene wurde sofort eingesperrt ; sobald Gnadengeschenk befreit war, heiratete er die Prinzessin und erzählte den Lebenslauf des Aufgelesenen, worauf er hingerichtet wurde.
- Quelle : Li Cheng.

Beide Erzählungen wollen eine Erklärung des Spruches „Undankbar und pflichtvergessen“ geben. Damit sind Menschen gemeint, die Wohltaten nicht vergelten oder gar undankbar sind.

Cf. EBERHARD, Typen p. 179 : Die Rettung der Prinzessin aus den Händen eines Gespenstes ; das Sprichwort fehlt.

VIII. Unterwelt und Wiedergeburt (27-31)

27. Bestrafung der Schuld

1. Der Onkel mütterlicherseits lieb beim Neffen Geld, das er nicht zurück-erstattete. (Der Neffe verzichtete darauf !)
2. Der Neffe sah den Onkel in den Kuhstall gehen. Die Frau ging sofort, um ihn ins Haus zu bitten. Sie sah aber keinen Onkel, wohl hatte eine Kuh gerade gekalbt.
3. Der Neffe nannte das Kalb : Onkel-Ochs. Das Tier brauchte nie zu arbeiten, es trieb sich auf der Weide herum.
4. Der Onkel-Ochs hörte, wie sich sieben Räuber besprachen, den Neffen auszurauben. Der Onkel-Ochs ging heim und sprach das erstemal ; er bestand darauf, daß man ihn schlachte und mit seinem Fleische die Räuber bewirte.
5. Die Räuber fragten, warum sie so gut empfangen würden ; der Neffe erzählte ihnen die Wahrheit.
6. Die Räuber sagten : „Wenn der Onkel wegen einer Schuld von fünfzehn Dollar als Ochs wiederkommen muß, als was erst wir, die wir so viel geraubt !“ Sie wurden Büßer und später die sieben Genien !

Quelle : Nien Ch'eng-fêng.

Ein Sprichwort sagt von diesem Onkel: „Der Mutterbruder leiht vom Neffen Geld; die Tiere fressen Saat am Wegesrand; also es hat nichts auf sich.“ Dieses Wort hat der Neffe seinem Onkel gesagt, der Onkel wollte die Schuld aber eigentlich zurückzahlen.

Beim Schnapsknobeln heißt ein Vers: „Die sieben Genien lärmten im Bambuswald.“ Der Spruch soll von dieser Geschichte herrühren.

Cf. EBERHARD, Typen p. 200: Ganz allgemein Bestrafung der Schuld.

1. Variante: Herkunft der achtzehn *Lo-han*.

ad 1: Der leibliche Bruder hatte von seiner verheirateten Schwester (mit Zustimmung des Schwagers) im offenen Sieb Mehl geliehen und es im umgekehrten zurückgebracht (also weniger).

ad 2: Bald darauf starb der Bruder; gleichzeitig kalbte eine Kuh beim Schwager (aber niemand dachte daran).

ad 3: Der Ochs drehte achtzehn Jahre lang die Mühle sehr gut. Auf einmal legte er sich hin und erzählte seine Schuld; nun sei sie abgebüßt. Er bekam seine Freiheit.

ad 4: Wie oben, nur waren es hier achtzehn Räuber, das Tier bot sich nicht an, geschlachtet zu werden (weil es seine Schuld bereits bezahlt hatte).

ad 5 und 6: Wie oben, die achtzehn Räuber waren achtzehn *Lo-han* geworden.

Quelle: Li P'u.

Von diesen beiden Gattungen gibt es sehr viele Abarten; sie gleichen sich alle, darum sei nur eine erwähnt.

Cf. EBERHARD, Typen p. 190: Inhaltlich gleich, nur ganz allgemein gehalten.

In Ch'ing-hai drehen gewöhnlich die Einhufer die Mühle, nicht die Rinder.

- 2. Variante:

ad 1: Ein Mann hatte vor dem Tode seine Schuld nicht bezahlt, kam als Maultier wieder und diente dann viele Jahre treu als Tragtier.

ad 2: Einmal begegnete dem Backsteine tragenden Maultier ein Esel, der mit irdenen Gefäßen beladen war. Das Maultier stieß so an die Esellast, daß sie zu Boden fiel und in Scherben ging.

ad 3: Das Maultier legte sich hin und begann zu sprechen: durch den langen treuen Dienst sei seine Schuld abgezahlt. Der Eselbesitzer sei ihm genau so viel Geld schuldig als die Traglast irdener Gefäße koste, somit sei diese Schuld auch beglichen.

ad 4: Die Angaben stimmten, darum wurde das Maultier freigelassen.

Quelle: nicht notiert.

Es wurden Fälle erzählt von derartigen Wiedergeburten, die keine dreißig Jahre zurückliegen sollen.

28. Die treue Braut

1. Als der reiche Li starb, mußte sein Sohn bald das Studium aufgeben, weil die Hinterbliebenen verarmten. Sein reicher Freund Chang besuchte weiterhin die Schule.

2. Um Neujahr feiern zu können, ging Li durch ein Hinterpförtchen in das Haus seines zukünftigen Schwiegervaters ; hier traf er zufällig seine Braut. Sie half ihm aus der Not und wollte ihm am Laternenfest noch mehr geben. Sie reichte ihm noch ein Kleid, das er am Laternenfest tragen sollte, damit sie ihn erkenne. — Dies alles erzählte er seinem Freunde Chang.
3. Am Laternenfest machte der Freund Chang den Li betrunken und empfing statt seiner die Geschenke der Braut. Li ahnte nichts.
4. Die Braut wurde krank vor Ärger, weil Li die Geschenke nicht brachte, wie sie ausgemacht hatten.
5. Plötzlich hörte die Braut, ein neuer Bräutigam brächte ihr Geschenke ; sie wollte jedoch nur den ihr vom Himmel bestimmten und erhängte sich.
6. Die Geschenke gab man ihr mit ins Grab ; die Leute schimpften über Li und lobten die Braut als keusch und brav.
7. Chang wollte die Leiche berauben ; er urinierte in den offenen Mund der Leiche, da wurde er gestört.
8. Li kam mit Opfern, konnte das Grab in der Dunkelheit nicht finden ; stolperte über die aufgeworfene Erde und fiel ins Grab. Die Braut war durch den Urin zu sich gekommen, schimpfte auf Li und sagte, er sollte in der Nähe bleiben.
10. Chang kam wieder, wurde sofort festgenommen von Li.
11. Li und die Braut heirateten, Chang wurde ausgewiesen.

Quelle : Li Fa-hsin.

Hauptmotiv : Treue der Braut schon vor der Heirat. Sie wollte keinem gehören als nur dem, der ihr vom Himmel bestimmt war, und das war nur der erste Bräutigam. Darum wurde sie gelobt ! Der Grundsatz : Verlobungen, die die Eltern vornehmen, sind vom Himmel bestimmt, gilt vielfach noch heute im Ch'ing-hai-Gebiet.

Der Urin wirkte wiederbelebend, die Braut war nur scheintot. Der Chang hatte das nicht beabsichtigt, er folgte nur seinem Drange. Chang wurde nicht zum Tode verurteilt, weil er der Braut das Leben gerettet hatte. Männer- oder Knabenurin gilt allgemein als Wiederbelebungsmitel, besonders auch nach Ohnmachten (z. B. bei der Entbindung etc.). Er wird sehr viel gebraucht, dabei wird nicht gefragt, ob der Spender gesund sei oder nicht.

29. Der bestrafte Laienbonze

1. Ein Laienbonze wurde sofort nach dem Tode von einem weißgekleideten Schüler genötigt, auf weißem Roß in den Stadttempel zu reiten. Im Augenblick war er dort.
2. Im Tempel ging es sehr laut her. Es wurde ihm verboten, Tee zu trinken, weil seine Zeit noch nicht gekommen wäre. Er wollte die Familie seines toten Kollegen besuchen.
3. Zu seinem Staunen fand er den toten Freund laut betend in seiner Wohnung ; der Tote sagte ihm, er müsse zur Strafe beten, weil er früher nicht gut gebetet habe.

4. Im Nu war der Laienbonze auf dem weißen Pferde wieder daheim ; da war alles für eine Beerdigung hergerichtet ; als er nachsehen wollte, wer der Tote wäre, wurde er wach.
5. Nun hörte er, er wäre vier Tage tot gewesen und sollte gerade beerdigt werden. Hernach hat er noch zwanzig Jahre gelebt.

Quelle : Ch'ang Sheng-ching ; er hat das Märchen von Leuten gehört, die es vom scheintoten Bonzen selbst vernommen hatten.

Jeder Mensch muß sofort nach dem Tode in den Tempel des Stadtgottes ; bei diesem Gerichte geht es sehr genau her ! Der Laienbonze wurde bestraft, weil er beim Beten nicht genau war, Silben verschluckte etc. (man erzählt Geschichten, daß die Bonzen nur an den Lohn denken während des Betens). Dieser wurde wieder lebendig, weil der Unterweltsfürst sich vertan hatte, seine Zeit war noch nicht gekommen.

Ein Laienbonze ist ein verheirateter Bonze, der nicht an einen Tempel gebunden ist.

30. Jährlich am 8. Tag im 4. Monat fällt schwarzer Reif

1. Ein Schüler besah täglich abends ein Mädchenbild. Nach hundert Tagen wurde das Mädchen aus dem Bilde lebendig und seine Frau.
2. Der Schüler dachte nur noch an seine Frau ; darum verließ sie ihn und sagte, wenn er nach drei Jahren das Studium vollendet habe, sollte er einen Monat lang nach Süden gehen ; sie würde ihn am Fluß erwarten.
3. Nach drei Jahren kam er an den Fluß ; die Brücke gab in der Mitte nach, er ertrank. Der Körper schwamm auf dem Wasser, seine Seele ging mit der Frau in den Himmel.
4. Im Himmel sagte ihm die Frau, wenn er etwas sähe, solle er nichts dazu sagen.
5. Einmal sah er, wie ein Knabe von einem Greise Schläge erhielt, weil er nicht Kaiser werden wollte ; aus Mitleid bot der Schüler sich an, Kaiser zu werden. Zu spät dachte er an das Verbot ! Die Frau prophezeite ihm viel Leid.
6. Mit fünfzehn Jahren wurde er Kaiser. Da sein Reittier ein Zauberzeichen trug, konnte er jede Nacht zur Frau in den Himmel reiten.
7. Der Diener hängte sich einmal an den Schwanz des Reittieres, gelangte aber nur vor das Himmelstor.
8. Um in den Himmel sehen zu können, kletterte der Diener auf einen Baum an der Himmelsmauer ; vom Baum fiel schwarzer Reif, so daß die Saat erfror. Es war am 8. Tag im 4. Monat.
9. *Yü Huang* entschied : „Die Frau muß sterben.“ Der Kaiser als Himmelssohn erklärte im Auftrage seiner Frau : „Die Saat soll erwachen.“
10. Seit damals fällt jedes Jahr um diese Zeit der schwarze Reif ; die Saat wird dadurch nicht vernichtet.

Quelle : Li Fa-hsin.

Der 8. Tag im 4. Monat nach Mondjahrrechnung ist ungefähr der europäischen Maianfang. Tatsächlich scheinen dann die Saaten ganz erfroren, aber

die Ernte wird trotzdem gut, ja manche Bauern haben gesagt, noch besser als ohne Reif. Die Gemüse und Baumblüten erholen sich nicht. Das Ganze ist eine Erklärung der Bauernregel: „Jährlich am 8. Tag im 4. Monat fällt schwarzer Reif, aber die erfrorene Saat kann wieder erstehen.“ — Schwarzreif ist sonst der meistgefürchtete Reif. Der im Märchen genannte Baum *Su-lo-lo* dürfte der Kassiabaum sein; er ist im Monde, wie die Leute sagen. Der Reif kommt also nach ihrer Anschauung vom Monde.

Cf. EBERHARD, Typen p. 37: Der Kassiabaum im Monde wird erwähnt, aber in anderem Zusammenhang; p. 61: Das Mädchen aus dem Bilde: Inhalt gleich, Umstände anders; p. 198: Die Geburt als Kaiser, aber hier ganz anders.

[Wohl auch ein zusammengesetztes Märchen, mit den drei Hauptteilen:

a) Motive 1-3; b) 4-5; c) 6-8; d) Erklärung des Sprichwortes 8-10. W. E.]

31. Unterweltsfluß

1. Eine Frau kam am Tage nach ihrer Hochzeit nieder; die kinderlose Schwägerin tötete aus Neid Mutter und Kind, in dem sie je eine Nadel in die Teile der durchschnittenen Nabelschnur steckte.
2. Der junge Witwer suchte seine Frau am Unterweltsfluß; sie erkannte ihn erst nach Anwendung eines Zaubermittels. Jetzt hatte sie einen Mann aus der Unterwelt.
3. Dem zweiten Mann stellte sie ihren ersten als Bruder vor. Auf einem Spaziergang sah er seine Schwägerin furchtbare Qualen an den Brüsten erdulden. Der zweite Mann erzählte den Mord von Mutter und Kind.
4. Damit für die Schwägerin gebetet würde, verkaufte er seine beiden Tiere; er sah sie geheilt.
5. Ein schwarzer Zauberesel trug ihn in Etappen heim. Unterwegs hängte sich ihm eine Frau an, die später Mutter von drei Kindern wurde.
6. Auf Rat eines Bonzen beobachtete er des Nachts einmal diese seine Frau: sie war kein Mensch, sondern ein Gespenst.
7. Mit Hilfe des Bonzen wurde die Frau erschlagen; die drei Kinder waren Prügel.

Quelle: Li Fa-hsin. Über das Thema soll es auch ein Theaterstück geben, aber der Inhalt sei nicht gleich.

Die Frau kannte ihren Gatten nicht mehr, weil jene, die im Jenseits sind, alles vergessen müssen. Für den Zauber, der angewandt wird, werden zwei Kupfermünzen in einen Eimer Wasser gelegt. (Kupfermünzen werden vielfach bei Beschwörungen benutzt, weil sie das Drachen- oder Kaiserzeichen tragen, sagten die Bonzen.) Die Schwägerin mußte an den Brüsten leiden; diese Schmerzen sollen sehr stark sein. Die Räuber brennen die Frauen regelmäßig auf der Brust, die Männer gewöhnlich auf dem Rücken.

Cf. EBERHARD, Typen p. 199: Nur dem Titel nach gleich, inhaltlich nicht. (Daß die Frau am Tage nach der Hochzeit niedergekommen und das nicht gerügt wurde, zeigt, daß das Gedankengut aus dem Nomaden- oder Grenzgebiet stammt.)

IX. Götter und Heilige (32-35)

32. Das singende Herz

1. Zwei Schnapsfreunde verlobten ihre Kinder bald nach der Geburt.
2. Der Junge verlor mit vierzehn Jahren seinen Vater und war bald bettelarm, so daß ihm der Reiche seine Tochter nicht mehr geben wollte.
3. Der Junge war nun fleißig und ernährte seine Mutter durch Holzsammeln. In der Freizeit spielte er Flöte, auch auf dem Wege.
4. Die Braut hörte das Flötenspiel täglich; sie wurde krank aus Sehnsucht nach dem Spieler. (Sie kannte ihren Bräutigam nicht.)
5. Der Brautvater beredete den Jungen, so daß er sich schwarz machte; die Braut ekelte sich vor ihm und war geheilt.
6. Der Junge hatte seine weiße, schlanke Braut gesehen und wurde krank; kurz vor seinem Tode bat er die Mutter, sie solle sein Herz heraus schneiden, auf einen Teller legen und es verehren, dann würde sein Herz sie ernähren. Sie tat es nicht; als die Mutter in die Küche ging, schnitt er sich selbst das Herz heraus, legte es auf einen Teller und starb.
7. Die Mutter verehrte nun das Herz des Sohnes; nach hundert Tagen begann es zu singen; sie lieb es aus und konnte davon leben.
8. Am Hochzeitsabend wollte die Braut einmal ganz allein dem singenden Herzen lauschen; da begann es zu sagen, sie sei seine Braut, dann sprang es entzwei und war tot.
9. Jetzt sagte die junge Frau: „Er ist mein Bräutigam, weil mein Vater ihn betrogen, mußte er sterben. Ich will bei ihm sein.“ Sie schnitt sich die Kehle durch und starb.

Quelle: Nien Ch'eng-fêng.

Die eigentliche Überschrift lautet: Wenn es nicht die *Huang-ho* sieht, ist das Herz nicht still. Dies Wort wird heute als Sprichwort gebraucht mit dem Sinne: Bevor eine Sache nicht zu Ende geführt ist, hat man keine Ruhe. Hier hat das Wort den Sinn: Solange er die *Huang-ho* nicht sieht (sie hieß *Huang-ho*), stirbt das Herz nicht.

Der Junge hieß Unsichtbar; es waren vor ihm drei Brüder gestorben bald nach der Geburt; der Bonze erklärte, wenn ihn kein Mensch sehen kann, bleibt er am Leben. — Des Jungen Wort, wenn die Mutter sein Herz verehere, habe sie zu leben, ging in Erfüllung; nach dem Tode des Mädchens nahm dessen Vater die Mutter des Jungen zu sich.

Je weißer desto schöner gilt ein Mädchen; so sagt man schon einmal: „Weiß wie Mehl“, oder: „In der Mehlkiste aufgewachsen.“

Cf. EBERHARD, Typen p. 209: Inhaltlich diesem Märchen fast gleich, nur sind die beiden hier verlobt, und das Ganze ist eine Erklärung des Spruches. Das Herz bleibt hier Herz, bei EBERHARD wird es zu Stein.

33. Schnaps von Wei-yüan-p'u

1. Ein Greis besuchte täglich eine Schnapsbrennerei und trank etwas.
2. Um den Alten loszuwerden, machten sie ihn einmal betrunken.

3. Auf einmal war der Alte verschwunden ; ein Kind meinte, er sei in den Brunnen gestiegen ; aber er war nicht zu finden.
4. Seit der Zeit war der Schnaps viel besser ; jetzt erst wußte man, daß der Gott des Schnapses in den Brunnen gestiegen war.

Quelle : Ch'ang Sheng-ching.

Wei-yüan-p'u, fünfundvierzig Kilometer nordwestlich von Hsining, liefert den besten Gerstenschnaps der Provinz. Man erklärt, die Güte des Schnapses hänge vom Wasser ab, nicht vom Material.

Ein Sprichwort sagt : „Hat jemand zu Lebzeiten keine Verwandten, nach seinem Tode sind es deren viele.“ Um etwas Erbgut zu erschleichen, lassen es nicht wenige auf einen Prozeß ankommen. So erklärt sich die Angst der Schnapsbrenner, als der Alte so spurlos verschwunden war. In Ch'ing-hai wird viel Schnaps getrunken.

34. Eine gute Tat ersetzt hundert schlechte

1. Ein Greis ging mit zwei Malter zerbeteter, abgenutzter Perlen zum West-Buddha.
2. Diese Perlen zerfielen bei einer Prüfung in Schafmist.
3. Beim Anblick der Probe ging ein alter Räuber in sich, riß das Herz aus der Brust ; es stieg als Rauch gegen den Himmel ; er war vollkommen.

Quelle : Ch'ang Shih-hsing.

Grundmotiv : Die äußeren guten Werke allein genügen nicht. Die Überschrift ist zum Sprichwort geworden, wenn einer nach viel Schlechtem Gutes tut und hernach Glück hat (z. B. guten Tod).

Variante : Eine Gute Reue vergibt alles.

- ad 1 : Ein Schaffhirt ging mit einem Rückenkorb zerbeteter Mani-Perlen zum Südmeer-Buddha. Einem Räuber erzählte er von all seinen guten Werken.
- ad 2 : Der Räuber überdachte sein Leben und sprach voll Zerknirschung : „Ich habe nichts, gib dem Buddha mein Herz.“ Er riß es heraus und gab es ihm.
- ad 3 : Der Buddha prüfte alles : die Perlen wurden zu Schafmist, das Räuberherz zur Lotosblume.

Quelle : Li Fa-hsin.

Das Ganze ist gegen das ständige Hersagen von *Om mani padme hum*, wobei das Leben dem Beten nicht entspricht.

[Cf. hierzu Typ 126 und die Anmerkungen in meinen „Typen türkischer Volksmärchen“. Es könnte sich um eine Abart dieses Märchens handeln. Chinesische Parallelen sind mir sonst nicht bekannt. W. E.]

35. Wo mi trägt den Bodhisattva

1. Der Knecht Wo mi kam für alle Schäden der anderen auf, so daß er nie Lohn bezog.
2. Der Bauer ersetzte ihm auf einmal den Lohn von zwanzig Jahren.

3. Wo mi verschenkte sofort alles.
4. Er war auf Bitten eines Bonzen bereit, ihm als Reittier zu dienen; ein Donner entführte beide in den Himmel. Der Reiter war gekommen, um Wo mi abzuholen, es war ein Bodhisattva.

Quelle : Nien Ch'eng-fêng.

Hauptmotiv : Man soll von Herzen Gutes tun, nicht nur mit den Lippen. Wie der Erzähler sagte, geht es hauptsächlich gegen Tempelvorsteher, die den ganzen Tag *wo mi t'o fu* beten, aber nicht wie der Wo mi handeln, sondern Leute betrügen und geizig sind. Die Überschrift ist die Übersetzung von *wo mi t'o fu*.

X. Magier, magische Schätze und Werke (36-39)

36. Des Himmels Wille ist unbeugsam

1. Ein Bettler verließ seine Frau vor der Niederkunft.
2. Die Bettlerin nannte den Sohn Ch'ün wa wa, wie der Vater es wollte. Nachbarn halfen ihr, daß sie vor Monatsende wieder betteln konnte.
3. Mit zwölf Jahren ging der Knabe den Vater suchen.
4. Ein Tischler, der trotz guten Verdienstes arm war, erwischte zwei Knaben, die ihm Getreide stahlen; es waren die Boten des Reichtumsgottes; sie zeigten ihm viel Silber in seinem Hofe, das dem Ch'ün wa wa gehörte. Mit dem Silber kaufte er einen großen Bauernhof.
5. Er stellte einen Hirtenbuben ein. Später erst hörte er, daß er Ch'ün wa wa hieß; damit das Geld ihm bliebe, wollte er ihn umbringen; seine Tochter vereitelte es, und er wurde ihr Gatte.
6. Nach Jahresfrist wollte Ch'ün wa wa seine Mutter holen; der Bauer bekam wieder Angst um sein Geld und wollte ihn zum zweitenmal umbringen. Die Tochter vereitelte es wieder, und der Bauer wurde umgebracht, Ch'ün wa wa hatte alles.
7. Ch'ün wa wa holte seine Mutter, fand später auch den Vater.

Quelle : Chia Chih-yün.

Hauptmotiv : Des Himmels Wille ist unabänderlich.

Die Wöchnerin darf vor vierzig Tagen im allgemeinen nicht aus dem Hofe; die Nachbarn stellten Leitern an die Mauer, so konnte sie heraus. (Über die Mauer, nicht durch das Tor!) — Der Erdgott hat eingegriffen: der Junge verirrt sich des Nachts und fand das Haustor nicht. Dem Erdgott wird viel Gutes zugeschrieben, er beschützt die Guten auch gegen die kleinen Kobolde. Der Vater hat seine Frau verlassen, weil er nichts borgen wollte, und aus Angst, später einmal als Tier die Schuld abbüßen zu müssen.

Cf. EBERHARD, Typen p. 229: Des Himmels Wille, reich zu werden.

37. Auf dem Schneeberge Weltentsagung üben

1. Ein Kronprinz verschenkte in seiner Güte alles, sogar das Reichskleinod.
2. Zur Strafe mußte der Kronprinz mit seiner Familie drei Jahre in die Verbannung. Den Lebensunterhalt erhielt er auf einmal.

3. Der Kronprinz verschenkte wieder alles, sogar Frau, Kind und Auge.
4. Kurz vor seiner Heimkehr erhielt er alles wieder.
5. Bald nach der Heimkehr verließ er als Bettler die Heimat, ging in die Einsamkeit und wurde Buddha in der Wiedergeburt.

Quelle : Wang, der Gerber.

Hier ist das buddhistische Ideal des vollkommenen Verzichtes und das Leben als Mönch dargestellt. In ihm findet man auf Erden schon Frieden. Als der Kronprinz vollkommen war, verließ die Seele den Körper wie die Nuß die Schale. Bei der Wiedergeburt wurde der Kronprinz der Buddha.

[Erinnert an das buddh. Märchen vom frommen Prinzen, der schließlich mit seinem eigenen Leibe die Tiger füttert. Chinesische Parallelen sonst unbekannt. W. E.]

38. Ein Traum klärt einen Mord auf

1. Eine Frau kam vor dem väterlichen Hofe nieder ; nach Beendigung des Wochenbettes zog sie in das Heim des Gatten. Bald wohnte ein Freund bei ihr.
2. Der Gatte kehrte mit einem Maultier und Geld aus der Fremde zurück und ging zunächst zu seinen Schwiegereltern, dann heim.
3. Während der Gatte schlief, brachte die Frau ihn um, und mit dem Freund zerstreute sie die zerstückelte Leiche im Freien.
4. Ein Dieb, der dem Gatten tagelang gefolgt war, brach das Bein.
5. Die Frau ließ das Maultier frei, es ging zu ihren Eltern ; sie klagte hernach ihren Vater und Bruder als Mörder des Gatten an.
6. Vater und Bruder wurden zum Tode verurteilt ; da sie standhaft leugneten, ließ man das Maultier frei in der Stadt laufen.
7. Der Dieb hatte einen Traum : er müsse sofort in die Stadt, sonst geschehe ein großes Unrecht. Von Unruhe getrieben, schleppte er sich hin und traf das Maultier ; er wollte es einmal streicheln und wurde verhaftet. Er gestand alles.
8. Die Frau wurde hingerichtet, alle anderen wurden freigesprochen.

Quelle : Ch'ang Shih-hsing.

Motiv : Das Unrecht rächt sich auf Erden schon.

Die Frau darf nicht im väterlichen Hofe niederkommen, weil das Unglück für die Familie brächte. In solcher Situation gebären die Frauen in einem Schuppen außerhalb des Hofes ; das ist heute noch so. Aus Rache dafür, daß die Eltern an diesem Brauche festhielten, ging die Frau nach dem Monatsbett in das Heim des Gatten.

Der Dieb wollte das Maultier stehlen. (Tierdiebstahl ist nicht selten.)

39. Der Verirrte kehrt zurück

1. Weil der Jüngste faul war, schickte ein Vater seine drei Söhne für drei Jahre in die Fremde.
2. Während die anderen gut verdient hatten, kehrte der Jüngste als Bettler heim, versprach aber dem Onkel, sich zu bessern.

3. Wiederum zogen die Brüder hinaus ; der Jüngste wollte Dieb werden, fiel aber selbst Räubern in die Hände und mußte hart arbeiten ; er erhielt zum Abschied ein Zaubertuch.
4. Nach der Heimkehr bewies der Jüngste dem Onkel, daß er wirklich Meisterdieb war ; er wollte jedoch nicht mehr stehlen, sondern arbeiten und tat es auch.

Quelle : Shen Ch'eng-kui.

Hier zeigt sich sehr stark der Einfluß des Onkels mütterlicherseits : nur ihm ist die Umkehr des Burschen zu danken.

Seine Arbeit beim Räuberhauptmann war, einen großen Eisenbalken zu einer Nadel zu feilen. Nach dreijähriger Arbeit war er so weit, daß er den Balken tragen konnte.

Das rote Zaubertuch hat folgende Kraft : Wenn man es nachlinks schwenkt, ist alles tot, wenn man es nach rechts schwenkt, ist wieder alles lebendig.

XI. Menschen (40-50)

40. Das Vogelkleid

Genau gleich wie bei EBERHARD, Typen p. 251, von zwei Unterschieden abgesehen :

- ad 6 (bei EBERHARD, Typen) : Der Mann muß drei Jahre Vögel schießen, bis er genug Bälge hat. Er kommt als Bettler an den Hof (ohne Verabredung).
 ad 9 : Die Frau läßt den König hinrichten.

Quelle : Ch'ang Shih-ts'un.

Das Märchen ist gut bekannt.

41. Liebe verlangt Gegenliebe

1. Ein Reicher nahm in der Trunkenheit einen Bettler als Bruder an ; nüchtern geworden, blieb er bei dem Entschluß. Der Bettler-Bruder arbeitete treu bei ihm.
2. Nach drei Jahren gab der Reiche dem Bettler Geld für einen Handel ; er mißglückte, der Reiche holte den Bettler heim.
3. Wieder gab der Reiche dem Bettler Geld, diesmal hatte der Bettler Erfolg ; dazu enthexte er einen Hof mit vielen Reichtümern.
4. Dem Reichen wurde die ganze Ernte durch Feuer vom Himmel vernichtet, so daß er zum Bettler wurde.
5. Er ging zum Bettler-Bruder ; der trug ihn auf den Schultern in sein Heim und baute des Bruders Hof schöner auf als früher. Er nahm den Bruder zu sich, sorgte für ihn und begrub ihn.

Quelle : Li Cheng.

Der Erzähler hat es von einer Inkarnation (lebender Buddha) ; die Orte der Handlung sind Hankow und I Chou. Die Überschrift ist vom Erzähler.

Hauptmotiv : Dankbarkeit. Der Bettler will, daß der Reiche ihn reite !

Das, obwohl sein Reichtum hauptsächlich von dem enthexten Hofe stammt.

Feuer vom Himmel wird meistens als Strafe ausgelegt: das gilt nicht nur vom Blitz, sondern von jedem unerklärlichen Feuer.

Cf. EBERHARD p. 258: Ein Spezialfall zur allgemeinen Behandlung des Themas.

[Dieses Märchen hat neben den angegebenen chinesischen Varianten auch zentral-asiatische (cf. G. JARRING, *Materials to the Knowledge of Eastern Turki*, Vol. 3. Lund 1951. pp. 7-20). W. E.]

42. Heirat der Häblichen

Fast ganz gleich wie bei EBERHARD, Typen p. 259; anders ist nur: ad 1: Die körperlichen Fehler sind bestimmter: er war bucklig, sie hatte eine Hasenscharte.

ad 3: Am Hochzeitsabend sahen sie sich und ihre Defekte.

ad 4: Die Ehe wurde ganz glücklich.

Quelle: Frau Ch'eng Wan-pang.

Die Erzählerin berief sich auf eine Studentin aus Ch'ing-hai, die einige Jahre in Peking weilte. Da ich dieses Märchen von anderen nicht gehört habe, scheint es nicht bodenständig zu sein.

43. Das seltsame Testament

1. Ein Siebzigjähriger bekam von der achtzehnjährigen Frau einen Sohn; der Sohn aus des Alten erster Ehe erkannte diesen nicht als Bruder an.
2. Der Alte beschwor die junge Frau, beim Kinde zu bleiben, auch wenn sie vom Ältesten betrogen würde. Wenn der Knabe fünfzehn wäre, sollte sie dem Mandarin das von ihm gemalte Bild geben.
3. Nach des Alten Tode ging es der jungen Mutter und ihrem Sohne sehr schlecht; aber sie hielten aus, bis das Kind fünfzehn Jahre alt war.
4. Durch Zufall entdeckte der Mandarin die Geheimschrift im Bilde; es wurde das Erbe neu geteilt, der Jüngere erhielt außerdem noch Silber.
5. Durch die Blutprobe wurde der Alte als der Vater des Knaben bestätigt.

Quelle: Ch'ang Shih-hsing.

Hauptmotiv: Der Eltern letzter Wille darf nicht geändert werden. Nach dem Erzähler lautet die Überschrift: *Shan Ta-ching*; den Sinn dieser Worte konnten weder der Erzähler noch andere verstehen. Heiraten zwischen alten Männern und jungen Mädchen kommen vor, gewöhnlich nur bei Mohammedanern. Man lacht darüber. Die Zeugungsfähigkeit wird bezweifelt, man sagt, sie gehe bei Männern bis zu vierundsechzig (8×8), bei Frauen bis zu neunundvierzig (7×7) Jahren; im Märchen hier sagt der Sohn aus erster Ehe, der Sohn der zweiten Frau habe einen anderen Vater! Bezüglich des Alters zwischen Hochzeitspartnern gilt als Regel: ist der Mann zwölf Jahre älter, ist er nicht zu alt; ist die Frau zehn Jahre älter, dann ist sie *Mamma* des Mannes.

EBERHARD, Typen p. 255: Im großen und ganzen gleich.

44. Ein Häßlicher heiratet eine schöne Frau

1. Ein häßlicher und schmutziger, aber begabter Schüler verlobte sich mit einem schönen Mädchen. Die beiden hatten sich nie gesehen.
2. Bei der Hochzeit ließ der Schüler sich entschuldigen : er müßte zum Examen.
3. Eines Nachts kam er heim und stellte sich augenkrank, so daß die Frau kein Licht anzünden durfte. Bald polterte auf dem Dache der Nachtwächtergeist und rief : „Es muß sich eines von beiden verändern, weil beide schön sind“. Auf ihre Bitte wälzte er sich, und der Geist war zufrieden : Er war häßlich !
4. Sie hielt ihm die Treue und beschützte ihn vor ihren Eltern.

Quelle : Wang der Gerber.

Hochzeiten ohne Gatten kommen heute noch vor ; gewöhnlich wird der Bräutigam durch einen als Mann bekleideten Reisigbesen vertreten ; auch der Hahn ist zuweilen Vertreter. Daß ein anderer Mann als Vertreter kommt, habe ich nie gehört.

Variante :

ad 1 : Der Mann war häßlich und Analphabet, aber nicht schmutzig.

ad 3 : Tagsüber bekam ihn die Braut nicht zu sehen, erst nachts nach dem Besuch des Nachtwächtergeistes.

Quelle : nicht notiert.

An den Nachtwächtergeist glaubt man allgemein. Die Frauen finden sich darein, weil die Männer sich geopfert haben für sie. In der ersten Version meinte die Frau, diese Veränderung sei eine Strafe für sie, weil sie sich vor einem solchen einmal geekelt hatte, man darf sich aber vor keinem ekeln und keinen verachten !

45. Die Mutter als Lehrerin

1. Der Einzige einer Witwe zog gegen den Willen seiner Mutter in die Fremde, um Mönch zu werden.
2. Der Bodhisattva ließ ihm sagen, er möge zurückkehren, der erste Mensch, der ihm begegne und das Kleid verkehrt trage, sei sein Lehrer.
3. Seine Mutter trat ihm so entgegen, darum gehorchte er ihr blind.

Quelle : Ch'ang Shih-hsing.

Der Gehorsam erstreckt sich auch auf die Landwirtschaft ; da er immer auf die Mutter hörte, hatte er gute Ernten und das ganze Dorf richtete sich nach ihm.

Variante :

ad 2 : Er kommt zum Lehrer, der ihn zurückschickt.

ad 3 : Es fehlt der Anhang : Blinder Gehorsam auch bezüglich der Feldarbeiten.

Quelle : Li P'u.

Motiv bei beiden : Die eigene Mutter zu ehren und ihr zu folgen, ist der beste Weg, um vollkommen zu werden !

Dazu ein Einzelfall: Eine alte Witwe schlug noch ihre erwachsenen Söhne (wovon der eine selbst schon Großvater war), wenn sie nicht gehorchten. Das erklärten die Leute als musterhaftes Benehmen gegen die Mutter.

46. Himmelsstrafe für den undankbaren Sohn

1. Zwei uneinige Brüder teilten mit der Habe auch die Eltern: der Vater kam zum ersten, die Mutter zum zweiten Sohne. Sie wohnten fünf Li voneinander entfernt.
2. Während es der Mutter gut ging, wurde der Vater sehr schlecht behandelt; nur die kleine Enkelin war gut zu ihm.
3. Selbst am Drachenbootfest (Sommersonnenwende, 5. 5.) erhielt er nur eine Wassersuppe mit einem abgenagten Knochen. Die Enkelin gab ihm heimlich etwas Weißbrot.
4. Während der Vater dem zweiten Sohne sein Leid klagte, brach ein furchtbares Gewitter über dem Nachbardorfe los; dazu toste ein Sturzbach aus den Bergen.
5. Der Vater und der zweite Sohn eilten hin und retteten die Enkelin, die auf Brettern auf dem Wasser trieb; nicht einmal ihr Kleid war naß geworden. Den Sohn und seine Frau fanden sie als Leichen, ganz schwarz auf einem Baume; sie waren vom Blitze erschlagen!

Quelle: Li P'u.

In den kahlen Lößbergen nützt keine Mauer gegen die Sturzbäche nach starken Gewittern.

Tod durch Blitz ist niemals gut zu sehen, doppelt schlecht, wenn die Leiche schwarz ist. Das gilt immer als eine harte Strafe für schwere Verbrechen.

47. Einbrechergewohnheiten

1. Ein Kaufmann brachte den kopflosen Leichnam eines Einbrechers zum Mandarin, dafür wurde seine ganze Familie und der Mandarin von der Bande ermordet.
2. Ein anderer Kaufmann ertappte auch die Einbrecher, aber auf den Rat eines alten Nachbarn hin begrub er die kopflose Leiche heimlich im Pferdestall.
3. Auf den Rat dieses Nachbarn hin bewirtete er Berittene, die ihn besuchten, sehr gut; sie ließen eine Hutschachtel zurück.
4. Der Nachbar öffnete die Hutschachtel, die den Kopf des Räubers barg; man begrub ihn beim Leichnam und legte in die Schachtel einen neuen Hut.
5. Die Berittenen kamen wieder, sie sahen den Hut in der Schachtel, schauten den Nachbarn an und ritten davon.
6. Der Nachbar war seines Lebens nicht mehr sicher und verschwand eines Tages: er war ein ehemaliger Räuber.

Quelle: Wang der Gerber.

Motiv: Vergeltung; der alte Räuber konnte hier keine Ruhe finden. Die Räuber und Einbrecher sind gewöhnlich gut organisiert. Sie wühlen

ein Loch in die Mauer; der erste rutscht mit den Beinen zuerst hinein. Ist im Hause jemand wach geworden, schlagen die anderen lieber dem ersten den Kopf ab, als daß sie ihn lebend gefangennehmen lassen.

48. Ein faules Ehepaar

1. Ein faules Ehepaar kochte auf einmal die Nudeln für mehrere Tage.
2. Da tags darauf keines von beiden die Nudeln aufwärmen wollte, machten sie eine Wette: Wer zuerst spricht, muß sie aufwärmen.
3. Räuber kamen, beide erwachten, blieben aber ganz still. Nachdem alles ausgeraubt war, schlugen die Räuber den Mann tot und eilten davon.
4. Die Frau wartete lange; erst nachdem sie vom Tode des Mannes überzeugt war, rief sie die Nachbarn herbei und erzählte ihnen von der Wette.

Quelle: Li Fa-hsin.

Cf. EBERHARD, Typen p. 276: Ganz ähnlich wie hier, nur geht bei ihm die Wette gut aus, d. h. es wird keine Person umgebracht. EBERHARD bringt dieses Motiv auch unter den Schwänken!

49. Strafe für Undankbarkeit gegen die Mutter

1. Der einzige Sohn schämte sich als Beamter wegen seiner Mutter und wollte sie durch seine Frau umbringen lassen.
2. Die junge Frau verriet der Schwiegermutter des Sohnes Plan. Die Mutter zog darauf mit einem Fluche gegen den Sohn in die Ferne.
3. Ein fremdes junges Ehepaar nahm sie als Mutter auf; sie kaufte ein Geschäft; dadurch standen sich alle wirtschaftlich gut.
4. Die Mutter half allen Armen, nur ihrem eigenen Sohne nicht, der durch der Mutter Fluch zum Bettler geworden war.
5. Das junge Paar bat für den Sohn; die Mutter stellte Bedingungen; der Angenommene wollte dem Sohne helfen, dabei brachte er ihn unbeabsichtigt um.

Quelle: Ch'eng Sheng-jui.

Variante:

ad 1: Der Sohn lockte die Mutter auf einen Berg, ließ sie mit Hilfe eines Seiles auf eine Platte hinab und wollte sie hier verhungern lassen.

Neu: Ein Jäger fand die Mutter und trug sie zum Sohne; er verleugnete sie und schlug den Jäger.

Die Mutter selbst verklagte den Sohn beim Höheren; er wurde zum Tode verurteilt. Man grub ihn bis zum Hals in die Erde; ein Gärtner schlug ihm des Nachts den Kopf ab.

Quelle: Nien Ch'eng-fêng.

Das Ganze ist eine Erklärung des Spruches: *Lu pu p'ing, p'ang jên ts'an hsiu*, d. h.: Ist der Weg nicht eben, werden andere Leute ihn einebnen. Der Held im Märchen heißt *Lu pu p'ing*. Dieses Wort hat 1. im Märchen den Sinn: man soll Löcher im Wege ausfüllen; 2. im allgemeinen den über-

tragenen Sinn : andere ermahnen, sich zu ändern (z. B. Opiumraucher) ; dabei beruft man sich auf dieses Märchen, leitet von ihm sein Recht zur Mahnung ab.

Motiv : Man soll die Mutter ehren, gemäß dem Worte : Dem Kind ist die Mutter nicht zu häßlich, dem Hund die Wirtsfamilie nicht zu arm.

50. Wahlspruch der Kaufleute

1. Ein Armer ging als Diener eines Kaufmannes auf Auslandsreise und nahm für sich nur eine Kiste Mandarinen mit.
2. Obwohl er seine Waren nicht auslegte, verkaufte er sie gut.
3. Auf der Rückreise steckte er nur den wertlosen Rückenpanzer einer Schildkröte ein ; damit verdiente er viel Geld.

Quelle : Ch'ang Shih-an.

Der Diener hieß : *Wen Jo-hsü* ; der Spruch der Kaufleute lautet : *Shen ts'ang, jo hsü*, d. h. : Tief verborgen, hier nichts. Das bedeutet : 1. Im Laden ist nicht viel, alles liegt in einem rückwärtigen Raume (je weniger Waren vorne im Laden, desto weniger Steuern ; so erklärte ein Kaufmann). — 2. Mit wertloser Ware soll man gut verdienen, das ist dem Sinn des Märchens entsprechend (der Erzähler gab die Erklärung). — 3. Jemand anderes erklärte : Lao-tzû habe den Spruch dem Konfuzius gesagt.

Der Spruch ist heute noch so in Geschäften aufgehängt, daß er von allen Kunden gesehen werden kann.

C. Schwänke

I. Die Faulen (51)

51. Die faule Frau

1. Eine Frau war so faul, daß der Mann für sie kochte.
2. Vor einer Reise hatte der Mann so viel Brot gebacken, daß sie nicht hungern brauchte ; fürsorglich legte er einen Brotkranz um ihren Hals und in jede Hand noch einen Laib.
3. Bei seiner Rückkehr war die Frau verhungert : sie war zu faul gewesen, den Brotkranz weiter herumzudrehen.

Quelle : Li Fa-hsin.

II. Die Dummen (52-56)

52. Die dumme Bäuerin in der Stadt

1. Eine Bäuerin kam das erstemal mit ihrem Gatten in die Stadt ; durch ihr einfältiges Fragen blamierte sie den Gatten vor den Verwandten.
2. Durch ihr dummes Erzählen blamierte sie sich selbst daheim : sie hatte die Worte und Gesten des Mannes falsch ausgelegt.

Quelle : Nien Ch'eng-fêng.

53. Der Melonenverkäufer

1. Ein Melonenverkäufer rastete am Wege ; während er schlief, fraß sein Tier von der jungen Saat ; der Händler legte zwei Melonen als Schadenersatz hin.

2. Der Bauer sah später die beiden Melonen und meinte, es seien zwei grüne Würmer, die die Saat noch ganz auffressen würden.
3. Ein Weitgereister schilderte dem Bauern die Gefährlichkeit der Würmer, „schlachtete“ die Melonen und ließ sich das Geschäft gut bezahlen.

Quelle : Li Fa-hsin.

Variante :

- ad 1 : Ein Händler hatte etwas grünen Hafer abgeschnitten und legte dafür zwei Melonen hin.
- ad 3 : Das ganze Dorf zog, mit allen möglichen Instrumenten bewaffnet, gegen die Melonen aus und brachte sie um !

Quelle : Ch'ang Shih-ts'un.

Derartige und ähnliche Versionen gibt es viele ; die Talbewohner verspotteten damit die Bergbauern. Ich selbst sah einmal, wie zwei Hinterwäldler die ersten Gurken bestaunten ; als wir sie von der Unschuld der Gurken überzeugt hatten, streichelten sie die Gurken wie Kätzchen.

54. Der dumme Bauer in der Stadt

1. Ein Bauer kam gerade zur Eröffnung eines Friseurgeschäftes in die Stadt und erhielt umsonst ein gutes Essen.
2. Der Nachbar versuchte, es ihm nachzutun ; er mußte aber bezahlen. Weil sein Geld nicht reichte, verpfändete er seine Überziehhosen.
3. Beim Auslösen der Hosen gab es wiederum Mißverständnisse, zur Freude der Städter.

Quelle : Hsü Tê-kui.

Bei Eröffnung eines neuen Geschäftes kamen die Freunde mit Geschenken, Knallfröschen etc. Der Bauer schritt mit hinein. Bei so einer Gelegenheit darf man nicht schimpfen oder jemanden hinausweisen, sonst wird das Geschäft nicht gut gehen. In den Geschäften gilt als Regel : Jeden Morgen darf der erste Kunde, der den Laden betritt, nicht hinausgehen ohne etwas zu kaufen, darum verkauft man ihm auf jeden Fall etwas, selbst wenn es unter dem Preise ist. (Von Piffigen wird das ausgenutzt.) Geht der erste Kunde leer hinaus, dann wird das Geschäft an diesem Tage nicht gut sein. Das gilt noch viel mehr bei der Eröffnung eines Geschäftes !

Cf. EBERHARD, Typen p. 270 : Ähnlichkeit in der Themastellung.

55. Der dumme Schwiegersohn

1. Ein kluges Mädchen war mit einem ganz dummen Manne verheiratet ; sie belehrte ihn bei jeder Gelegenheit, was er zu sagen hätte. So auch, als ihrem Vater ein Rind eingegangen war. Bei der Gelegenheit brachte er sein Sprüchlein so gut an, daß er dafür einen Schenkel des Rindes erhielt.
2. Im Hause des Schwiegervaters fand eine Hochzeit statt :
 - a) Die Frau schickte den Dummen auf die Straße, um ‚reden‘ zu lernen ; er hörte sieben Sätze, davon brachte er fünf sehr gut an, zwei ganz verkehrt.

- b) Damit er nicht zu gierig esse, durfte er nur zugreifen, wenn sie ihn am Zopf, der aus dem Fenster baumelte, zog; wenn sie in die Küche mußte, zerzten die Kinder ständig daran!
 - c) Um satt zu werden, wollte er abends in der Küche schlafen; mit einem irdenen Topf voll Speisereste zwischen den Armen, blieb er mit dem Zopf an der Decke hängen; der Koch befreite ihn.
3. Der Geburtstag des Schwiegervaters:
- a) Das Geburtstagsgeschenk, die Pfirsichbrote, verteilte er auf junge Farnkräuter, „weil sie die Hände aufhoben“.
 - b) Da er in unmöglicher Aufmachung erschien, sperrte ihn die Frau in den Keller; die betrunkenen Gäste erbrachen sich da hinein; er bedankte sich dafür und aß das Ausgespiene.
4. Tod der Schwiegermutter:
- a) Um weinen zu können, bestrich er sich die Augen mit Leim anstatt mit Pfefferwasser.
 - b) Um sein Beileid auszudrücken, benützte er dieselben Worte wie beim Tod des Rindes! Dafür sperrte ihn die Frau in den Eselstall.
 - c) Da fand er das „Eselei“ (ein runder Stein zum Mauerstampfen); auf der Bergeshöhe fiel es ihm zu Boden und schreckte einen Hasen auf, er meinte, es sei das Eselfohlen. Auf das Loch, in dem der Hase verschwand, legte er seine Trauermütze; der Hase stürmte damit davon; er traf einen Leichenzug und fragte nach seinem Eselfohlen mit der Trauermütze; dafür bezog er Hiebe. Sie belehrte ihn, er müsse sein Beileid sagen; dies tat er, als er einem Hochzeitszug begegnete; bei einer Feuersbrunst rief er dann: „Gratuliere!“ Vor einer Schmiede rief er: „Rettet, Feuer!“

Quelle: Ch'ang Shih-ts'un.

Eingegangene Tiere werden regelmäßig verzehrt, ohne daß man sich um die Krankheit kümmert. Das Fleisch wird gewöhnlich nicht verkauft, die Nachbarn teilen es unter sich, soweit es der Besitzer nicht selbst beansprucht.

Beim Festessen werden die Reste der einzelnen Gänge in einen großen irdenen Topf geschüttet (ausgenommen sind nur die Süßspeisen); dieses Gemisch wird am folgenden Tag aufgewärmt für die Nachbarn, die ausgeholfen haben. In dieser Erzählung nahm der Dumme den großen Topf zwischen die Arme und wollte im Schwung damit auf den *k'ang*, dabei blieb er mit dem Zopfe am Gebälk hängen; dies ist durchaus möglich.

Pfirsichbrote sind einem Pfirsich ähnlich, sie werden an jedem Geburtsfeste geschenkt; sie sind nicht groß, dafür gibt es sechzehn Stück.

Diese Erzählung soll von der gesamten Jugend immer gerne gehört werden!

Cf. EBERHARD, Typen pp. 280-290: Dort finden sich die Begebenheiten, die hier zusammenstehen, unter mehreren Nummern, in anderer Reihenfolge.

56. Der schlaue, dumme Schwiegersohn

1. Die Frau eines Dummen war seit Jahresfrist bei ihren Eltern; ein Greis riet dem Gatten, das Reden zu lernen und die Frau zu holen.

2. Seine Frau sollte wieder verheiratet werden ; der Greis riet dem Dummen, ungeladen am Festessen teilzunehmen.
3. Mit einem kleinen Geschenk ging er zum Festessen. Seine vier gelernten Sätze brachte er sehr geschickt an.
4. Nachbarn und Söhne setzten dem Schwiegervater des Dummen so zu, daß er am gleichen Abend die Geschenke an den neuen Bräutigam zurücksandte und die Frau ihrem rechtmäßigen Manne, also dem Dummen, zustellte.

Quelle : Ch'ang I.

Wenn Frauen mit ihren Gatten nicht auskommen, laufen sie davon, vielfach zu ihren Eltern, zumal wenn die Mutter noch lebt. Die Brüder wollen gewöhnlich die Schwestern, die verheiratet sind, nicht mehr für längere Zeit daheim haben, weil sie einen Prozeß fürchten, der Geld kostet, und das geht von ihrem Erbe ab (Frauen sind nicht erbberechtigt !). Ein anderer Mann wäre nicht zum Festessen gegangen, auch gar nicht zugelassen worden. Aber man hielt ihn für einen Dummkopf, und die Helfer wollten sich einen Ulk machen. (Helfer haben bei der Hochzeit viel zu sagen. Sie erhalten keine Entlohnung ; denn es ist Ehrensache zu helfen.)

III. Die Klugen (57-60)

57. Die kluge Frau

1. Von drei Söhnen des Liu war der dritte so dumm, daß er keine tüchtige Frau für ihn finden konnte.
2. Die beiden Schwiegertöchter baten den Liu um Heimaturlaub ; er bat sie in Form eines Rätsels um ein bestimmtes Geschenk.
3. Ein Mädchen löste ihnen das Rätsel.
4. Dieses Mädchen erhielt Liu als Frau für den dummen Sohn.
5. Liu wollte die Klugheit der jungen Frau noch prüfen : der Dumme sollte ein Pferd verkaufen. Der Käufer kannte den Dummen und wollte ihn betrügen ; durch Eingreifen der klugen Frau mußte er bezahlen. Der Dumme erzählte, seine Frau habe ihm alles gesagt, und nahm das Geld und ein Geschenk für die Frau. Es bestand aus Hundemist in rotem Papier mit einer Blume ! (Das paßt nicht zusammen.)
6. Die junge Frau ging zu ihren Eltern, um nicht mehr zurückzukehren. Der Dumme erzählte dem Liu das, er sagte dem Käufer : „Besorge mir entweder die junge Frau wieder, oder ich mache einen Prozeß.“
7. Der Käufer sagte dem Dummen : „Geh und lege dem Pferde im Hofe deines Schwiegervaters zwei Sättel auf, dann kommt die Frau zurück.“
8. Der Dumme tat so, die Frau kam heim.

Quelle : Shen Ch'eng-kui.

Beim Tiersatteln dachte die Frau an das Wort : Ein gutes Pferd läßt sich nicht zwei Sättel auflegen, eine gute Frau heiratet nicht zwei Männer ! — Damit werden oft junge Frauen ermahnt, dem Manne treu zu bleiben.

Das Sprichwort ist der eigentliche Titel dieser Erzählung. — Das seltsame Geschenk läßt sich deuten : Der Mann ist der Mist, seine kluge Frau die Blume ! (Hundemist gilt als besonders verächtlich, weil sich das Tier von allen Abfällen nährt. Reinlichkeitspolizei !) — Daß die Schwiegertöchter bei der Rückkehr ein Geschenk mitbringen, ist Regel, doch darf der Schwiegervater das nicht erwähnen, er soll mit ihnen überhaupt nicht reden ! Der Mann war ein Spaßmacher !

Cf. EBERHARD, Typen p. 463 : Eine Frau kann die Rätsel lösen.

58. Das fähige Mädchen

1. Ein Lama drohte einer Witwe mit dem Tode, wenn sie ihm nicht sagen könnte, wie oft sie beim Jäten das Schäufelchen in den Boden steckte und sich nach vorne bewegte !
2. Ihr kleines Mädchen stellte die Gegenfrage : „Wie oft hat dein Maultier heute die Beine bewegt und wie oft hat deine Peitsche es berührt ?“ Der Lama nahm das Mädchen mit und nannte es „fähig“.
3. Das Mädchen vernichtete des Lama ruchlose Pläne :
 - a) Er wollte das Mädchen in den Fluß stoßen, stattdessen stieß er seinen Rosenkranz etc. hinein ;
 - b) Er wollte das Mädchen verbrennen und verbrannte sein Maultier ;
 - c) Das Mädchen sollte Schweinemist essen ; es verzehrte Tsamba, er mußte Schweinemist genießen ;
 - d) Wilde Bienen sollten das Mädchen zu Tode stechen ; tatsächlich wurde er gestochen, und das Mädchen schlug ihn tot.
4. Räuber wollten das Mädchen berauben ; stattdessen raubten sie die Leiche des Lama und ließen dem Mädchen zwölf Maultiere mit ihren Lasten zurück. Damit kehrte das fähige Mädchen zur Mutter zurück.

Quelle : Li P'u.

Lama verpachten vielfach Land, sie verlangen nicht viel Pacht. Jäten ist Frauenarbeit ; als Werkzeug haben sie ein kleines Schäufelchen ; rutschend bewegen sie sich nach vorne (beim Jäten sitzen oder knien sie, um den Stoff der Hose zu sparen, oft auf bloßem Knie, andere binden ein Leder darüber.)

Die Leiche des Lama war in einem Sack, die Räuber dachten, er enthielte Gold, schleppten ihn auf den Berg, machten ihn auf und riefen : „Zwölf Maultiere, zwölf Lasten, dafür einen toten Lama.“ Der Spruch wird gebraucht wenn man einen schlechten Handel oder Tausch gemacht hat, also da, wo man Gewinn erhoffte, noch draufgezahlt hat.

Cf. EBERHARD, Typen p. 358 : Durch eine Gegenfrage eine gute Antwort geben.

59. Die Wette

1. Von drei Brüdern war der jüngste dumm ; seine Frau gebar ihm ein Entenkind, das die Brüder verspeisen wollten, aber er gab es nicht.
2. Sie machten eine Wette : jeder sollte aufschneiden ; wer dann sagt : „Du schneidest auf“, der hat verloren und muß einen Wunsch erfüllen.

3. Der Jüngste verlor die Wette ; die anderen wollten das Entenkind ver-
speisen ; er wurde traurig und sagte es seiner Frau.
4. Sie sagte, er sollte sich tot stellen. Er legte sich auf die Türe, darüber ein
weißes Tuch ; die Brüder kamen, da weinte die Frau und hielt die Toten-
klage ; sie erzählte den Brüdern : „Er wollte das Entenkind fangen, es
gab ihm einen Tritt, davon ist er gestorben!“ Ein Bruder sagte : „Das
ist aufgeschnitten.“ Die Frau riß das Tuch vom Gatten und sagte : „Eine
Forderung hebt die andere auf!“

Quelle : Li Fa-hsin.

Cf. EBERHARD, Typen p. 359, 28, IV : Im allgemeinen inhaltlich gleich.

60. Der Märchenerzähler

1. Schüler wollten von einem bekannten Märchenerzähler ein Märchenbuch
leihen ; er verwies sie in seine Wohnung.
2. Die Tochter fertigte die kleinen Schüler klug ab ; sie wurden von ihren
Mitschülern verlacht !
3. Der größte Schüler wollte das ungebildete Mädchen bloßstellen ; das fixe
Mädchen fertigte ihn aber selbst mit Spott ab.

Quelle : Li Fa-hsin.

Sinn dieser Erzählung : Märchen können nur erzählt, aber nicht gelesen
werden ; sie können von Mund zu Mund verbreitet, aber nicht gedruckt
werden. Märchenerzähler sind gesuchte Leute, an langen Winterabenden, in
Mußestunden, vor allem bei Hochzeiten. Am Abend, wenn die meisten Gäste
fort sind, wird erzählt und zwischen den Märchen noch ein Liedchen gesungen,
begleitet von einem Zupfinstrument. Dabei ist es sehr gemütlich.

Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects in the Eastern Central Highlands of New Guinea

By RONALD M. BERNDT

Contents :

1. Background
2. Uses and Significance in Other Regions
3. Mortars and Bowls
4. Large Perforated Stones
5. Pestles
6. Unidentified Stones
7. Club Heads
8. Conclusions
9. Appendices

1. Background

Within recent years a number of stone objects have been found in the Central Highlands as well as elsewhere in the Territory of New Guinea and Papua. In most cases these have no apparent connection with the present-day material culture: the local people do not know their origin, but may use them for some purpose, such as magic.

During our recent anthropological field work in the villages south of Kainantu in the eastern Highlands¹, a small number of such stone objects came into our possession together with information relating to their contemporary significance. Although they may be considered to be representative

¹ Vide R. BERNDT, A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea. *Oceania*, Vol. 23, 1952/53, Nos. 1, 2 and 3; Kamano, Jate, Usurufa and Fore Kinship of the Eastern Highlands of New Guinea. A Preliminary Account. *Oceania*, forthcoming; Reaction to Contact in the Eastern Highlands of New Guinea. *Oceania*, forthcoming; C. BERNDT, Socio-Cultural Change in the Eastern Central Highlands of New Guinea. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 9, 1953, No. 1, pp. 112-38. Research was carried out under the auspices of the Department of Anthropology, University of Sydney, during 1951-52 and 1952-53.

in the area under discussion, they are not entirely so when the Central Highlands generally are considered. In the eastern Highlands they are comparatively rare, but become more plentiful in the Chimbu-Kerowagi-Nondugl-Ogelbeng-Mt. Hagen areas, and more sparse again in the Wabag (Wabaga) region.

There are a number of published records relating to such archaeological specimens, and the more important references are contained in a bibliography prepared by Professor F. M. KEESING². One should, however, note particularly those of A. C. HADDON³, G. P. L. MILES⁴, A. KASPRUSCH S. V. D.⁵, G. HÖLTKE S. V. D.⁶, F. D. MCCARTHY⁷, P. ENGLAND⁸, L. ADAM⁹, E. BRAMELL¹⁰, J. J. MURPHY¹¹, J. NILLES S. V. D.¹², and G. VICEDOM and H. TISCHNER¹³. The objects may be roughly divided into the following classes¹⁴: a) mortars, bowls, basins of various sizes and shapes: some with a frieze of bosses, some with raised or moulded decorative carving on the outer rim and under bowl; some with plain or fluted edging, with varying bases¹⁵: b) various pestles

² F. M. KEESING, Some Notes and Suggestions regarding conservation of important archaeological sites and objects in South Pacific Territories. South Pacific Commission, Report No. 1 on Project S. 10, pp. IV-VII, including references to archaeological sites and objects in Dutch New Guinea, Australian New Guinea and Papua. (Vide K. W. GALIS, *Bibliographie van Nederlands Nieuw-Guinea*, 1951.)

³ A. C. HADDON, A Classification of the stone clubs of British New Guinea. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 3, 1900.

⁴ G. P. L. MILES, A Stone Pestle and Mortar from the Upper Ramu River. *Man*, Vol. 35, 1935, No. 201; Another Stone Mortar from New Guinea. *Man*, Vol. 38, 1938, No. 100.

⁵ A. KASPRUSCH, Der große "prähistorische" Steinmörser in Atemble am mittleren Ramu River in Neuguinea. *Anthropos*, Vol. 35/36, 1940/41.

⁶ G. HÖLTKE, Einiges über Steinkeulenköpfe und Steinbeile in Neu-Guinea. *Anthropos*, Vol. 35/36, 1940/41.

⁷ F. D. MCCARTHY, Some Unusual Stone Artifacts from Australia and New Guinea. *Records of the Australian Museum*, Vol. 21, 1944; Some Prehistoric and Recent Stone Implements from New Guinea. *Records of the Australian Museum*, Vol. 22, 1949, 2.

⁸ P. ENGLAND, The Ramu Stones: Notes on Stone Carvings Found in the Anna-berg-Atemble Area, Ramu Valley, New Guinea. *Mankind*, Vol. 3, No. 8, 1946, pp. 233-236.

⁹ L. ADAM, Comments on Some Contributions to the Prehistory of New Guinea. *Mankind*, Vol. 3, No. 9, 1946, pp. 252-258. — Some Uncommon Perforated Stone Implements from the Morobe and Mt. Hagen Areas, New Guinea. *Mankind*, Vol. 3, No. 12, 1947, pp. 345-351.

¹⁰ E. BRAMELL, *Australian Museum Magazine*, Vol. 7, 1939, pp. 40-42, illustrated (describing two mortars from the Wahgi Valley).

¹¹ J. J. MURPHY, *Stone Workers of New Guinea, Past and Present*. Oceania, Vol. 9, 1938/39, No. 1, pp. 37-40. This writer states that practically anywhere in the Mandated Territory relics and fragments are found. They appear to have been made from the country rock, and usually take the form of plain or decorated bowls, some with pedestals, and some without; mortars and pestles; effigies of birds and of the male genitalia (pp. 37, 38).

¹² J. NILLES, *Natives of the Bismarck Mountains, New Guinea*. Oceania, Vol. 15, 1944/45, No. 1, p. 15.

¹³ G. F. VICEDOM und H. TISCHNER, *Die Mbowamb. Die Kultur der Hagen-berg-Stämme im Östlichen Zentral-Neu-Guinea*. Hamburg 1943-48, Vol. 1, pp. 126-131.

¹⁴ Vide classification by P. ENGLAND, *ibid.*, p. 233.

¹⁵ Vide, e. g., KASPRUSCH, *ibid.*; ADAM, *ibid.*; there are some particularly fine

(or objects resembling pestles), plain or with fluted (or serrated) heads of sceptre-like appearance¹⁶: some of "mushroom" design; some plain cones, others of rough workmanship: c) perforated discs, some with fluted carving, but mostly plain¹⁷: d) pre-historic (?) club heads of various types¹⁸: e) isolated carvings and sculpture of animals, birds and human beings, some possibly anthropomorphic¹⁹: f) unidentified fragments.

In this paper, however, we can consider only some varieties mentioned in these categories: for example, none of those included under (e) have yet made their appearance in the eastern Highlands. In fact the specimens illustrated here are far less elaborate and decorative than those found in the Chimbu-Mt. Hagen districts of the Wahgi Valley²⁰. Although such "stones" offer some interesting problems to the archaeologist and pre-historian, we are not concerned here with these: much of this must necessarily rest on supposition and speculation until intensive archaeological work has been

specimens in the possession of the Rev. BERGMANN of Ega (Chimbu) and the Rev. H. STRAUSS (Ogelbeng: Mt. Hagen), both Lutheran missionaries. Outstanding is a fluted edged bowl held by the latter, and an anthropomorphic design of an entwined snake, raised on the under surface of the bowl of a mortar owned by the former.

¹⁶ Vide C. SCHUSTER, *Prehistoric Stone Objects from New Guinea and the Solomons*. Mankind, Vol. 3, No. 9, 1946, p. 250, fig. 1, plate Y; F. R. BARTON, *Note on Stone Pestles from British New Guinea*. Man, Vol. 8, 1908, plate A; *Handbook to Ethnographical Collections*, British Museum, 1925, p. 124.

¹⁷ Vide G. HÖLTKE, *ibid.*; NILLES, *ibid.*; VICEDOM and TISCHNER, *op. cit.*, p. 129.

¹⁸ Vide HÖLTKE, *ibid.*; VICEDOM and TISCHNER, *op. cit.*, pp. 129-130; MURPHY, *ibid.*, p. 37.

¹⁹ Vide H. MURRAY, *Papua of To-day*, London 1925, pp. 28, 29; C. G. SELIGMANN and T. A. JOYCE, *On Prehistoric Objects in British New Guinea*. Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907, p. 325; C. G. SELIGMANN, *Melanesians of British New Guinea*, p. 466; *Papua Annual Report*, 1906-7, p. 56; ENGLAND, *ibid.*, p. 235, plate W; SCHUSTER, *ibid.*, p. 249, plate X; G. HÖLTKE, *Die Steinvögel in Melanesien*. Südsee-studien. Gedenkschrift zur Erinnerung an Felix Speiser. Hrsg. vom Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde Basel. Basel 1951; KASPRUSCH, *ibid.*; BRAMELL, *ibid.*; V. H. SHERWIN, *Man*, Vol. 38, 1938, No. 69, figs. 1-8; J. NILLES, *Anthropos*, Vol. 48, 1953, pp. 991-992; some fragments of birds' heads in stone, beautifully sculptured, are in the possession of the Rev. BERGMANN of Ega. A mortar sculptured to the shape of a human head was, we are told, found by a Mr. MCGREGOR of Baiyer River, but is now out of his possession. The Rev. BERGMANN possessed a small fragment of stone showing an anthropomorphic figure roughly similar to that illustrated by ENGLAND, *ibid.* — Within this category one should probably consider clay models noted by NILLES (*Oceania*, Vol. 14, 1943/44, No. 2, p. 115), and the roughly modelled bird used in sorcery, in clay or stone, owned by the Rev. STRAUSS of Ogelbeng. H. MURRAY, *op. cit.*, p. 29 noted that human figures or heads in clay have been found on the Sepik River.

²⁰ MURPHY, *ibid.*, p. 37. At Kambiliga on the south bank of the Middle Wahgi, on the way to Mt. Hagen, a mortar fragment was found. It had a handle attached and was evidently an oval-shaped vessel. The rim was carved like a thick rope. On the upper reaches of the Wahgi River was found a large white pillar of limestone standing upright (p. 38). — On the edge of the Kuku Kuku country, too (MURPHY, *ibid.*, pp. 38-39), fragments of mortars and pestles and the heads of a cockatoo and a cassowary have been found (now in the Australian Museum, Sydney). At the head of the Bitoi River circular bowls were found (*ibid.*, p. 39), also on the Bulolo River and by the miners on the Watut River.

carried out in various parts of New Guinea²¹, and in addition until there is more available information on these "stones".

In the first place, we know little or nothing about the origin of such "stones"²², except that they are presumably pre-historic: by "pre-historic" we mean that they are not used by present-day natives for utilitarian purposes²³. In the Central Highlands, for example, the pestles are not used as pestles, nor the mortars as mortars, for the people do not use grain²⁴. But although we cannot ascribe such uses to them, the natives almost everywhere in the Highlands attribute to them some sort of functional significance²⁵.

²¹ The majority of these "stones" have been found on the ground surface or purchased from natives: only a few have been discovered in gold digging, clearing land etc. (vide H. MURRAY, *op. cit.*, p. 28; ENGLAND, *ibid.*, p. 233): in nearly all cases the stones were found lying in the bush away from the villages. MURPHY (*ibid.*, p. 37) mentions, "they have been dug up in creek beds or in gardens, and in many cases have been, for generations, in the possession of various native communities who use them in feasts and rituals". SCHUSTER (*ibid.*, p. 248) states that they are found on old village sites or in the forest; KASPRUSCH (*ibid.*) writes that a mortar was found half buried in the ground, while others were found on top of a hill at a recently deserted village (vide ADAM, 1946, *ibid.*, pp. 252, 253, 254); NILLES (*Oceania*, Vol. 15, 1944/45, No. 1, p. 15) states he found some star-clubs and parts of mortars in native houses in the Wahgi and lower Chimbu, and fragments were also found in the earth in 1936, when ground was cleared at Mingende R. C. Mission Station. — Vide R. W. WILLIAMSON, *The Mafulu, Mountain People of British New Guinea*, London 1912, p. 75; and F. E. WILLIAMS, *Natives of Lake Kutubu, Papua. Oceania Monograph*, No. 6, pp. 30-31. — One specimen illustrated here (Plate 1, figure *a*) was dug up from volcanic soil in the vicinity of Ogelbeng (Mt. Hagen); another bowl or mortar (Plate 2, figure *a*) was found at Moife, south of Kainantu (eastern Highlands) when excavating a hillside to make a road — it was approximately six feet under the ground. — Vide P. WIRZ, *Einiges über Steinverehrung und den Steinkult in Neu-Guinea. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, Vol. 57, 1946; C. C. F. M. LE ROUX, *De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hun woongebied*. Leiden, Vol. 2, 1948-51, p. 618.

²² There has, however, been some speculation, e. g., H. MURRAY, *op. cit.*, pp. 29-31.

²³ Although stone club heads are not used in the Central Highlands, they are in common use in the Menyamya district (adjacent to the Kainantu sub-district, on the south-east) by Kuku Kuku natives, who also make several varieties. (Vide MURPHY, *ibid.*, p. 39; G. LINSLEY, *Patrol Report, Kainantu, 1951-52.*) WARD H. GOODENOUGH, *Ethnological Reconnaissance in New Guinea. Bulletin University Museum, Philadelphia*, Vol. 17, 1952, No. 1, p. 34, mentions that the Opiya of the Kuku Mountains use the stone-headed club: these stone heads take a variety of shapes; discoidal and pineapple-shaped heads are common. — "The peoples of Biaru, the head of the Bubu River, the Ono head-waters, and the Waria head-waters also manufacture stone club heads, and a stone pounder" (MURPHY, *ibid.*, p. 39). The pounders are marked on one side with a conventional crisscross pattern, and are used for beating bark in the manufacture of «tapa cloth». These were found and used in the districts south of Kainantu in the eastern Central Highlands for beating tapa cloth: they are said to be "penes of the sun", but are rarely made now: most are probably ancient stones: see Plate 2, figures *e* and *f*. — On the upper Waria (MURPHY, *ibid.*, p. 40) gongs of stone are used in ceremonial feasts.

²⁴ Mortars may be used occasionally to grind other materials (e. g., W. W. THORPE, *Records of the Australian Museum*, Vol. 17, 1930, pp. 348-55, plates LV-LVIII; F. E. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 30, fig. 5).

²⁵ Professor F. KEESING mentions (*Research Opportunities in New Guinea*.

It is then their present-day use and significance which concerns us here, not their origin, technical and stylistic affinities, or antiquity. Unlike Dr. ADAM, who considers that "the present natives having nothing to do with the extinct culture to which those ancient pieces belong, and their superstitions with regard to them... certainly do not deserve to be considered when the higher interest of scientific research is at stake"²⁶, we believe it to be entirely relevant, for native belief and speculation concerning such objects may offer us some clue to their original usages²⁷. They are, as we have indicated, used in a variety of ways, although viewed almost everywhere as relics of an ancient past. The uses to which they are put, and the way in which the natives themselves account for their origin, are discussed here in relation to one particular region, the eastern Highlands. Measurements and relevant particulars are noted briefly in an appendix (N° 13).

2. Uses and Significance in Other Regions

NEUHAUSS²⁸ mentioned that a mortar and pestle were referred to as being a vulva and penis of the spirits; SCHUSTER, quoting LEWIS, who found similar stone objects near Sattelberg on the Huon Gulf, gives native terms for them, and observes that although the present inhabitants know nothing of their origin or use, they regard them as the work of spirits, or as belonging to them, and having individual names²⁹. KASPRUSCH mentions that an anthropomorphic design on a large stone bowl from the middle Ramu River was said to be a *marsalai* spirit³⁰. ENGLAND notes, in reference to a stone carving found on the middle Ramu River, that the native explanation is that such stones were brought there by the legendary *Marsarai* (i. e., *marsalai*) spirits of the valley. They were regarded with "some veneration", and "it was not considered propitious to bring them into the village or house-tambaran — the usual repository for articles of superstitious regard"³¹. WILLIAMS mentions four stone mortars found in the neighbourhood of Kutubu: three of the four were used for specific purposes, for example, for pounding medicines used in the *Usi* ritual. It is clear, however, that they were not made for this purpose, but merely adapted to it³². LE ROUX mentions that stone mortars found north-west of the Wissel Lakes in mountainous country (Dutch New

Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 8, 1952, No. 2, p. 121) that "Among special problems which must await more detailed knowledge before they can be more than subjects for speculation are: the significance of a widespread distribution of supernaturally-regarded stone mortars and pestles in the eastern half of New Guinea, seemingly 'functionless' in these non-grain economies..."

²⁶ L. ADAM, *ibid.*, 1946, p. 257.

²⁷ Vide A. AUFINGER, Eine erklärende Mythe zu den "prähistorischen" Keramikfunden im Madang-Gebiet Neuguineas. *Anthropos*, Vol. 34, 1939.

²⁸ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, Berlin 1911, 1, fig. 51.

²⁹ SCHUSTER, *ibid.*, p. 248.

³⁰ KASPRUSCH, *ibid.*; HÖLTKE, *ibid.*; VICEDOM and TISCHNER, *op. cit.*

³¹ ENGLAND, *ibid.*, p. 233.

³² WILLIAMS, *op. cit.*, p. 30.

Guinea) were of fertility and magical significance³³. WILLIAMSON notes that the Mafulu had names for such stone mortars, and although they had "no knowledge of their origin or past use, the only explanation of the latter which was suggested being that they were used as looking-glasses by looking into the scummy surface of the water inside them"³⁴. NILLES notes that stone club heads and other objects may occasionally be used for magic³⁵, a suggestion noted by VICEDOM and TISCHNER³⁶. In the Ega³⁷, Kundiawa, Mingende³⁸, Kerowagi³⁹ (Chimbu district), Nondugl (Wahgi Valley), Ogelbeng⁴⁰ and Mt. Hagen⁴¹ as well as in the Wabag⁴² regions, such stones have magical and religious significance, are associated with certain rituals (unrecorded) and possess a mythological background. Several specimens are here illustrated, for comparative purposes, from regions other than the eastern Highlands. The bowl in Plate 1, figure *a*, is from Ogelbeng⁴³, and around the body of the bowl is shallow embossing; Plate 1, figure *g*, illustrates a fragment of a large mortar, with an embossed frieze, from Kerowagi⁴⁴; Plate 5, figures *a*, *f*, *g* and *h*, show several perforated discs of varying shapes from Kerowagi⁴⁵; Plate 4, figure *e*, a "pointer" star club head from Chimbu⁴⁶.

What was possibly the first specimen reported from the eastern Highlands, a large perforated disc (similar in type to a perforated flat club head), was obtained in the southern districts below Kainantu by a patrol officer⁴⁷ at Ofafina, in the Fore country, within easy walking distance of

³³ LE ROUX, *op. cit.*, p. 618.

³⁴ WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 76. Compare this suggestion with the one given for the mortar discussed below and illustrated in Plate 1, figure *d*. — Dr. WARD H. GOODENOUGH (*ibid.*, pp. 10-11) mentions that a "number of stone mortars and pestles have been found by natives" (illustrated by him) on the Willaumez Peninsula (New Britain). "They disclaim any knowledge as to what they are and maintain that their ancestors neither made nor used them. Similar bowl-like mortars of stone are said by natives in the Witu Islands (adjacent to New Britain) to have been the mirrors of their ancestors, because they reveal one's reflection when they are filled with water. The Witu Islands contain large human heads cut in stone, which the natives also attribute to their ancestors."

³⁵ NILLES, *ibid.*, p. 15.

³⁶ VICEDOM and TISCHNER, *op. cit.*

³⁷ Rev. BERGMANN, personal discussion.

³⁸ Father J. NILLES S. V. D., personal discussion.

³⁹ Rev. HANNEMAN, personal discussion.

⁴⁰ VICEDOM and TISCHNER, *op. cit.*, pp. 126-131; Rev. STRAUSS, personal discussion.

⁴¹ Father Ross S. V. D., personal discussion: MURPHY (*ibid.*) state that "the Mt. Hagen people have some fine specimens of stone vessels, which they use in one of their principal feasts known as *kuru kundonim*", *kuru* signifying "spirit stone". MURPHY mentions briefly a feast held in connection with these vessels.

⁴² Rev. BRUCE, personal discussion; also Father FISCHER S. V. D., Wabaga.

⁴³ Given to the writer by the Rev. STRAUSS, Ogelbeng Lutheran Mission.

⁴⁴ Given to the writer by the Medical Officer, Kerowagi Post.

⁴⁵ Given to the writer by the Medical Officer, Kerowagi Post.

⁴⁶ Given to the writer by Mr. J. TOMMERUP, Medical Officer in Charge, Wabaga.

⁴⁷ No. K5, 1947/48, Report of a Patrol by R. I. SKINNER, A. D. O. to S. W. Kamano Area, Fore Group; upper Lamari River and Taiora Group (Kainantu Patrol Post):

the Kogu district where the present writer and his wife carried out their first period of anthropological field-work. Cylindrical or conically shaped stones were placed along the roadways in Agarabe country ⁴⁸. A rough stone (unworked), said to fall within this "prehistoric" category, was found by the Rev. FRERICHS at Raipinka Lutheran Mission, near Kainantu, and was used for garden magic. Near Tatagufa (Jate linguistic group), south-east of Mt. Michael in the Bena sub-district, a large stone figure of a female was said to be in the bush ⁴⁹. One mortar, illustrated here (Plate 1, figure *h* ⁵⁰), was found near Raipinka, but no particulars were given. A large stone mortar (of approximatively two feet in diameter), seen at Sonofi, south of Raipinka, was said to have been left by the spirits.

There is thus sufficient evidence to suggest that functionally these stones are significant. With this background to our problem, then, we may proceed to discuss those specimens obtained personally by the writer.

3. Mortars and Bowls

Under this classification are found a variety of shapes that may be called mortars, basins, bowls, vessels and so on. The stone bowl illustrated here (Plate 1, figure *c*) came from the district of Fugufnaga (Frufinaka), close to Hafaru (near Numbaru or Numparu), in the Jate-speaking region of the south-eastern Highlands. It belonged formerly to a man named O:weizeifa, the father's father of O:wi:seipana (from Hafaru) who (Feb. 4th. 1952, at Kogu) sold the stone to the present writer. No detailed story was associated with it, but it is said that during O:weizeifa's life-time this bowl was a man (a spirit). This spirit-bowl spoke to O:weizeifa, telling him that he would "turn into" the stone bowl (vide Appendix 1), and when he was thus

At Awfafina (O:fafina) a stone disc was seen. It was stated to have been found by women searching for food on the slopes of a wooded mountain between Awfafina and Awsena (Osena). It was claimed that no others had been found and that they did not know for what it had been used. When sighted it was hung on the branch of a tree in an Awfafina hamlet and was given to me immediately I showed interest in it. It was made of soft sand coloured stone but, externally, it is dark green, almost black with age. Roughly circular, it measures 7.75 inches in diameter. At the centre it is 1.25 inches thick and tapers off to blunt edges, now badly chipped. A hole 1.5 inches in diameter has been drilled through the centre. One side is smooth, apparently as a result of former polishing. The other side is rough and unpolished. It weighs 2 lbs. 3 ozs. and attached to a suitable handle would be a formidable weapon."

⁴⁸ No. K5, 1947/48, *ibid.* : "In several areas stones, apparently of phallic significance were seen. Most of these take the orthodox form of elongated pieces of rock or stone planted upright in the ground on roadsides — similar to those in the Taiora area and until recently in Aiyura village having been removed, allegedly, as a result of Mission influence. These stones vary from 18 inches to 2 feet 6 inches in height and 6 to 8 inches in diameter." Other stones were observed by the patrol officer and some relevant mythology detailed, but these are natural stones, unworked.

⁴⁹ As this was not seen by the writer, it has not been discussed here, although it had mythological significance.

⁵⁰ From Mr. R. TEWS, Lutheran Mission, Raipinka.

metamorphosed, Ȯ:weizeifa was to bury him in his garden in order to make the crops grow. When the spirit had changed into this bowl, Ȯ:weizeifa placed it in his garden plot as he planted his yams (that is, he would perform the magic; his wife or wives would plant the crop). The presence of this magic bowl produced a very large crop of yams (the text suggests that the yams themselves were phenomenally large). Thus he always had plenty to eat. When he died the bowl passed to his son (unnamed), and he too, with its aid, was able to obtain large crops of sugar cane, bananas and yams, as well as pigs. This bowl would hold converse with him. When he died the bowl passed to Ȯ:wi:seipana, who used it in a similar way until it was sold. The latter part of the text (Appendix 1) stresses its function: it is used primarily to increase yam crops — and so great were the quantities thus produced that the yams were piled high in heaps and men and women called for the feast. The bowl is called *a:viagenupai*, "yam head".

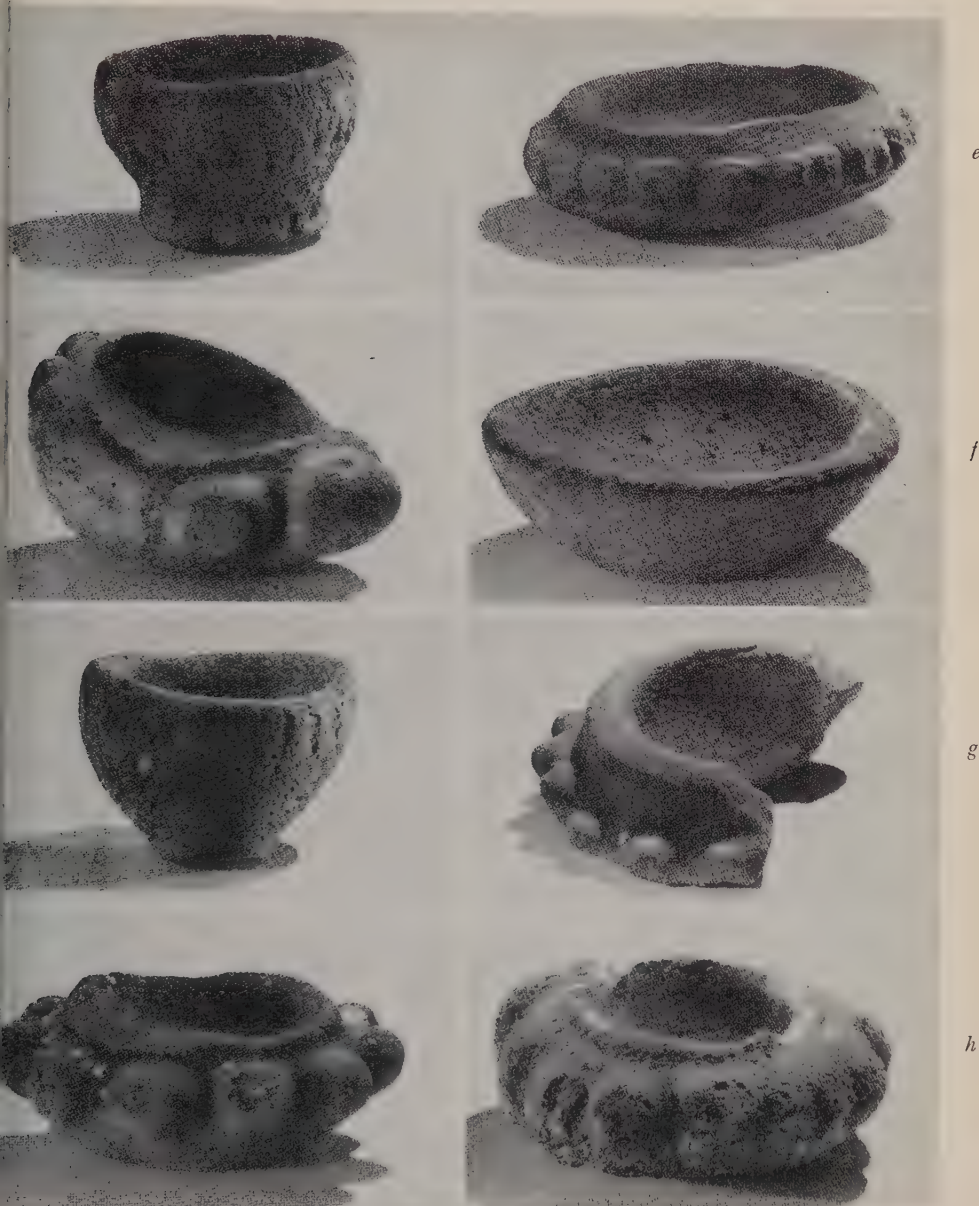
The second bowl, of unusual shape, illustrated in Plate 1, figure *b*, was purchased (Jan. 24th. 1952, at Kōgu) from I:rantimu, of Numbaru in the Jate linguistic territory. The following story is told of its origin (Appendix 2). An old man of the Fō:re linguistic region, his district being unspecified, prepared for a trading expedition. He cut a length of bamboo and filled it with water ⁵¹, provided himself with yams, and picking up his bow and arrows, started on his journey. Another old man from the district of Hijəgə:fu, in Jate territory, with whom the Fō:re man had made arrangements to meet and trade, also set out, first collecting stone axe blades and shells.

The Fō:re man reached a place called Ti:mə:gə:nitumpmə:gi:pi near Numbaru, where later wild bamboo was to grow: there he waited for his trading partner. Unfortunately, the Hijəgə:fu man lost one of his axe blades, and in searching for it delayed meeting the other. The latter waited and waited, but the Hijəgə:fu man did not turn up: so taking a bamboo arrow he shot it into a nearby pond, and from it grew clumps of bamboo. Then he returned home leaving his bow behind. In the meantime the Hijəgə:fu man was still searching for his axe, but being unable to find it he also returned home, without keeping his appointment. It is said that the bow left by the Fō:re man and the stone axe blade lost by the Hijəgə:fu man then combined and were metamorphosed into the stone bowl, remaining at Ti:mə:gə:nitumpmə:gi:pi; this accounts for its unusual shape.

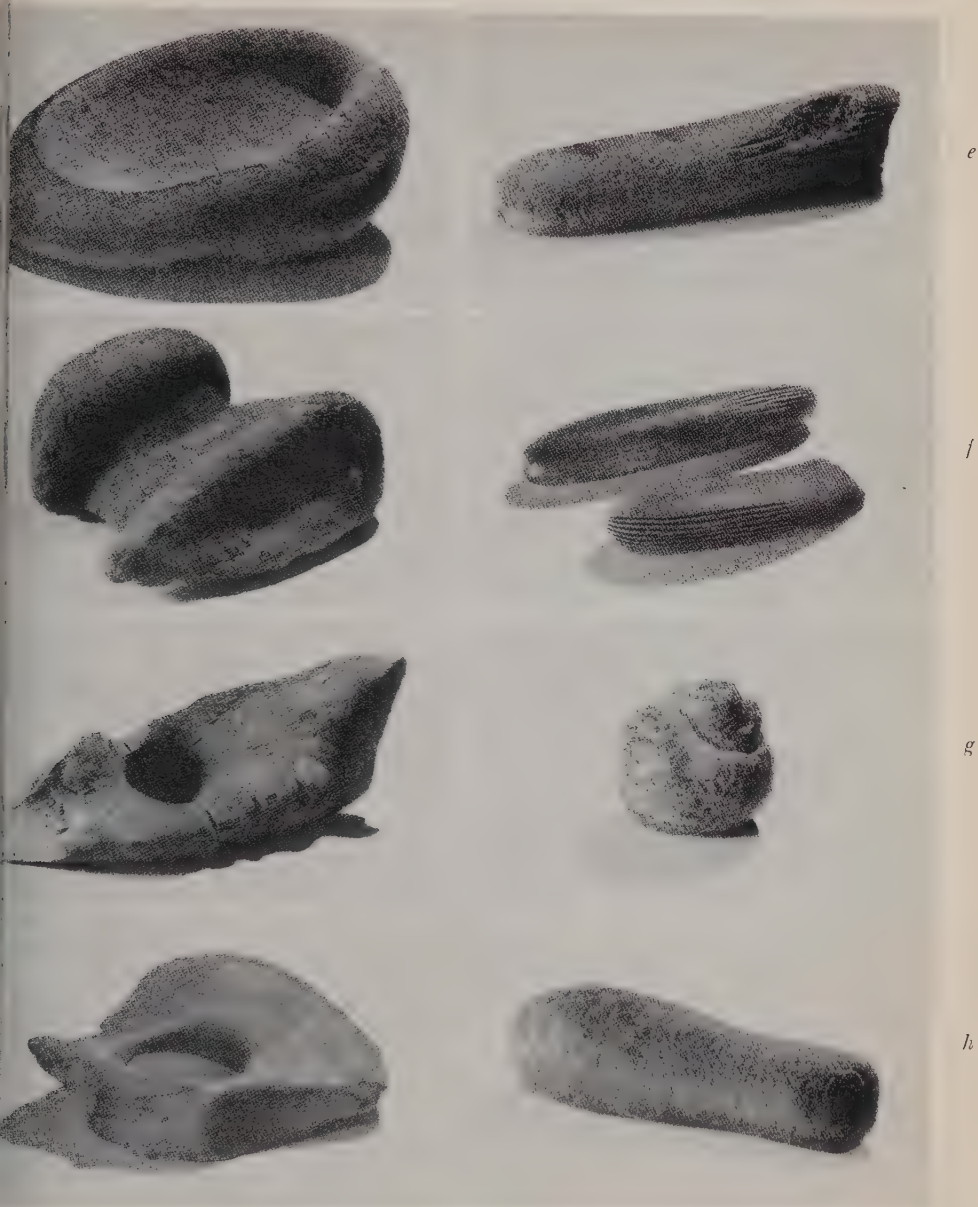
After an undefined interval it was discovered by the father's father of I:rantimu, named Aru'aru'pa. He brought it back to Numbaru and placed it in his garden where he had planted yams: as a result of this a very large crop was produced. When he died the stone passed into the possession of his son, Fumitōija, who was also able to produce large crops with its aid. When he died it passed to I:rantimu who used it for a similar purpose, as well as for the increase of pigs. Later he sold it to the writer.

⁵¹ This is the usual way in which water is carried: a length of bamboo is cut and filled with water, one end being plugged with grass.

RONALD M. BERNDT, Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects
in the Eastern Central Highlands of New Guinea



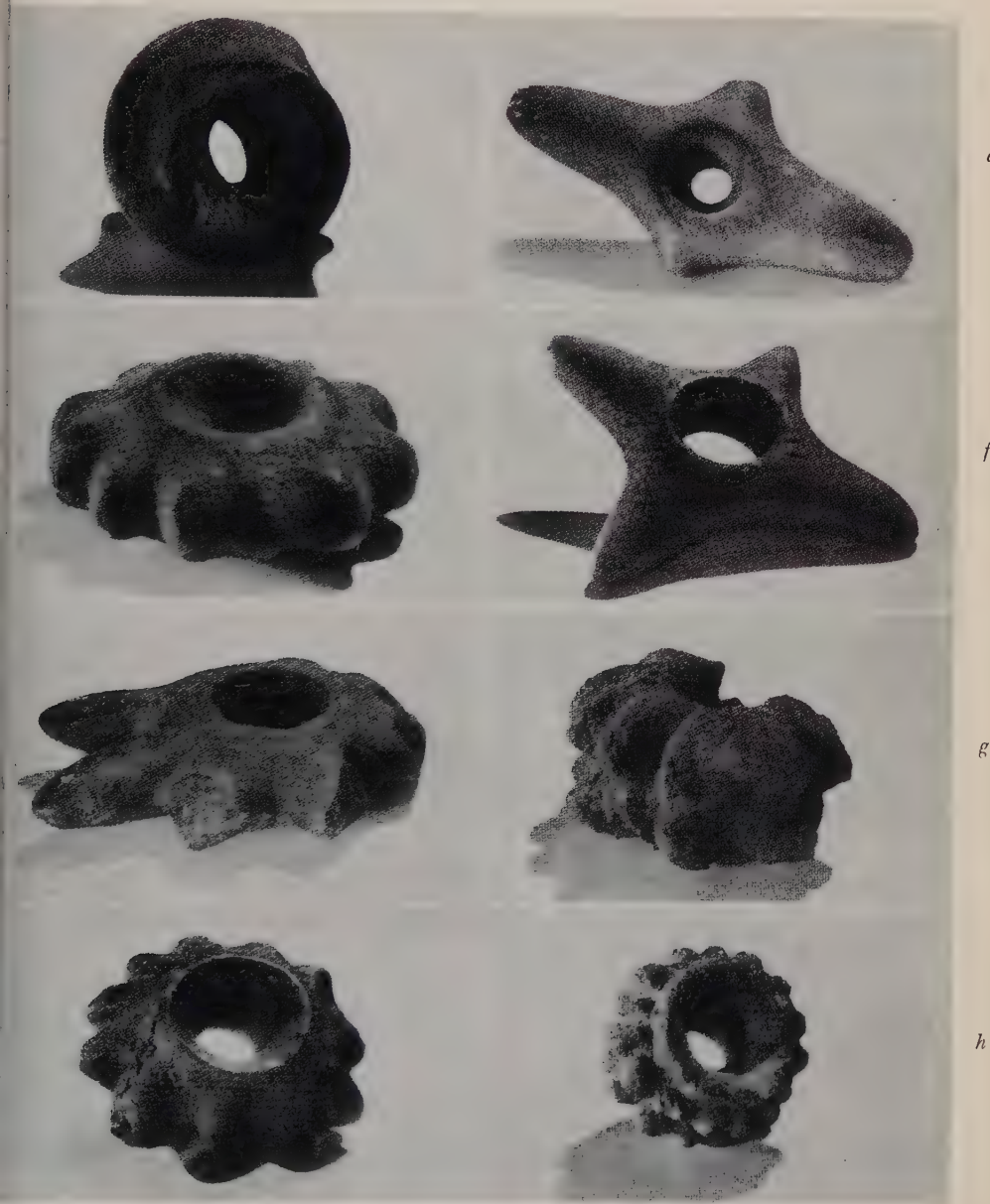
DONALD M. BERNDT, Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects
in the Eastern Central Highlands' of New Guinea



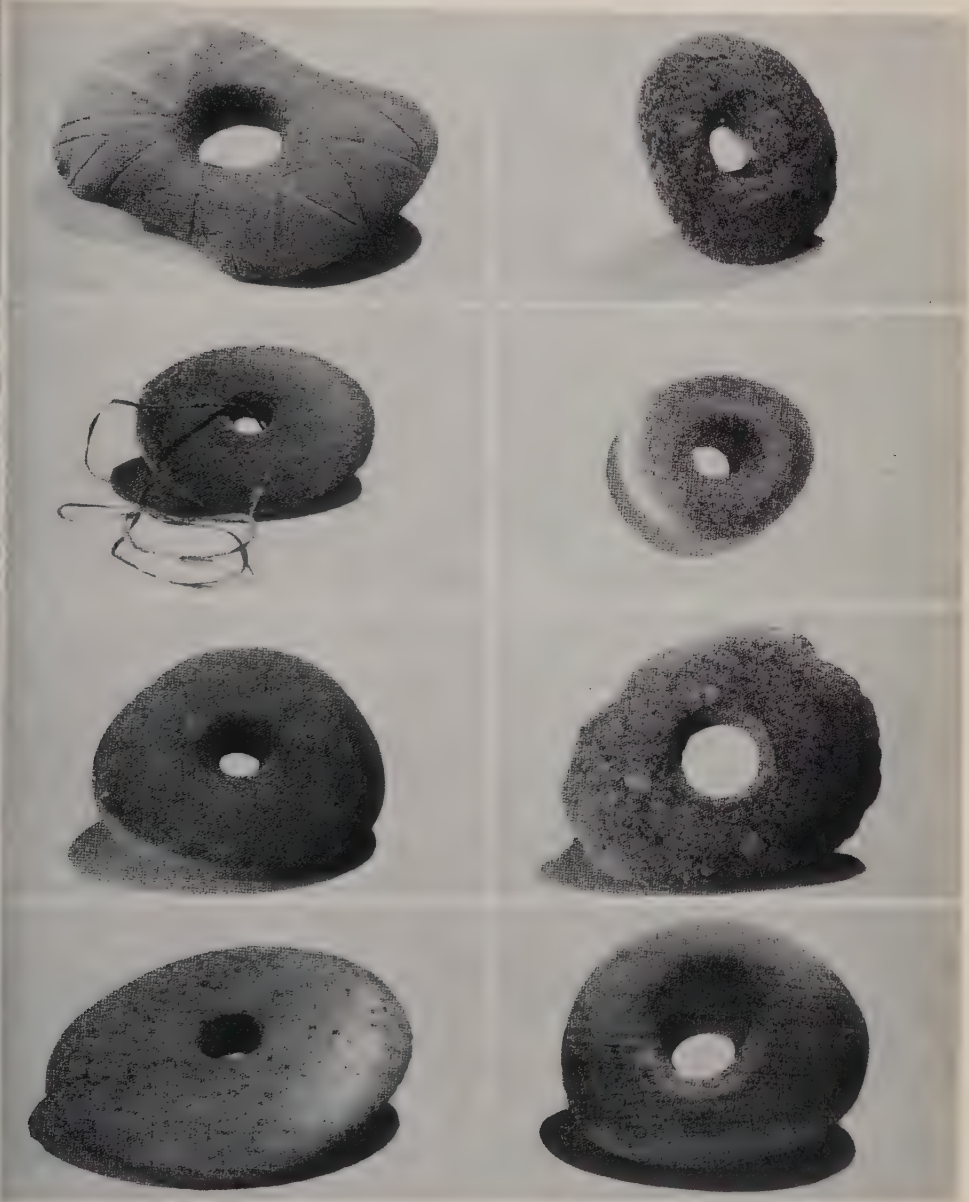
RONALD M. BERNDT, Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects
in the Eastern Central Highlands of New Guinea



RONALD M. BERNDT, Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects
in the Eastern Central Highlands of New Guinea



RONALD M. BERNDT, Contemporary Significance of Pre-Historic Stone Objects
in the Eastern Central Highlands of New Guinea



e

f

g

h

The third bowl or mortar⁵², having an edging of bosses or knobs, illustrated in Plate 1, figure *d*, was brought to the writer (Jan. 15th. 1952) at Mairapa in the Kōgu district by a native evangelist (*babatara*) named Mu:gi, a Kamano (Kafe) man from Grufe, a southern Kamano district, and the following story is told of its origin. Long ago, during the "sun time" (May to October: winter, the dry season) all the people of Grufe went into the bush to collect marsupials and small animals. In the camp was a pregnant woman (vide Appendix 3) who was instructed by her husband in the art of catching rats, by digging out their burrows: he told her to dig out the burrow which had no tracks leading to it, in preference to one where the tracks were newly made. Eventually she came to such a burrow and began to dig it out. Presently she uncovered a boss of the stone bowl, and looking at it thought it might be the leg of a pig. Uncovering it more, so that several other bosses were revealed, she thought they were legs of a dog. Uncovering more, she thought that it might be the remains of food left by pigs. Finally, she dug out the bowl and placed it on a pandanus mat. Returning to her digging she tried to find a rat, but on turning around saw a man sitting on her mat — the stone bowl had changed into a spirit. She was afraid, and looked at him in astonishment. The "stone bowl" man spoke to her: "What has happened to me?" he asked. "Do not leave me here, but carry me back to your house." So the woman hoisted him upon her shoulders and carried him pick-a-back, his legs dangling down over her breasts. Returning to the village (Osimpiŋka, in the Grufe district,) she placed him in her house: there he stopped for some time, the people being afraid of him, but afterwards he was re-metamorphosed into the bowl.

For some considerable time the woman's house in which the bowl was lodged, cared for by herself and her husband, was regarded as "sacred". Eventually it passed to their descendants, whom the seller of the bowl called *neginago:mo:'ei*. (*Neginago:mo:'ei* are those ancestors of the third ascending generation as well as all those generally classified as ancestors in the direct patri-lineage: vide R. BERNDT, Kamano, Jate, Usurufa and Fōre Kinship.) It was never moved by these *neginago:mo:'ei*, but they looked after it⁵³. The village itself altered, new houses and fortifications were built, but the original house in which the bowl-man lived at Osimpiŋka remained, being from time to time reconditioned. When gardens were planted, this stone was invoked: "we talked to this stone; we called its legs (bosses); then we went and planted vegetables, and always large crops were the result. The stone looked after our gardens. It looked after our pigs and made them increase." When the generations of *neginago:mo:'ei* died, it was passed on to those of the grandparents' generation, then to those of the fathers' generation and finally came into the hands of Mu:gi. Still it remained in the original woman's house, still it was invoked, until it was sold to the

⁵² This particular bowl was used in a cargo cult movement at Grufe: vide R. BERNDT, *Oceania*, Vol. 23, 1952/53, No. 1, p. 59.

⁵³ One version says that at times the bowl was buried in a garden to increase crops, but normally it was merely invoked.

present writer by Mu:gi. He was a lineal descendant of the pregnant woman who had initially found the bowl, but now an unbeliever in its magical efficacy, for he was an evangelist⁵⁴. It was stated that the "old people" (the *neginago:mo:'ei*) poured water into this bowl and used it as a looking-glass in order to decorate themselves for certain ceremonies⁵⁵.

The bowl illustrated in Plate 1, figure *e*, has a frieze of bosses, each boss being indented, and was obtained (Feb. 13th. 1953, at Busarasa) from A'si:wa of O:ra. It was dug up at I:najaguti, an *a'numpa* lineage ground at O:ra, by the local *tultul* (official), Na:mi, who called it *kabo:* or "drum" and used it for cooking food, or as a container for pig's grease. It too was possessed of magical powers. If it were buried in the ground and a pig killed over it, the ground being sprinkled with blood, this would ensure large litters of pigs.

The bowl illustrated in Plate 1, figure *f*, is plain, although it is possible that a decorated fringe existed at one time. It was purchased (Dec. 22nd. 1952, at Kogu) from A:mi'jei, of Anumaga district, close to Jababi (Kamano), and was found nearby at Amu'rugaki by A:mi'jei's father's father, named Ju:ni:pa, who later gave it to his son Veveto:. Ju:ni:pa saw in a dream one night a small waterfall formed of rows of stone axe blades, and in the water was a bowl (known as the *buru* water stone). Next morning he went to the place he had identified in the dream, and found the bowl. He returned to his village with it, and while he slept the stone bowl came to him in the shape of a man, and spoke: "I am a man who looks after pigs. I am a man who plants yams and taro; I am a man who kills others." Ju:ni:pa replied, "I am like that too. I do as you do. I kill men." Then he awoke and, taking up the stone, buried it in his garden: the result was a large crop. After this was harvested he returned the stone to his house. Later, he anointed it with grease and ashes and rubbed it over the bristles of a small pig he possessed; the pig then grew to be very large. When Ju:ni:pa died his son looked after the stone and did the same with it, with similar results. Veveto: placed it in the middle of his garden and planted crotons around it: and he had prolific crops. He collected special leaves and rubbed them on the stone, so that some of its power would be transmitted to them; then he chewed them and expectorated the substance over pigs, to make them grow large. He always kept this bowl in a net bag: when he and his wives planted their crops they would rub leaves on it, chew them and expectorate them over the yams, sweet potatoes and so on. He then gave it to his son, who kept it in a net bag while it was not in use.

The shallow bowl illustrated in Plate 2, figure *a*, was found approximatively six feet in the earth during the construction of a roadway between Mõiife and Irafo districts (Usurufa). No story was associated with it, and soon after its discovery it was purchased (Dec. 22nd. 1952, at Kogu) from Kebo: of Mõiife.

⁵⁴ A certain amount of anger was expressed by the Grufe people generally when it was sold by Mu:gi. The writer offered to return it, but after much discussion it was finally decided that if an assurance were given that it would be kept safely within a special repository (i. e., a museum) the writer should retain it.

⁵⁵ Vide WILLIAMSON, op. cit., p. 76; GOODENOUGH, *ibid.*, p. 11.

Near Tirokai (Tirokavi), not far from Grufe in Kamano territory, upon a mountain called Mə:gə:naga, is a tree stump with an upturned stone bowl upon its apex. This rests on a pad of mə:fa leaves and fine grass, between the top of the stump and the bowl. It is used in the following way to perform magic on an enemy (Appendix 4). The hereditary owner of this stone (unnamed), resident in the district of Tirokai, but originally of Mə:gə:naga which was occupied by his patrilineage in a stockaded village, would collect yugu:jugu:fa fine grass and mə:fa leaves, and after scorching them in fire would place them under the upturned bowl resting on the tree stump. This would magically cause all the houses of his enemies to burn, the smoke from the kunai grass roofs entering the victims' eyes, nostrils and mouths and suffocating them. This stone did not come into the possession of the writer, because it was said to be too dangerous, although at one time it was promised.

4. Large Perforated Stones

Under this heading are perforated stones that do not seem to have been club heads. The one illustrated in Plate 2, figure *d*, came from the district of Kəgu, in the Usurufa linguistic territory (Jan. 9th. 1952), and was used in the following way. It was taken out during a hunting trip by two brothers who were its hereditary owners. The text (Appendix 5) relates how these two men, with the pregnant wife of one, set out carrying the stone and the usual hunting weapons (bow and arrows). The stone was placed at an aperture of a hollow tree, and the pair waited while marsupial after marsupial (of various species) passed through the perforated stone; as one by one they passed through they were killed, until a large heap accumulated. The stone itself is said magically to have induced the marsupial to come out. When they had sufficient, they filled three bags, and returned to their village. On the following morning they went to the gardens and collected vegetables, sugar cane and bananas, and next day a large oven was prepared in which all, including the marsupials, were steamed. The vegetables and other food were placed on wooden dishes, the marsupials cut up and seasoned with wild ginger. Then the woman (the brothers are not mentioned) distributed the food, first to her own family (her sisters, brothers, her father and her mother), then to others of her husband's village (patri-lineage). The text ends with the statement that all this came about because of the stone.

The origin of the stone was not precisely stated, but it was said to be itself a hollow tree with an aperture, in which great numbers of marsupials resided, and was found originally in the bush near Mairapa, in the Kəgu district. Contradictory remarks, however, were made as to its real use. Some Usurufa and Jate men mentioned that it had been used to sharpen stone adzes, others that it was used to make rain and others again said it was placed in gardens in order to destroy crops.

The other perforated stone of this group, illustrated in Plate 2, figure *c*, was obtained (Jan. 21st. 1952) from Numə:gu' of Kəgu and Ōmpo:sidna

from Numbaru, who acknowledged joint-ownership although they were genealogically unrelated to each other.

This stone is associated with Keizō:zō:, and old *marsalai* spirit man. At first he stopped at I:zījafana, in the district of Numbaru: the stone, the *i:zījafana*, with its aperture was his doorway and home, and in this he sat (Appendix 6) with his old bow and arrows, watching for marsupials, rats and birds. These he was able to shoot easily, and after eating them placed their bones in an old net bag: eventually the bag became full. About this time he heard that the people at Kōgu were holding a feast, having killed pigs (i. e., the seasonal Pig Festival). In anticipation he collected certain green leaves (usually eaten with pig meat) and brought them to Kōgu, but the people gave him no meat. He looked at all of them eating, and in anger scattered his green leaves⁵⁶: as he did so, fur, pigs' bristles, cassowary feathers, *kunai* grass, wild sugar cane and wild pandanus began to grow from the bodies of all the people. Leaving them, he ran towards Ha:ga:minaga, close to Kimiagō:mu in Jate territory, where he turned into this stone now named Keizō:zō: after him.

The Keizō:zō: stone remained at Ha:ga:minaga for a considerable time, resting on the ground with wild bamboo, wild sugar cane, ferns and various grasses growing through its hole. Around it grew many *bara* trees. The stone served as a guardian for all pigs and gardens, and caused their propagation and increase. If the hunter desired to kill many marsupials, like the old *marsalai* before him, he would go to this stone and break off a blade of grass or a piece of bamboo.

5. Pestles

A perfect "mushroom" type⁵⁷ pestle, illustrated in Plate 3, figure *d*, was obtained (Feb. 25th. 1953) at Taramu, Jate territory, from an unidentified man: it had been used in garden magic.

The second pestle of this "mushroom" group, illustrated in Plate 3, figure *c*, was obtained (Feb. 4th. 1952, at Kōgu) from Mu'a of Mōiife.

No story is given concerning its origin, but only its use. Mu'a's father Amaiju obtained the stone from Tatagufa, in Jate territory. The stone charm is called *ati:jafani* ("bow stone"), and when Amaiju went out fighting he suspended it from the cassowary plume which decorated the apex of his shield. With its aid his bow achieved sureness of aim, and he (with his fellow Mōiife warriors) was able to lay waste the villages of Anō:nana (Usurufa linguistic unit), Kōgu (Usurufa), and Fō:mu (Kamano), driving away the

⁵⁶ The leaves had been put by this *marsalai* in his old bag containing the bones of the many different animals and birds he had eaten: when he scattered his leaves among the people he also scattered the bones, and as a bone touched a man or woman so from his or her body would immediately grow the fur, bristles or feathers originally possessed by the animal or bird to which the bone belonged: in addition, he had in his net bag various grasses which were also thrown out.

⁵⁷ Vide for comparison W. H. GOODENOUGH (ibid., p. 11, fig. 2), who illustrates two pestles (left of plate) which belong to our "mushroom" classification.

people and burning all their houses. Since the cessation of hostilities in this part of the country, the stone hung in his house until it was brought and sold to the writer (Appendix 7).

The "mushroom" type pestle illustrated in Plate 3, figure *e*, was obtained (Jan. 6th. 1953, at Kōgu) from Ou:sa of Anumaga (Kamano). It came originally from Tira'ei district (Kamano), where U:wania found it while digging a garden plot at Po:piŋka. U:wania rubbed with it the sweet potatoes which he gave his pigs, so that the pigs grew large. He sprinkled ashes over the bodies of his pigs and then rubbed these in with the stone: this ensured large litters. When a pig was to be killed for a feast, the stone was first put in a hole, then covered up. The pig was slaughtered immediately above it so that blood ran over the place where it was buried — this increased the number of pigs. Or it was placed on top of a pig which had been killed, 'so that there would always be plenty of pig meat'. U:wania also planted the stone in the centre of his garden plots, to ensure good crops; he put it at the base of his banana plants, and the bunches they grew were large. When U:wania died it passed to his son, Waiju:mi, and on his death to his wife, Anave:su, who handed it on to Ou:sa, her son by a different man.

The "mushroom" type pestle illustrated in Plate 3, figure *f*, was obtained (Feb. 10th. 1953, at Busarasa) from A'si:wa, who dug it up in a garden at Pi:nda:go:risa (O:ra). It was used to increase taro and yam crops, and at times during fights to ensure accurate aim in shooting, being tied to the end of a net bag full of arrows. Its hand-grip was broken off by A'si:wa's child, and lost.

The object illustrated in Plate 3, figure *b*, is a modified "sceptre"-like pestle top, its base (said to have resembled the "mushroom" type) having been broken off and lost. It was obtained (Feb. 13th. 1953, at Busarasa) from Tabi:jei (of Busarasa, Fo:re linguistic territory), who used it as a necklet charm to deflect arrows: when an arrow was shot at him, it would hit the stone and break. It was called *kambija:mpu*, which is an alien word belonging to the Ta'vo: people (south of Busarasa, towards the New Guinea-Papuan border), from whom Tabi:jei allegedly bought it.

The roughly worked supposed "pestle", illustrated in Plate 2, figure *h*, was obtained (Jan. 19th. 1952, at Kōgu) from Aijopina, a Mōiife man of the Usurufa linguistic group. The following story (of which several versions are extant) accounts for its origin (Appendix 8).

During the "sun time" all the people from the Mōiife district went out into the bush to hunt. One pregnant woman wandered off by herself. At Terinoteiga, close to Kōgu, a female *marsalai* had placed an egg, but being frightened at the approach of the pregnant woman she ran away. When the woman reached Terinoteiga she saw the egg lying on the ground. "What is this?" she asked herself. "It may be a cassowary egg." Picking it up, she placed it to her mouth⁵⁸ and swallowed it — it went down into her belly;

⁵⁸ In the text the word *anakaigēnu* "round it", is used — meaning she placed it in her mouth, her lips encircling it. She possibly had no intention of swallowing but it slipped accidentally down her throat.

she then returned to her village. A little later the female *marsalai* came looking for her egg, her child, who was named *Pakerio*; unable to find it, she began calling it by name. The egg answered from the belly of the pregnant woman, who asked herself in fear, "What is that?" She ran into her house. Again the *marsalai* called, and this time the egg replied, "I stop here in belly." The pregnant woman was by now terrified, and fastened her door securely. Again the *marsalai* called, and her egg-child guided her to the house — "I stop here in belly" it replied. Coming to the house (all the other people being absent hunting) the *marsalai* burst open the door and attacked the woman, eventually slitting open her belly and removing the egg. She took it to Zifo:naga (or Eifo:naga), near Mairapa in the Kogu district, where she placed it on the ground: it then turned into stone (the "pestle" which is called *Pakerio*).

Some considerable time afterwards Numa'u, a Mõife man, collected *mɔ:fa* leaves, *uguuguɔa* grass, and *kanokanomɔ:* fern, and wrapped the stone in these. On a fighting expedition he carried it into the Fɔ:re territory. When attacking the Ati:a people (south of Fɔ:re) he removed a little of the stone's wrapping and, rubbing it against the stone, placed it in a fire-brand which he used to burn many houses. Then he carried it against the ɔ:wa:bi (Jate) people, and using it in the same way burnt down many houses. Again, he fought against the Fɔ:mu (Kamano) people (half a day's walking distance from Mõife) and used some of its surrounding leaves in burning many houses. When Numa'u died it passed to his son Maru:ri (who used it for a similar purpose); when he died it went to his son, Tɔ:lb:wa, now an old man at Mõife. It was sold by Tɔ:lb:wa's son, Aijopina.

The cone "pestle", illustrated in Plate 3, figure *a*, was obtained (March 25th. 1952) from Kabi:uzi:nu at the Kamano village of Kekəro:nan̄ka (called No. 1 Sonofi), in the district of Sonofi. The stone is called *kampa:wa* and was originally from ɔ:jasaka, in the bush near Sonofi. It was obtained by the seller's father, Vəsazu, but no story was known to be associated with it. When yams or other crops were planted, this stone (said to be a penis) was placed in the garden and crotons planted around it; by doing this large crops were ensured.

6. Unidentified Stones

Of this type, the first is what appears to be a stone "pounder" or "anvil" (illustrated in Plate 2, figure *b* ⁵⁹). It was obtained (Jan. 23rd. 1952) at Kogu) from a Numbaru man named Ja:a'mu, whose father Gum'mar discovered it at ɔ:gulmalgati, near Numbaru. In the text, however (Appendix 9), it is said that Ja:a'mu's third ascending kinsfolk (*neginago:mɔ:'ei*

⁵⁹ Stones of this shape are more common in the Chimbu district: several were in the possession of the Rev. BERGMANN of Ega, who gave one to Professor A. P. ELKIN of the Department of Anthropology, University of Sydney. A large and ancient one much too heavy for one man to carry, was seen by the writer lying on the roadway near Kundiawa Patrol Post (Chimbu) where stones had been collected for repairing a bridge. These stones are probably not worked, but water- or weatherworn.

implying also a remote ancestor) possessed this stone, and that when he planted yams he placed it also in the garden: its presence ensured a prolific crop. It then passed to Gum'mari who did likewise, and when he died to his son Ja:a'mu who sold it. No story relating to its origin is available.

Two so-called "pounders", identical with that illustrated in Plate 2, figure *b*, were shown to the writer (Dec. 24th. 1952, at Kōgu). The first was brought by Kateijabu of Mairapa village, Kōgu, and had belonged to his mother's father, named Hi:eva, from the Jate district of Keijagana (Ke'jagana) Tō:ja:fərelga village, ɔ:mi:'sa:gu lineage. It was originally found at Keijaga, near Taramu (Jate), and was used in garden magic, being placed in a hole in the middle of a plot. During fighting, bark from the *ati:josa* ("bow wood") tree was expectorated on the top of it, then collected and eaten with food; men who did this would be strong to go out and kill their enemies.

The second stone, the *avi'jafa* (yam stone), was also shown by Kateijabu. Originally Gaufi, an old man at Keijagana, found this stone at Kōtuteiga (Keijagana) in a round pool. He used it to make his gardens grow. He would place it in the centre of a plot and pile food around it, expectorate *ati:josa* bark upon it, and then set to work planting the crop. When a pig was to be killed he would place it nearby, and when a pig was to be cooked in an oven it was used as one of the oven stones; hence there were always plenty of pigs. The stone passed on his death to his son, Avibanai' at Kōtuteiga (Jate), then to the latter's younger brother, U:eiva at Keijagana, then to U:eiva's younger brother, Wareibi, then to Avibanai's son, Jababari:a. Finally it passed to Jababari:a's "half" brother, Kateijabu.

An "iron" stone of heavy metal called ɔ:nu, is illustrated in Plate 2, figure *g*, and was dug up in a garden plot at I:so:gō:ri (O:ra) by A'si:wa of O:ra, from whom it was obtained (Feb. 10th. 1953, at Busarasa). It was used in garden magic, being buried in the centre of a plot. It does not appear to be archaeological in the sense of ever having been worked by the hand of man.

The small "screw" stone illustrated in Plate 3, figure *b*, is unworked, but has a binding of orchid cane at one end which appears to be blended with the stone itself. It was obtained (Feb. 13th. 1953, at Busarasa) from Tabi:jei of Busarasa (Fō:re), and was used by him as a necklet charm to deflect arrows (similarly to the pestle top, illustrated in the same figure). It was originally found by him at Eigu:jeiganti, Mō:ge district, adjacent to Busarasa.

7. Club Heads

In this region club heads are occasionally found; but they are not so plentiful as in the Central Highlands around Chimbu and Mt. Hagen, although the eastern area is closer to the "semi-nomadic" Kuku Kuku who, apparently, still manufacture a variety of stone club heads.

The plain stone club head, illustrated in Plate 4, figure *a*, was obtained (Jan. 19th. 1952, at Kōgu) from Gazi:o, a Jate man living at Mōife, and the following story is told of its original use (Appendix 10).

An old man, a *marsalai* spirit, lived in a large stone cave which he

had made himself. One day a small boy went out to shoot birds, and finding a tree with flowers upon which birds were feeding he shot his arrow, killing one. The arrow, with the bird, fell some little distance away at the feet of the old man, who picked it up, cooked it and ate it, and placed the arrow on the ground nearby. Eventually the boy reached the old man's place, looking for his arrow: "Have you, or have you not, seen my arrow?" he asked. The old man replied, "I have eaten the bird, but the arrow I have placed there", and he gave it back to the boy. To recompense the boy he collected food from his garden, and after cooking it, both ate. By this time night was approaching, and the old man took up the stone club head and pointed it towards the large stone which was his house. As he "marked" its entrance, the stone opened like a door revealing its inside. Both entered, the door closing behind them, and went to sleep. In what he gauged to be early morning the boy awakened, and becoming anxious called to the old man, who took no notice of him. In desperation, and hoping to gain possession of the magic stone in order to escape, he killed the old man. He then tried to find his way out: "What way will I go?" he asked. Again and again he felt around the cave, searching for the magic stone, trying to find a way through the stone walls — but there was no opening, and he could not find the magic stone in the darkness. In hunger the boy cut up the dead man's body, and ate until it was finished⁶⁰: then he chewed and ate the net bag, as well as his waist-band and skirt. Finally, he slowly died of starvation; but when he died the door of the cave opened.

In the meantime, the boy's younger brother was searching for him. At last he came to the cave and saw what had happened. He entered it and collected his brother's bones, the magic club head, as well as the bones of the old man. All these he brought back to his village where a mortuary feast was held. Later he took the stone to Aifo:piti, in the bush near Kogu, where he left it. From here, the stone served as a guardian of pigs, always providing adequate food for them.

Later, the *neginago:mo:'ei* ancestors of the seller of the stone found it and brought it to Mo:ife, where it was placed near the villages so that it could watch over the food supply of their pigs. When the *neginago:mo:'ei* died the stone passed to Jota'i:no, then to his son Ja:bi:o, and finally to his son Gazi:o who sold the stone to the writer.

The knobbed stone club head, illustrated in Plate 4, figure *b*, was obtained (March 19th. 1952) from Mo:nutu'eivi, from Inivijo:wo:weipa (Jate), at Taramu. No story is associated with it, and only its use in garden magic is noted (Appendix 11). It was originally possessed by the seller's *neginago:mo:'ei* who placed it in his taro gardens to ensure large crops. Later, it passed to his father, named Mo:nutu, who used it in a similar way. When he died it came to Mo:nutu'eivi, who placed it in his garden, planting taro and yams, and was thus able to obtain very large crops. Finally, it was brought to the writer and sold.

⁶⁰ Cannibalism is an established feature of this area.

The knobbed club head illustrated in Plate 4, figure *d*, was obtained (Feb. 5th. 1953, at Busarasa) from Sari of the *a'numpa* lineage, ɔ:ra, whose father, Nasumbi, found it in a garden plot at I:sɔ:gɔ:ri (ɔ:ra). It was used in garden magic.

The object illustrated in Plate 4, figure *g*, is part of an unpierced double-knobbed club head, obtained (Feb. 16th. 1953, at Busarasa) from Ki:ma:ni, *luluai* of Ja'a:gusa district (Fɔ:re), and was found there in a garden called Waii:ti. It was used as a charm to direct the aim of an arrow, as in the case of the "star" club head mentioned below (*vide* Plate 4, figure *f*), the stone being placed on the ground and the bow end inserted in the unpierced cavity, then held in position with the toes while the bow string was drawn.

The "four point" star club head illustrated in Plate 4, figure *f*, was obtained (Feb. 4th. 1953, at Busarasa) from Tabi:jei of Busarasa, a Fɔ:re speaking district. Possessed originally by his father, who found it at Kabumanti (a Busarasa district), it was used to direct the aim of an arrow, being place on the ground with the point of a bow resting in the central hole.

The "eight-point" star club head illustrated in Plate 4, figure *c*, came from Neseija of Keijagana (Jate), visiting Taramu (March 20th. 1952). Again there is no story associated with it (Appendix 12). Originally, it was owned by an ancestor (*neginagɔ:mo:'ei*) of the seller, who tied it to the top of his bow when fighting: it was held so that one point (it was originally a large "eight point" star club head, now having all its points except two broken off) pointed in the direction of an enemy. This magically aided the aim of the bow-man, who was able to shoot many people. When he died it eventually passed to the father of the seller, Ni:ni:mu, also of Keijagana; then it went to his elder brother, Magana:fa, who led successful fighting expeditions against the Taramu and Keiɔfu (Jate) people. When he died it passed to Neseija, who used it in a similar way, with its aid shooting many people. As inter-district fighting was being abandoned he sold it to the writer.

The club head illustrated in Plate 4, figure *h*, is of the variety commonly known as "pineapple", and was obtained (Feb. 4th. 1953, at Busarasa) from A'si:wa of the Fɔ:re speaking district of ɔ:ra. A'si:wa found it in a garden plot at I:sɔ:gɔ:ri (ɔ:ra), and brought it home. Then he slept, and in a dream this stone "turned" into an old man, the spirit of the club head, who spoke to him: "I understand how to look after gardens and pigs, I can make big crops come up: these I can eat too (i. e., their spiritual substance). You have dug me up. Look well upon my body and carry me to your house: there I can stop with you, and you will have plenty of pigs." And A'si:wa kept it for a long time, naming it *I:sɔ:gɔ:ri* (which means a large tree).

A large round thin-edged perforated disc (club head) illustrated in Plate 5, figure *d*, was brought up at Kɔgu by an unidentified man from Numbaru (Jate); it was used in garden magic.

The round perforated stone disc or club head illustrated in Plate 5, figure *b*, with string attached, was obtained (Feb. 19th. 1953, at Busarasa) from Nantakabara, of the *kasaru* lineage, ɔ:ra district, who found it while digging a road at Kantawati (ɔ:ra).

A round perforated stone disc or club head with flattened edge illustrated in Plate 5, figure *c*, and obtained (Feb. 5th. 1953, at Busarasa) from A'boija, the "mouth" or "boss boy" of the *a'numpa* lineage at O:ra, was found by his wife, Nateri:a, in a garden at Eri:teijanti (*a'numpa*, O:ra). It was used to increase both crops and pigs.

The small round weatherworn perforated stone club disc illustrated in Plate 5, figure *e*, was obtained (Feb. 12th. 1953, at Busarasa) from Onteigu of O:ra, who found it in a garden at Abo:ro:nti (O:ra). It was used in garden magic.

8. Conclusions

From these examples, we may observe that the eastern Highlanders themselves have no knowledge of the real use or actual origin of these prehistoric stone relics. For example, there was no hint that the stone club heads were in reality club heads — no awareness that they could be used for that purpose⁶¹, nor knowledge of people who did use them. This is surprising, since one would have expected some knowledge of the so-called Kuku Kuku, who employ such weapons, to filter into this region. The fact that they do not know confirms other evidence relating to their ethnocentrism and their relative isolation re-inforced by habitual inter-district fighting. As regards the stone bowls (mortars or receptacles), although wooden bowls of varying shape and size are common utensils in this region⁶² there are only two references to their possible use in this way — that is, that they could be filled with water and used as a looking-glass (Plate 1, *d*), or employed as a cooking utensil or grease bowl (Plate 1, *e*). The former remark, however, was made only after its magical function had been mentioned, and when informants were asked whether they knew of any other use it might have had: the latter remarks were made voluntarily. Again, in the case of the perforated stone (Plate 2, *d*), it was after its relevant history and magical use had been detailed that some men suggested it had been used at one time for sharpening adze blades. That any should have been used as mortars, as pestles, or as club heads was not suggested. Nor is there any direct evidence to suggest that bowls, mortars or perforated stones symbolize the female genitalia and the pestle the male, as has been mentioned by NEUHAUSS⁶³,

⁶¹ Knobbed wooden clubs were used, but were not common, in certain Jate and Usurufa districts. It seems unusual that the Fore people had no idea of the use of stone club heads for they lived in relatively close proximity to the Kuku Kuku people who made and used them. Vide Footnote 23.

⁶² None of these wooden bowls really resembles the stone bowls, mortars, etc., in shape or design. The nearest comparisons can be made between that illustrated in Plate 2, *a* and the ordinary flat wooden dish in common use; or between those illustrated in Plate 1, *a* and *c*, and the wooden grease bowls. The half coconut shells, traded into the inland from coastal areas and used for grease containers, resemble the stone bowl illustrated in Plate 1, *f*.

⁶³ NEUHAUSS, op. cit.

except in the case of the "pestle" illustrated in Plate 3, *a*. But the bark cloth "beaters" (Plate 2, *e* and *f*) were invariably spoken of as *penes* ⁶⁴.

There is a lack of uniformity as far as their mythological background is concerned. Some are accounted for by long stories, others have no such background and were just found: for example, two mortars (Plate 1, *e*; Plate 2, *a*); one large perforated stone (Plate 2, *d*); six pestles (Plate 3, *a*, *b*, *c*, *d*, *e* and *f*); three unidentified stones (Plate 2, *b* and *g*; Plate 3, *b*); and eight club heads (Plate 4, *b*, *d*, *f* and *g*; Plate 5, *b*, *c*, *d* and *e*). Some are metamorphosed spirits — for example, four mortars (Plate 1, *b*, *c*, *d* and *f*), one large perforated stone (Plate 2, *c*), one "pestle" (Plate 2, *h*), while one mortar was formed by the union of a stone axe and a bow (Plate 1, *b*); a perforated stone was the hole of a tree through which marsupials passed (Plate 2, *d*); and one club head (Plate 4, *a*) was used by a spirit being, and another (Plate 4, *h*) "turned" into an old man. It is apparent that these myths have grown up to account for their origin, so that to-day there is no questioning on the count that they may have been made at one time by some remote ancestors or some pre-historic people for specific purposes. Like the veracity of the tale itself, the objects are taken for granted. That the shape of an object should have determined its mythological association is seen in the case of one mortar, having a frieze of bosses that are likened to "feet", or the "pestle" shaped like an elongated, centrally compressed, egg; the large perforated stone signifying the aperture of a hollow tree; the *keizo:zo:* stone, first the doorway and home of an old *marsalai*, and later the spirit himself; while the club head used magically to open a doorway in solid rock would suggest the rock home of the spirit as well as the doorway. With such relationship between object and tale, a certain ingenuity of inventiveness, a logical determination, is revealed. This is an aspect which could, with no doubt rewarding results, be carried further in a broader study of mythology, in relation, for example, to topography and natural phenomena. The shape of an object has not, however, except in perhaps four cases (the large perforated tree stone, Plate 2, *d*; the penis "pestle", Plate 3, *a*; and the "pointer" club head, Plate 4, *c* and *f*) determined its present-day function in magic. (Except that for purposes of fertility they may suggest to the performer that they are possessed of such qualities by reason of the sex they appear to indicate — vide Footnote 64). There is usually no direct relationship between the tale accounting for its origin and its contemporary use.

In the majority of cases these pre-historic relics were "found" some considerable time ago (except those illustrated in Plate 1, *e*; Plate 2, *a*; Plate 3, *f*; Plate 4, *g* and *h*; Plate 5, *b*, *c* and *e*, and the two non-archaeological specimens, Plate 2, *g* and Plate 3, *b*) either by a paternal grandparent of the last possessor, or by his *neginago:mo:ei*, who may be a person of the

⁶⁴ During our second period of field work in the Busarasa Före district (1952-53), in discussion, natives suggested that such objects as bowls and perforated stones or pestles (particularly the "mushroom" type) were used in garden magic or to increase pigs because they resembled female and male genital organs.

third ascending generation or simply a remote ancestor. When found they were used magically for a definite purpose, and handed down from father to son, through the patri-lineage, or from mother to child, each possessor using them in a similar way.

All these relics (except the bowl recently found, Plate 2, *a* and the round perforated stone disc, Plate 5, *b*), have a specific function in contemporary life; all are used magically. The majority relate to fertility of garden crops and to the protection or increase of pigs — mortars, a large perforated stone, pestles, "pounders", and club heads. In this area, where the people are dependent on their gardens and on their pigs, there is, surprisingly enough, a paucity of garden and animal magic. Seasonal harvesting and pig festivals were, and are, held, and have an indirect fertility significance, as have cannibalism⁶⁵ and the burying of human bones in gardens for the increase of crops and pigs; but apart from these there seem to be virtually no spells, chants and rites.

Such stones used in garden and pig fertility either are buried in the garden itself or radiate their magical power from a distance. In the former case the crop (yam, taro and so on) is planted, and somewhere in the garden the magic stone itself is buried. This is consistent with the practice of burying in a garden human bones or any natural stone which may resemble in shape some particular root vegetable. In some cases the stone object was left at a special site, and through the "power" it radiated ensured prolific crops and ample indigenous food for pigs, and caused pigs to increase. In this category a mortar was invoked to release its power; with two others was associated a form of hunting magic, whereby (in one case) the owner of the stone removed from its aperture a blade of grass, or a leaf of bamboo.

Eight stone objects were used as magical aids or charms in fighting. One, a mortar (not illustrated in this article), after the performance of a rite caused the houses of the performer's enemies to burn and the victims to be suffocated. Another, a pestle which was the "egg" *Pakerio*, was also carried about on fighting expeditions, and fragments of its grass wrapping were used in fire-brands to burn down houses of enemies. Two "mushroom" pestle charms, a pestle top, a star pointer and double knobbed club head, and a small stone, enabled their possessor to have sureness of aim with bow and arrow when fighting or caused arrows aimed at him to be deflected.

Only one relic, a perforated stone, had a contradictory purpose. On the one hand it was said to be used in hunting marsupials; on the other, it could be used to destroy crops if buried in a garden. It was also said to have been used magically to cause rain, and for the mundane purpose of sharpening adze blades.

⁶⁵ The cutting up of a corpse, its preparation and cooking, as well as the subsequent feast, usually (but not always) took place in the gardens.

The following table demonstrates the variety and function of the twenty-eight specimens from the eastern Central Highlands of New Guinea, illustrated in this paper.

Function	Mortars	Large Perforated Stones	Pestles	"Pounders"	Un- identified Stones	Club Heads
Primary uses :						
Increase of crops and produce	5	—	4	1	1	7
Increase of pigs	4	1	1	—	—	3
Used in fighting	—	—	4	—	1	2
Hunting	—	2	—	—	—	—
Secondary uses :						
Causing rain	—	1	—	—	—	—
Destruction of crops	—	1	—	—	—	—
Utensil	1	—	—	—	—	—
Sharpen adzes	—	1	—	—	—	—
tabu stone	1	—	—	—	—	—

All these stones were individually owned, except in the case of the perforated stone called *keizo:zo:* where joint ownership was acknowledged, or through the mother's line. This, together with the fact that they were rare possessions in this region, may account for the apparent inconsistency in their use and function.

They served primarily and broadly speaking two magical purposes — increase of the food supply, and aid in inter-district warfare. They have, as far as can be discovered, no religious significance ⁶⁶.

The conclusions set out here are, however, only tentative. A great many more of these stone relics need to be collected ⁶⁷, and with them their associated stories and details relating to their contemporary use. Although we can learn from the natives nothing of the extinct people who produced such objects, nor of their original use, the information we can obtain is not entirely irrelevant. The relics have not been discarded and thrown aside as archaic and out-moded, but have, on the contrary, been treasured, and the people have found for them a practical use.

⁶⁶ Except when the mortar (Plate 1, *d*) was regarded as "sacred" — what was meant really was that it was in a sense "tabu".

⁶⁷ Throughout this southern region of the eastern Highlands there are still many of these archaeological stones in the possession of natives, mostly buried in gardens for the increase of crops. Because these people are still dependent on their gardens, and will probably continue to be so, and because magical belief dies slowly, especially in an area where contact with aliens is still largely indirect, it may be some considerable time before they are willing to part with them. By then, much of their mythological background may have disappeared.

9. Appendices

Appendix 1, in Keijagana Jate

a:nigɔ:mɔ:agi:a *jugufinaga kaitenimu'* *kabu:weihunu'* ⁶⁸⁻⁶⁹ *ma'getenu avi*
 that place named Fugufinaga story basin talks put yam
ka'Li:ka ne'neka no'hunu' *ma'getni:a.* *jafa ɔ:weizeifa* *agi:nuafɔ:gi'hunu'*
 plant ⁷⁰ food you you eat, talk put. stone man's name looked at
a'Li:neinu *ma'getnenu ho:ja:weinu* *weimage'nenu avi:a ho:ja:fi* *a'Li:nunu*
 collected, came put in garden (buries) planted yams in garden collect
ma'getnigenu aga'avi *ɔ:ge'i:genu* *a'Li:nu nei'ni:genu agaiza.* *neiflaLi:ana,*
 put big yam comes up collect eat he. he dies,
mɔ:fantnia:mɔ: a'Li:nu *ma'getnenu avi:a jofi:a kaidja afu:a.* *ani:jafa:teiti*
 his son takes (the stone) puts yam sugar banana pig. that stone
mɔ:nɔki:a ha'ni'poinu ka'Limagenu aga'neizɔja' *aga'afu afɔ:geii:Li:nu nei'neinu.*
 talk ⁷¹ talks to him plant large crops big pigs grow food eats.
neiflaLi:ana, mɔ:fantnia:mɔ: a'Li:nu ma'getnenu ho:ja:weinu *nei'ni:a.*
 he dies, his son takes puts in garden (buries) food.
jafa a'Li:a aijanageka, *kagaija mi:a'apɔmi:gani.* *mɔ:go:' jafana kaitenimu'*
 stone takes all (they) come you give "pay" ⁷² one stone story
avi:ho:ja wima'getnenu kafi:nu agu:wain'ni:a tɔ:Liaguwi:mugenenu'. *waija:fena*
 yam garden plant dig altogether put into two heaps ⁷³ men
kehi:genu, jenu *a'Li:nunu nei'ni:a. nevi:genu ago:a'Li:nu avi:a vi:eihi:genu*
 calls out, (all) come take (yams) eat. he goes (all) collect yams he goes, talks
aniavi:mɔ: afegenu jafaha'paindni:a. aninaijafa a'Li:nunu afu:a:mɔ: maigetnenu
 that yam turns ⁷⁴ stone becomes. that stone takes his father ⁷⁵ puts
avi:'LɔLi:nu nei'neia. jafani anijafa:mɔ: agi:a aviagenupai.
 yams take eat. stone that stone named "yam head".

Appendix 2, in Keijagana Jate

ɔ:ɣɔnagati *mɔ:go:'gozu:na:mɔ: keinɔdɔkeina ti:na hefi:nu a'Li:teinu*
 in Fɔ:re territory one old man bamboo cuts water fills up takes

⁶⁸ For convenience, in this paper, dependent verbs such as *weihunu'* have been translated as finite verbs. A paper by C. H. BERNDT on the languages of this area is in the course of preparation. For the purpose of this paper, however, in order to avoid detailed discussion not directly relevant here, the verbs are translated only loosely as regards tense and person.

⁶⁹ See body of this paper.

⁷⁰ In reference to the use of *ɔ* for the velar lateral plosive, vide A. CAPELL, *Distribution of Languages in the Central Highlands, New Guinea. Oceania*, Vol. 19, 1948/49, No. 2, pp. 108-9.

⁷¹ I. e., discusses; holds converse with him, as at a meeting.

⁷² I. e., the writer buys it.

⁷³ Yams piled up in two heaps.

⁷⁴ I. e., metamorphosed into.

⁷⁵ Father of the man who sold the stone.

nu:n'ni:a avivi:naneia'Li:nu ati:nie'Li:nu hu:genunu. hijəgə:fu
 he comes along takes yams holds bow (and arrows) he does. place
gəzu:na:mə: tunaneia'Li:nu ju:wana a'Li:nu mi:ahu:ge'. eiana ka'Li:na
 old man stone axes takes shells takes to trade. he comes bamboo
fo:yi gəzu:na:mə: hijəgə:fu gəzuna əza:fənəgihunu' aga:wai'hi:ana ɔ:migənu:
 For: old man Place old man he waits for him waits for him not he comes:
ka'Li:na henatargad'netərugənu ka'Li:na ta:gi:d'na. hijəgə:fu'gəzu:na:mə:
 wild bamboo he shoots bamboo comes up. place old man
tu'neninigətəti'getni:a ati:mə:gə:ni tu'mə:gə:ni pi:nihununu' anijafana hani'nigənu.
 stone axe loses bow one stone axe one turns into that stone thus stops.
afu:a:mə: ageiəfo:ge'ənu a'Li:nunu ma'getnənu avineiLi:gi:nu hə:jafi
 his father looks he collects puts plants with yams in garden
ma'getnigənu aga'nezeija nei'ni:a. unafləLi:gənu mə:fantni:a:mə: a'Li:nu
 puts large crops eats. he dies his son takes
ma'getnənu avika'Li:na ka'Li:ma'getnənu a'Li:nunu anijafana hə:jafi
 puts yams takes planting finished he takes that stone in garden
ma'getnənu. end'nigənu avimə: tuzi:neizəja fo:ge'eigi:nu nei'neinu. neifləLi:gənu
 puts. he comes yams big crop comes up eats. he dies
agaidpiti afu:gəhi:a mə:fantni:mə: a'Li:nəma'getnənu aviLi:nə'eitni:a
 this man father he comes up his son collects, puts yams watches over
afu'geinə'eitni:a jafa ei'Li:'aianəgəka kagaija mi:a'apəmi:gani kagaija
 pigs watches over stone collect, he comes you give him "pay" you
kami:gai anijafana.
 he gives you that stone.

Appendix 3, in Keijagana Jate

tuzijə'LeiLi:a veia:mə:ge jozafaga u:wei'ha:genunu. eipu:gu:ei'a:mə:
 big sunlight men, women in bush (all) go about. pregnant one woman
neivigənu anoa:mə:a i:nageihunu' anijafi:na ha:pain'ni:a. eijakahunu'
 she goes her husband thus talks (to) that woman talks (to her). tracks did ⁷⁶
nefaLeizaka:fa ateirelga eija:gauzo:neizə kafa kafi:o i:nageihunu'
 go inside (ground) rat ⁷⁷ you leave tracks none ⁷⁸ rat you dig thus talks
hapai'gi:nu. vi:ana unu'gi:ana eijakahunu' neiflərəgenunu eigətenu
 talks. she goes she searches old road (to hole) gone inside she looks for
kafi'ni:a kafimeihunu' afuwi:jakageitni:a. kafimeihunu' gagaiaijaka'ageitni:a
 digs digs thus pig's feet looks at ⁷⁹. digs thus dog's feet looks at ⁸⁰

⁷⁶ The woman is told about the tracks of a rat — i. e., "feet" of the rat.

⁷⁷ The rat has gone into a hole.

⁷⁸ "Feet not walk about": i. e., the rat has not run along this track (road), for the grass has grown upon it. The husband explains to his wife that she must dig out the rat hole to which this particular track leads — in it she will find a rat which she is to kill.

⁷⁹ The woman digs until a knob or boss of the stone bowl appears: she thinks this is a pig's foot.

⁸⁰ Uncovering the knobs or bosses of the bowl still further, she thinks they are the feet of a dog.

agotenu. kafimeihunu' afumo: netenu atupa'a atege'naija ago'ni:a. kafimeihunu'
 looks at. digs thus pig eats⁸¹ there⁸² leaves looks at. digs thus
juguwuzuhun'ni:a. kafimeihunu' unu'gi:ana waija main'nigenu. agotenu
 puts out mat⁸³ digs thus searches man stops⁸⁴ looks at
ko:Li:hunu' atageinu neigenu. nagaidja naia:hi:geka natarelga
 (she) is afraid looks looks at. I what has happened. to me you leave me
nei'wani ekonabagenska u'o hi:genu enubo:genu noteiga
 I go you come carry me we two go talks thus⁸⁵ she comes carry to village
unateitni:a abo:genunu no'a:fi ateitnigenu; ainifegenu manijafa
 she comes up goes carrying in her house she puts; that turns thus this stone
hapai'na.

(bowl) does.

ania'mo: notu:fa:fi hanei'ni:genu. a:keija:mo:ga agi:nago:mo: ageinu
 that woman in her place she stops. before "Finger"⁸⁶ of all cared
anijate hunu' ho:jawinononenu afugainononenu neihunu'. neiflaLi:hunu'
 for that stone does⁸⁷ in garden watches pigs watches does. dies⁸⁸
agaidpiti waija afu:gei'i:nu nei'agenu neiflaLi:nu neihi:a jafa.
 this man⁸⁹ man father⁹⁰ comes up cares for (stone) dies does thus stone.
kagaija i:nijafana hanei'ni:fi a'Li:teita nevi'getna. ageino hu:kahanageia
 you that stone stops there takes comes give me. you look you talk thus⁹¹
a'Li:ei'a neigemi.
 take give you.

Appendix 4, in Keijagana Jate

anijafana mo:go:naga hanei'ni:a. jugujugu:fa tagahun'ni:a
 that stone at Mo:go:naga remains. fine grass cut
mo:faidaLi:'ni:a hunu' ma'getnigenu. mi:gaganomo: jugujugu:fai'anineia'Li:nu
 mo:fa leaves takes does place. this man grass those leaves takes
mo:fai'anoneia'Li:nu a'Li:neinu kamiwaijana noa:fi kaiti'genu haginamo:
 mo:fa leaves takes takes enemy in house burns smoke

⁸¹ She now thinks that a pig has been eating here.

⁸² Where the pig has left part of the *pitpit* (wild sugar cane) while feeding

⁸³ The *garoka* (Pidgin English) mat made from sewn pandanus leaves: upon this the "stone bowl" is to be put to rest, as if sleeping.

⁸⁴ The woman removes the stone and places it on her mat: she continues digging, but on turning around she finds the bowl changed into a man.

⁸⁵ The "stone bowl" man talks to the woman: he is astonished to find what has happened to him and tells the woman to carry him and not to leave him sitting there.

⁸⁶ "Finger" refers usually to those of the third ascending generation and to ancestors generally; i. e. *negi:nago:mo 'ei:* vide R. BERNDT, Kamano, Jate, Usurufa and Fore Kinship ..., *ibid.*

⁸⁷ I. e., "marks it", serves as a guide.

⁸⁸ All the "Finger" ancestors die.

⁸⁹ Those of the grandparents' generation.

⁹⁰ Those of the fathers' generation.

⁹¹ The man who brought this bowl to the writer did so because he had heard the latter's talk about similar relics.

ogulga:fi agojaga:pi awaijafi fəLi:genu mu:giwaija fəLi:nu hano'. neihi:a jafa.
 in eye in nostrils in mouth die all men die finish. does stone.
 a'Li:a nei'ai hunu' nagai fi ha'paigetna nagaija kagaija kapaweika neika:ni.
 takes he comes talks me talks to I you talk to you write.

Appendix 5, in Keijagana Jate

neipuamɔ: a'mɔ: mɔ:fantni:a a'Li:tei'Leina jafa:kati kevi:a
 his big brother woman child carries (pregnant) hole of stone arrow
 ati:a mu:gi:ja eteigeiana a'Li:uena. ja'gaid'na'agenu jaga⁹² anijafaka:piti
 bow altogether collect take come. (they) watch that stone, hole
 ati:neLi:mieiLi:nə wa:nu:mihai'na'a he'ma'gi:anamain'na'a:genu;
 bow comes through (small animal) they shoot shoot, place to one side, let it stop;
 ezeielLi:mistna he'ma'gatnena- main'na'a:genu; haiju:fielLi:mistni:a
 (small animal) comes through shoot, place to one side let it stop; (small animal) comes
 he'ma'gatnamain'na'a:genu; keio:fai- ; kaizofana- ;
 through shoot, place to one side, let it stop; (small animal)...; (small animal) ...;
 ka:bi:taba- ; keipu-⁹²; hoi'jigi- ; wa:grena- ; nugamɔ:-
 (small animal) ...;
⁹²; kareigi- ; ga'getnɔ:na- ; tu:mafena- ; hi:nafa- ;
 hi:wu'gena- ; tɔmɔ:ni:a- ; jaga:ga:fana- ; to:Leigu:pi gu:eid'ena
 two bags bags, fill
 hi:poiuhu'na'a'a'Li:ena noteiga a'Li:eina'a eia:mama'getna. ha'waiteiana
 carry to village they take they come put down. they sleep
 ko:tigeiena meijakɔ:fi:a eia:ma'gete'a. ha'waite'a ko:tige'a anizaga
 morning they dig sweet potatoes they come put. they sleep morning those small
 maiza, avi:a, janafi:a, kaidja, jofi:a, a'Li:a ki:mɔ'gete'a
 animals sweet potatoes, yams, taro, banana, sugar cane, they take they prepare
 hati:a. juwapa:fi maijamaige'a, avima'ge'a,
 oven they remove from oven. on wooden dishes they place potatoes, they place yams,
 janafima'ge'a, kaidjama'ge'a, jofima'ge'a. ma'ge'nei'a jaga
 they place taro, they place bananas, they place sugar. they place small animals
 taga:hu'a ma'ge'a hageihu'a. aniana neiemi:'a ania'mɔ:na
 cut they they put they spit salt⁹³. that woman distributes that woman.
 aza'a.mɔ:gineisɔpmi:a afu:a.mɔ:gi i:ta'a.mɔ:gineisɔpmi:a. i:nahu'ni:ja jafani.
 her brother gives her father her mother gives. thus did stone.

⁹² Translated in Pidgin English as *kapul*, a marsupial or small animal: there are many of these, e. g., possum, rat, mouse, marmot, bandicoot, cuscus, etc., which have not been identified in this text.

⁹³ I. e., they spray or spit on it salt and also masticated ginger root to serve as seasoning for the meat.

Appendix 6, in Keijagana Jate

agi:a keizɔ:zɔ: afegɔ:'gɔzu:na:mɔ: jafa:bi main'nenu. kevi:a ati:a
 its name stone ⁹⁴ spirit ⁹⁵ old man in stone stops. arrow bow
ɔ:ni:ja'a:gi ati:a a'Li:nunu, jɛgai'main'nigenu jaga kafa nama mu:gi:a
 old one bow takes, watches for small animals rats birds all
henuhantnohunu' nei'nenu akeijawa:gagu:pi aiija:mu:fa gu'ain'nigenu anigu'mɔ:
 shoots eats in old net bag bones fills up that bag
ha'wain'teitni:a. ani:gei'waija:mɔ: afu:hɛnu neigigenu. agaija
 full up. that place (at Kɔgu) man pig kills eats. he
anigɔzu:na:mɔ: hɔ:fa fata:gahunu' ma'getnenu main'nigenu. waijata:fa:mɔ:
 this old man edible leaves picks puts down stops. man (of place) ⁹⁶
afu:a'Li:nɛ'nɛna. afegɔ:'gɔzu:na:mɔ: a'Li:nɔ:jɛgauniɛtari:gi:nu. waijata:fa:mɔ:
 pig takes, eats. spirit old man takes and throws away. man (of place)
a'Li:nunɛ'nigenu. afegɔ:'gɔzu:na:mɔ: aniho:fa a'Li:najagauni-eterugi:nu
 takes, eats. spirit, old man that edible leaf takes throws away
i:nahutei'a. anigɔzu:na:a:mɔ: ajokana afujuka'aid'ni mɔna:ni:ajoka'aind'-
 they do thus. that old man fur pig's bristles come up cassowary feathers
eindni:a koja'mɔ: agu:fa:fiti tigi:'ni:a hana:mɔ:'a mu:gi:a agu:fa:fi
 come up other grass ⁹⁷ on his skin comes up pandanus altogether on his skin
tagi:'ni:a. afegɔ:'gɔzu:na hagi:nunu ha:ga:minaga timi:namain'ni:a.
 comes up. spirit old man runs to Ha:ga:minaga goes down, stops.

Appendix 7, in Keijagana Jate

keiamɔ:ga afu:a:mɔ: atijafanihunu' ma'getnei'a higuabɔija:fi ma'gei'a
 before his father bow, stone of they put top of shield puts
ki:tei'a agi:ɔ'a anɔ:nanawaija hapafɔidagɛ'a. hɛ'a ma'gei'a aniguwaija:fi
 they fasten they get Anɔ:nana men they drive away. they go they put on that casso-
ma'gei'a ki:mɛgɛ'nɛ'a kaguwaijana afeia hapafɔidaga:gi'a.
 wary feathered plume they put they fasten Kɔgu men they shoot they drive away.
neiwa:gei'a a'Li:hai'a ma'genei'a fɔ:mu'waija a'Li:u'a hapafɔidaga:ɛ'a.
 they go they take they put Fɔ:mu men they take they drive away.
neiwa:gei'a waijana hei'a atɛgunihu'a, nona kai'asega:niheiLi'a
 they go men they kill altogether, they do, houses they set fire to
neiheza. jafa tapagaija ɛta wa:hiha:gɛ'a nopi ma'getnagenu
 they do thus. stone you all you come you come up in house all put

⁹⁴ Also name of this marsalai spirit.

⁹⁵ *afegɔ:*, meaning "wild bush man" or spirit: Pidgin English, *marsalai*; *afe* or *afi* means "wild" or "untamed".

⁹⁶ "Man belong place" — i. e., as opposed to "wild bush man"; an ordinary person living in a village.

⁹⁷ Species of wild sugar cane (*pitpit*), kunai (lalang grass), and wild pandanus.

uni'na jafa a'Li:a a'geka kagaija mi:a:hani. amaiju a'Li:nenu
 here stone they take all come you you give "pay". Amaiju take
 na'getnige'a a'Li:n'a waijana hapane'fi:a jafani.
 they place they take men they drive away (with) stone.

Appendix 8, in Keijagana Jate

jegeijegei'a vea:mo:ge jozafi:naga u:wei ha:genu. mo:go:a'mo: maigenu
 in sunlight men, women into bush they go they do. one woman stops
 ipugu:weia'mo:. jozafi:naga teLeinoti:ga enavi:ana afe'ga:mo:
 pregnant. into bush Trinoteiga to she comes female spirit ⁹⁸
 mu'moge'magenu fe'getnigenu. ania'mo: unageigenu, naijanihu:gən-
 egg places ⁹⁹ runs away. that woman ¹⁰⁰ goes, looks at, what, this,
 i:genu agi:ana? a:mona:nia'mo:? hani'naki a'Li:'nu a:waijafi anakaigenu
 he says its name? cassowary egg? pauses takes in mouth swallows
 ipafaga:timigenu neiateigenu; noteiga etni:a. nei'ji:ana afe'ga'mo:
 into belly goes down leaves it; to village she comes. she comes spirit ¹⁰¹
 animo:fantnim'o:agi:a pakeriohi:genu. ania'mo:aipa:fiti, nai'jani-
 that her child its name Pakerio talks. that woman, from her belly, what that-
 ni'ni:a? hi:genu ania'mo: ko:Li:hunu noa:fi unəmain'nigenu. afe'ga'mo:
 talked? says that woman she afraid in house goes, stops. spirit
 muu' pakeriohi:genu mamain'no:woi hunu aipafagatihi'ni:a hi:genu. ania'mo:a
 goes Pakerio talks here I stop says in belly talks talks. that woman
 mo:'ja ai'ni:a kitaki:məgenu main'ni:genu. afe'ga'mo: unu' pakeriohi:genu
 woman afraid fastens door stops. spirit goes Pakerio talks
 ipa:fiti main'no:woihu'ni:a hi:genu. aninopi heno ania:na
 from belly I stop, talks talks. that in house comes that woman
 ampmaigi:nu aipa:fi fu:hu:me'genenu animuna a'Li:Li:nu zifo:naga
 fights with in belly cuts (slits down) that egg takes to Zifo:naga
 inəməregenu aniamu'mo:'a afegeinu jafaha'pai'ni:a. numa'u unu' mo:faid'-
 comes, puts that egg turns into becomes stone. Numa'u goes mo:fa
 aneneia'Li:ei u:guu:gufaneia'Li:nu kanokanom:neia'Li:nu anijafanineia'Li:nu
 leaves takes coarse grass takes coarse fern leaf takes that stone takes
 nu'ja'a a'Li:nunu ati:awaija kainəza:gaLi:tanu; enu o:wa:biwaija
 "bed" ¹⁰² for it takes Ati:a man ¹⁰³ burns with fire, takes; comes O:wa:bi men
 kainəza:gaLi:tanu; enunu fomu'waija meni kainəza:gaLi:a i:nahunihi:a
 burns with fire, takes; comes Fo:mu men now burns with fire, takes, thus does
 jafani. a'Li:danə'aizi kagaija mi:a'apəmi:gani.
 stone. takes, comes you you give him "pay".

⁹⁸ A female spirit: "wild bush woman".

⁹⁹ I. e., the stone "pestle".

¹⁰⁰ I. e., the pregnant woman.

¹⁰¹ The female spirit returns to look for her egg, in which is her child.

¹⁰² He wraps the stone in the mo:fa leaves, the uguugufa grass and the kano-
 anomo: fern.

¹⁰³ The Ati:a people (ati, bow; from whom bows were obtained): said to be
 close to Mo:ge.

Appendix 9, in Keijagana Jate

agi:nəgɔ:mɔ: *ma'getnenu* *avineigigi:nu* *anijafana* *a'Li:nunu* *anihɔ:jafi*
 his "Finger" ¹⁰⁴ puts yam plants that stone takes in that
ma'getnigenu *tuzi'nezi:a* *afu:geii:genu* *ne'neinu.* *neiflɔLi:genu* *aninonana*
 garden puts large crops come up eats. dies that helps
mɔ:fantni:amɔ: *a'Li:nəma'getnenu* *avineigigi:nu* *anijafana* *a'Li:nunu* *hɔ:jafi*
 his son takes, puts yams plants that stone takes in garden
ma'getni:genu *aga'neizaija* *humurugenu,* *ne'neinu.* *neiflɔLi:genu* *mɔ:fantni:amɔ:*
 puts much food comes up, eats. dies his son
aninonana *afu:gei'ɛa* *avikagi:nu* *kiLi:mə'genenu* *anijafana* *a'Li:nunu*
 that helps comes up yams, plants plants completely that stone he takes
anihɔ:jafi *ma'getni:genu* *aga'neizaija* *afu:geii:genu* *ne'neinu.* *jafa* *a'Li:a* *ei'a*
 in that garden he puts much food comes up eats. stone takes comes
kamigeka *mi:a'apəmini.*
 gives to you you give him "pay".

Appendix 10, in Keijagana Jate

gɔzu:naganomɔ: *jafa:pi* *ki:namain'ni:a.* *aizeineija:mɔ:* *unu' tegeio'*
 one old man in stone ¹⁰⁵ builds (house) stops. little boy goes tree
ozeigoti *namane'neigenu.* *anineija:mɔ:* *haiderugenu* *anigɔzu:na* *main'najate*
 flower bird eats. that boy shoots that old man stops
timi:genu *nama'a.* *kainəntenu* *anigei'a* *ma'getni:genu.* *aninceija:mɔ:*
 falls down bird. cooks, eats that arrow places. that boy
kowaimewunu *agi:ana* *anigɔzu:na* *main'ni:genu* *unəgetenu* *anigetni'a* *hetərugenu*
 searches, goes looks that old man stops goes looks that arrow shoot
eiana *a:ga:pi'ɔ:əgɛ'nani?* *hi:genu.* *anigɔzu:na:mɔ:* *i:na:geihu'ni:a* *nama'a*
 comes you see it or not? says. that old man thus talks bird
kai'ninetetna, *kevi'a* *kateintnɔ:wɔi* *hi:genu* *kevi:a* *animɔ:fantni* *ami:'ni:a.*
 I ate, arrow I put for you says arrow that boy gives him.
hɔ:jagati *neizəjana* *a'Li:'eiana* *kaiana* *neteiena.* *anigɔzu:na:mɔ:* *anijafana*
 from garden food takes cooks eats. that old man that stone
a'Li:nu *aigeniateigenu* *hagei'ni:a* *hɛiena* *anijafa:paɣa* *ha'wai'na'a* *hanihi:gɛ'a.*
 takes points towards opens they go in that stone they sleep. at dusk.
ko:'netigenu, *animɔ:fantni:mɔ:* *tɔ:tɔ:* *heti:ɔ* *ko:ti:gi* *i:neigeinihun'u.*
 at daylight, that child grandchild ¹⁰⁶ you get up day light thus talks.
aiLeija:Lei *aijana* *anigɔzu:na* *fɔ'Li:'fegi:a* *fɔ'Li:genu.* *neija:mɔ:* *hana:gata:ti*
 on leg hits that old man dies dies. boy which way
vi:zu:weihunu' *ka:fəna* *ka:wain'ni:a* *ka:wa:genu* *neiəteigenu.* *anineija:mɔ:*
 I go? says door ¹⁰⁷ searches for searches for leaves it. that boy

¹⁰⁴ Vide Appendix 3, Note 86.

¹⁰⁵ He lives in a large stone cave resembling a house.

¹⁰⁶ I. e., *tɔ:tɔ:*, sister's daughter's son, son's son, daughter's son; sometimes used to refer to grandparent.

¹⁰⁷ The boy tries to find a way out of the cave.

nigozu:na taga:hunu' mainəneini:a negeinegeinihi:genu hanohun'ni:a
 that old man he cuts up he stops, eats eats, all finished nothing left
anohi:genu. na'janeizu:genu? gu:a keina'a neinəhən'nohun'ni:a
 I finished. what I eat? bag his skirt¹⁰⁸ eats, finished
ənənəhu:teno:. aninei:ana anifaga fə'Li:teɡenu. agana'a:mɔ:
 food finished. that boy that stone place dies. his younger brother
na:wainiənu agi:ana anijafanəgi:a:mɔ: hagini:genu. unu' neipu'a:mɔ:ja:mɔ:fa
 searches looks that stone house door opens. goes his elder brother's
ei'a'Li:nu, anijafanəneia'Li:nu, anigozu:na:mɔ: aija:mɔ:fa nei'ə'Li:nu,
 bones takes, that stone (club head) takes, that old man his bones takes,
uLi:nenu noteiga a'Li:nu ma'getnenu afu:heinu ha:flegi:ahunu' nteia.
 he carries to village he takes puts pig kills makes feast all eat.
nahun'najafa aifo:piti kuma'a:gei a'Li:ei:ja ma'getnenu afu:gai'ja'nen'naija.
 thus, does stone from place its ground they take puts watches over pigs' food.
afani agi:nəgo:mɔ: agenəfo:gei'einu a'Li:nəma'getnenu afu:gainu nei'ni:a.
 stone "Finger" (F. F. F.) discovers takes, puts pig watches over food.
ə'Li:geinu mɔ:fantni:mɔ: afu:gei'einu a'Li:'naijafa. a'Li:'ei:ja
 dies his son watches over pigs' food takes stone. takes
agaija kami:ei.
 you gives you.

Appendix 11, in Keijagana Jate

keiamɔ:ga agi:nəgo:mɔ: anijafana ma'getnenu ho:ja a'Li:nu jafani
 before "Finger" that stone put garden takes taro
a'Li:nu neneija. jafa maganomɔ: afu:mɔ: a'Li:nu ma'ge'nenu anizahunu'
 plants food. stone this man his father takes puts did thus
inafi:a ka'Li:ma'getnenu anihə:jafi anijafana a'Li:nunu ma'getni:genu
 taro plants, puts in that garden that stone takes, goes puts
ga'neizəja' afu:geii:genu a'Li:nu ma'getnenu avi:a neiLi:gi:nu janafi:a
 much food comes up takes puts yams plants taro
ei'neija jafa afu:mɔ: neifo'Li:ana mɔ:fantni:mɔ: a'Li:nu ma'getnenu
 food stone his father dies his son takes puts
vi:a ina'autenu anihə:jafi a'Li:nunu ma'getni:genu tuzienəzəja
 yams does thus in that garden takes puts large crop
ge'hi:genu netni:a. jafa a'Li:nu i:anageka kagaija mi:a ami:gani.
 comes up eats. stone takes comes you "pay" you give him.

Appendix 12, in Keijagana Jate

keiamɔ:ga agi:nəgo:mɔ: a'Li:nu ma'getnenu ka'likainu agu:tenuhenu
 before "Finger" takes¹⁰⁹ puts tightly knots on
anijafana a'goijafi witenu anijafana a'Li:nu ma'getnenu waijana neicifi:a
 that stone on top of bow puts that stone takes puts men they shoot

¹⁰⁸ Waist-band and skirt fringe of shredded bark worn by these people.¹⁰⁹ I. e., the stone club head.

waija dalba:da afednaija. ma'getnenu a'Li:nunu waijana neiafi:a neifə'Li:ana
 men (dead) shoot all. puts takes men shoots dies
aniganomo: agi:a ni:ni:mu fə'Li:genu. mo:gozuna:mo: agi:a magana:fa
 that man his name Ni:ni:mu dies. another old man his name Magana:fa
a'Li'nenu dagamo:waijana, keiafuwaijana neiafi:a jafa. aniganomo: gozu:na
 takes Taramu men, Keiafu men shoots stone. that man old man
neifə'Li:ana mo:fantni:amo: a'Li:numa'getnenu anijauwinu waijana neiafi:a.
 dies his son takes puts does thus men shoots.
jafa a'Li:a a:geka kagaija mi:a neiafami:ga a'Li:nu.
 stone takes comes you "pay" you give him (he) takes.

Appendix 13

Notes on Plates and Figures

Plate 1

Figure a

Remarks: frieze of weatherworn embossing.

Measurements: diameter across top, 13.5 cm.; diameter at base, 10.5 cm.; height, 11 cm.

Composition: porphyrite — igneous.

Figure b

Remarks: this specimen with its "knobs" suggests some "animal" clasping the central bowl: the three raised bosses at one end appear to be "feet" and are shallowly divided: on the opposite side is a central boss suggesting a "head" with two indents for "eyes". On either side of this central boss is a further knob perhaps signifying "hands" clasping the bowl. A conventionalized animal or bird may be intended, as was the case with some seen in the Chimbu district. The bowl is deep and smooth.

Measurements: width across, from "feet" to "head", 23.5 cm.; width of bowl, 14.5 cm.; standing height, 13 cm.

Composition: kind of porphyry.

Figure c

Remarks: traces of rough indenting or frieze: an inverted raised "u" on one side, suggesting a conventionalized handle.

Measurements: diameter across top, 12 cm.; diameter at base, 5 cm.; height, 9.5 cm.

Composition: granite-type.

Figure d

Remarks: frieze of protruberant bosses below edge of bowl; partially convex base.

Measurements: greatest distance between bosses, 27 cm.; smallest distance between bosses, 24 cm.; width across bowl, 13 and 15 cm. standing height, 12 cm.

Composition: sediment, almost a fine grit.

Figure *e*

Remarks: smooth, shallow bowl; frieze of indented bosses; comparatively flattened base.

Measurements: diameter of bowl, 18 cm.; width between bosses, 24 cm.; standing height, 9.5 cm.

Composition: fine grit of sorts.

Figure *f*

Remarks: plain round bowl with some outer markings which suggest a lip or perhaps a design under the lip (but not prominent).

Measurements: diameter of bowl (within), 18 cm.; diameter of bowl (from edge to edge), 20 cm.; standing height, 8.5 cm.

Composition: porphyry (?), igneous type.

Figure *g*

Remarks: fragment of bowl; ridge of protruberant bosses.

Measurements: approx. diameter across inner bowl, 12.75 cm.; approx. diameter of whole bowl, 20 cm.; standing height, 8 cm.

Composition: medium grained greywacke (or calcarious sandstone): sedimentary.

Figure *h*

Remarks: this bowl is badly weatherworn. It has a frieze of bosses, but one large "head" boss with two indents suggesting "eyes", while there is a divided boss on the opposite side, rather after the style of the bowl illustrated in Plate 1, figure *b*.

Measurements: width between bosses, 18.5 cm.; width across bowl, which is deep and smooth, 10 cm.; standing height, 8 cm.

Composition: grano-diorite (granite type): igneous.

Plate 2

Figure *a*

Remarks: plain shallow bowl.

Measurements: diameter of bowl alone, 19 cm.; diameter of object, from edge to edge, 25 cm.; standing height, 8.5 cm.

Composition: fine grit (?).

Figure *b*

Remarks: see body of paper.

Measurements: height from knob to knob, 18 cm.; width across larger knob, 20 cm.; width across smaller knob, 13 cm.; width across "neck" of object, 10 cm.

Composition: sediment: river-worn, not man-made: alternating bands of grit and greywacke.

Figure c

Remarks: a worked stone with aperture; radiating incised lines from latter, on one side only. Protruberant bosses appear to represent some form of decoration, now unidentifiable.

Measurements: length, 25 cm.; width (approx.), 6 cm.; diameter of aperture, 5 cm.; standing height, 8.5 cm.

Composition: fine grained limestone: sedimentary.

Figure d

Remarks: plain and smooth: partially flattened edging.

Measurements: width, 5 cm.; approx. width across, 16.5 cm.; diameter of hole, 5.5 cm.

Composition: pyritic calcarious silt.

Figure e

Remarks: slightly damaged and worn where old set of grooves: in all, three sets of grooves.

Measurements: length, 15 cm.

Composition: porphyry.

Figure f

Remarks: top object, smooth; three sets of grooves; bottom object, long and well incised grooves.

Measurements: top: length, 15 cm.; bottom: length, 12.5 cm.

Composition: top: greywacke (?); bottom: calcarious silt (?).

Figure g

Remarks: see body of paper.

Measurements: width, 5 cm.; standing height, 5.5 cm.

Composition: pyrites concretion; iron sulphite; not man-made.

Figure h

Remarks: stone, blackened and unworked.

Measurements: length, 24 cm.

Composition: porphyry.

Plate 3**Figure a**

Remarks: cone, one end broken; slightly pitted.

Measurements: length, 19 cm.; diameter at base, 4 cm.

Composition: diorite of sorts.

Figure b

Remarks: 1) natural stone used in magic; 2) "sceptre-top" of pestle; worn and partly broken.

Measurements: 1) length, 4.5 cm.; 2) height, 8 cm.

Composition: 1) bedded coarse and fine sediments (not man-made); 2) lava: probably basalt.

Figure *c*

Remarks: "mushroom" pestle, broken at hand-piece; smooth convex base.
Measurements: diameter of convex surface, 7 cm.; length of hand-piece, 3.5 cm.; standing height, 6.75 cm.
Composition: porphyry of sorts.

Figure *d*

Remarks: complete "mushroom" pestle.
Measurements: diameter of convex surface, 8.5 cm.; length of hand-piece, 5 cm.; standing height, 9 cm.
Composition: medium greywacke (?).

Figure *e*

Remarks: broken topped "mushroom" pestle.
Measurements: diameter of convex surface, 9 cm.; the broken hand-piece merges with base; length from convex edge to top of hand-piece, 5 cm.; standing height, 8 cm.
Composition: medium calcarious greywacke (?).

Figure *f*

Remarks: broken topped "mushroom" pestle.
Measurements: diameter of convex surface, 10 cm.; length of hand-piece, 5 cm.; standing height, 7 cm.
Composition: medium greywacke.

Plate 4

Figure *a*

Remarks: broken club head.
Measurements: height, 9.5 cm.; width, 10 cm.; approx. diameter of hole, 3 cm.
Composition: fine-grain diorite (baked).

Figure *b*

Remarks: eleven knobs: club head.
Measurements: width, 11.5 cm.; thickness, 5 cm.; opening of hole, diameter, 5 cm.; smallest diameter of hole, 2 cm.
Composition: fine sediment, greywacke type.

Figure *c*

Remarks: eight pointer "star" club head.
Measurements: length of two remaining pointers, from outer circle of hole edge, 6.5 cm. and 5.5 cm.; diameter at opening of hole, 4 cm.; smallest diameter of hole, 3 cm.
Composition: greywacke (?).

Figure d

Remarks: eleven knobs: blackened club head.

Measurements: width, 8.5 cm.; thickness, 4 cm.; diameter at hole opening, 4 cm.; smallest diameter of hole, 2 cm.

Composition: lava, probably basalt.

Figure e

Remarks: club head: two large pointers, two small ones.

Measurements: length between longer pointers, 16 cm.; length between smaller pointers, 8 cm.; diameter at opening of hole, 3 cm.; smallest diameter of hole, 1.5 cm.

Composition: medium greywacke, sedimentary.

Figure f

Remarks: four pointer "star" club head.

Measurements: length between longer points, 18 cm.; length between shorter points, 15.5 cm.; diameter at opening of hole, 4.5 cm.; smallest diameter of hole, 3.25 cm.

Composition: medium grained greywacke (?), sedimentary.

Figure g

Remarks: broken unpierced club head.

Measurements: hole opening, diameter, 3 cm.; width across, 9 cm.

Composition: dolerite.

Figure h

Remarks: an old worn "pineapple" club head.

Measurements: diameter at opening of hole, 3 cm.; smallest diameter of hole, 1.5 cm.; diameter across, 6 cm.; width, 4.75 cm.

Composition: diorite type, igneous.

Plate 5**Figure a**

Remarks: resembling a double-bladed axe head, but probably a club head: each side concave: crude incising.

Measurements: length, 16 cm.; width, 11 cm.; diameter at opening of hole, 4.5 cm.; smallest diameter of hole, 3.5 cm.

Composition: diorite.

Figure b

Remarks: see body of paper.

Measurements: diameter across, 12 cm.; diameter at opening of hole, 3 cm.; smallest diameter of hole, 1.5 cm.

Composition: igneous rock, diorite.

Figure *c*

Remarks: see body of paper.

Measurements: diameter across, 10.5 cm.; diameter at opening of hole, 2.5 cm.; smallest diameter of hole, 1.5 cm.

Composition: hard calcarious grit, sedimentary.

Figure *d*

Remarks: see body of paper.

Measurements: diameter across, 15 cm.; diameter at opening of hole, 2.5 cm.

Composition: porphyry (general name).

Figure *e*

Remarks: roughly worked weatherworn club head.

Measurements: diameter across, 7.75 cm.; diameter at opening of hole, 2.5 cm.; smallest diameter of hole, 1.5 cm.

Composition: igneous, diorite (?).

Figure *f*

Remarks: see body of paper.

Measurements: diameter across, 6 cm.; diameter at opening of hole, 4 cm.; smallest diameter of hole, 1.75 cm.

Composition: fine-grained lava, probably basalt.

Figure *g*

Remarks: broken edged club head.

Measurements: diameter across (widest), 12.5 cm.; diameter at opening of hole, 4 cm.; smallest diameter of hole, 3 cm.

Composition: porphyritic dolerite (igneous).

Figure *h*

Remarks: see body of paper.

Measurements: widest diameter across, 10.5 cm.; diameter at opening of hole, 3.75 cm.; smallest diameter of hole, 2.5 cm.

Composition: medium greywacke.

Acknowledgements: Photographs taken by Mr. S. WOODWARD-SMITH, New Medical School, University of Sydney. Notes on composition of stone objects, etc., by Mr. RICKWOOD, Lecturer in Geology, University of Sydney. Mr. RICKWOOD commented that all these objects could have come from within the area under discussion (i. e., the Central Highlands of New Guinea), and there is no need to assume that any are imported.

Religious Beliefs and Ritual Practices of the Minyong Abors of Assam, India

By CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF

Contents :

1. Introductory
2. Basic Religious Beliefs
3. Ritual Practices

1. Introductory

The material contained in the following notes was collected during a tour among the Minyong Abors in January and February 1937. The only justification for publishing observations made during so brief and casual a visit is the fact that in the seventeen years which have elapsed since then no new ethnographic information on the Abors has been forthcoming. For our knowledge of the Abors we still rely on the old accounts by DALTON, HAMILTON, CUMMING, WADDEL and DUNBAR and it would seem therefore that any first hand material of more recent date, however slight in volume, should be made available for the use of future investigators.

The villages in which I was able to inquire into questions of religion and ritual and where I watched two major sacrificial rites were Rengin, Rotung and Pangin, all situated on the right bank of the Siang (or Dihang) River between Pasighat and its confluence with the Siyom River. It was only after the Abor expedition in 1911-1912 that these villages came under the control of the Government of India and the elderly men who were my informants in 1937, had thus grown up at a time when the Abors had few contacts with the outside world. Their statements on religion and ritual can therefore be taken as expressions of traditional Minyong ideas, even though I lacked time and opportunity to ascertain and check variations in the beliefs and attitudes of individuals.

The Minyongs belong to a group of Abor tribes which speak closely allied dialects and permit intermarriage ; their immediate neighbours within this group are the Panggis, Pasis and Padams. To the west they border on the Galongs, from whom they differ in language, appearance and custom.

The approximate number of Minyongs in 1945 was 28 000. They inhabit some seventy villages situated on both banks of the Siang River as well as in a tract of country lying west of the Siang and extending northwards as far as the Siyom River. Minyong villages are substantial and of much greater permanence than the settlements of such tribes as the Mishmis to the east and the Daflas to the west. The larger villages have between 250 and 450 houses, grouped in different *khels* or wards, which are usually separated by some natural feature, such as a stream, ravine or grove of trees.

Despite this division into wards a village functions in many respects as a single unit. Thus the principal feasts and sacrificial rites are observed by the entire village, the *jhum* fields of the inhabitants lie usually in one large block, and the villagers combine to meet with force any encroachment on their common territory.

In an unpublished report of 1946 P. L. S. JAMES, then Assistant Political Officer, Siang Valley Sub-Agency, mentions that the whole Minyong tribe is divided into two moieties¹ called after their respective ancestors *Kumuing* and *Kuri*. These mythical forebearers are believed to have been brothers, and according to JAMES both moieties are represented in nearly everyone of the seventy Minyong villages. It appears that *kumuing* and *kuri* houses are usually grouped together in blocks, though one ward may contain blocks of both groups. In each of the two moieties there are several exogamous (*opuin*) but JAMES' report does not make it clear whether the division into *kumuing* and *kuri* is linked with any rules of exogamy or endogamy.

A tour diary of J. H. F. WILLIAMS, then Assistant Political Officer, Pasighat², contains the following list of *opuin* arranged according to moieties :

Kumuing : Tatin, Talom, Tata, Taggu, Tayir, Pangam, Muije, Jerang, Darang, Pajing, Talo, Tamuk, Dupak, Muibang, Muiuk.

Kuri : Tamut, Tapak, Taga, Takuk, Darung, Messar, Tali, Tasing, Komut, Jamo, Gao, Siram, Taki, Tabuing, Tangu, Sitang.

WILLIAMS mentions that in Riga, the largest Minyong village, political factions coincided with these two divisions and that in their backing of the rival parties of the neighbouring Karko tribe the Minyongs were split according to their moieties (to which WILLIAMS refers as "families").

While this alignment of clans is explained by their alleged descent from the two mythical tribal ancestors *Kumuing* and *Kuri*, there is yet another dual division of the Minyongs which appears even more obscure. According to R. C. R. CUMMING³, there are within the Minyong tribe two social classes, known as *mishing* and *mipak*. The origin and nature of these classes are not at all clear and neither my own field notes nor the accounts of other observers provide any real clue.

¹ JAMES does not use the word 'moiety', but speaks of 'parties' and in some contexts rather misleadingly of '*khels*'.

² Tour diaries of the Assistant Political Officer, Pasighat, November, 1940, to April, 1944. Shillong 1944. p. 12. Assam Government Press.

³ Census of India 1921, Vol. III. Assam, P. I. Appendix B, p. XIII.

A myth which I recorded in the village of Rotung and which describes the origin of the two divisions runs as follows :

When the Abors first came out of the earth they strangled a great mithan (*bos frontalis*) called *Khosung*. After they had cut up the mithan they sat down in a circle, each clan in its own place, and shared out the meat. All clans received shares except the clans of Dupak, Gao and Meser for which no meat was left. Therefore these clans were called *mipak*. In the old times *mishing* and *mipak* did not intermarry, for if a *mishing* consorted with a *mipak* he (or she) as well as any children from the union became *mipak*.

All the three clans mentioned in this story occur also in WILLIAMS' list, but while Meser (Messar) and Gao belong to the *kuri* group, Dupak is a *kumuing* clan and it seems that the two classes *mishing* and *mipak* cut across the division into *kumuing* and *kuri*.

Another story current among the Minyong gives a very different explanation for the division of the tribe into *mishing* and *mipak* :

In the old times when stones and animals could talk all men were *mishing*. In those days men and spirits (*epom*) were friends. The men lived on the ground and set traps for sambar, deer and pig, and the spirits lived on the trees and snared birds. Once there was a man who tricked the spirits by climbing the trees at night, removing the hornbills caught in the spirit snares and substituting deer and pig. The spirits were puzzled, but it was a long time before the man's trickery was discovered. Then there was a great quarrel.

One day a man and a spirit decided to build boats, and each of them made a dug-out. The spirit called the man and showed him how comfortably one could sleep lying in the bottom of the dug-out. The man wanted to try too, but while the spirit had got out of the boat immediately the man went to sleep in the boat. Thereupon the spirit fetched the other dug-out, put it on top of the boat, fastened it in this position and pushed the boat into the deep water with the man sleeping inside. When the man awoke, he found himself imprisoned in the boat. For two years he drifted helplessly on the water. Meanwhile the spirit went to the man's house, and married his young and beautiful wife.

After two years the man was rescued by a bird, and returned to his house. The spirit had gone to cut wood in the forest, and when the wife saw her first husband she told him what had happened. Then the man climbed into the roof, and waited for the spirit's return. When the spirit returned, it began to rain and the man made a hole in the roof. The wife asked the spirit to climb up and repair the roof. When he did so the man killed him with his *dao*. Thereafter the man lived happily with his wife, and his descendants were the *mipak* people.

While this story shares with a legend reported by DUNBAR ⁴ the motif of the trick played upon the spirit by the man who exchanged the animals caught in snares and traps, it proffers also an explanation for the existence

⁴ Abors and Galongs. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 5. 1915. p. 63.

of *mipak* not elsewhere recorded. This explanation, however, does not bring us very much nearer to an understanding of the *mishing-mipak* relationship.

Neither does J. K. LORRAIN's "Dictionary of the Abor-Miri Language"⁵ throw much light on the significance of the two terms. According to LORRAIN the noun *mipak* means "Assamese; foreigner; alien; outcast; vagabond", and the verb *mipak* has the meaning of "to be outcasted (for marrying one of another tribe or one below in social scale, etc.)". The etymology of the word presents no great difficulty, for *mi* is the adjectival form of *ami*, "a man, a person", and *pāk* is an adverb with the meaning of "away; out; off". The word *mi-pāk* would therefore seem to have been formed on the analogy of *mi-bo*, "visitor, stranger, foreigner", *bo* meaning "beyond". *Mi-shing* means according to LORRAIN "the Miris", a people closely allied to the Abors, but living mainly in the plains immediately adjoining the hills. It is obvious that LORRAIN was not aware of the use of *mipak* and *mishing* as terms signifying distinct social classes among the Abors of the hills, although his translation of *mipak* as a verb implies the existence of classes of different social status.

DUNBAR's "Abors and Galongs" contains no reference to *mishing* and *mipak* but R. C. R. CUMMING⁶ mentions the terms and translates *mipak* as 'outcaste'. He further states that marriages between *mishing* and *mipak*, though not prohibited, were comparatively rare, because sexual intercourse with a *mipak* caused a *mishing* to lose his status and to become himself (or herself) a *mipak*. Yet even occasional intermarriage between *mishing* and *mipak* must obviously lead to a gradual increase of the proportion of *mipak*, because all off-spring of such mixed marriages are considered *mipak*. In Rotung I was told that two generations ago the villagers had all been *mishing*, while at the time of my visit most were *mipak*.

Unfortunately I had then no opportunity to inquire into the social implications of the division of the Minyong tribe into two classes, but the information which some seven years later I was able to gather among the Daflas, Miris and Apa Tanis suggests that such a division into two classes of different social status is characteristic of many hill-tribes of the eastern Sub-Himalayas. Among the Apa Tanis we find the two endogamous divisions, *mite* and *mura*, the former including all patricians and the latter all slaves, freed slaves and descendants of freed slaves. The Hill Miris and Eastern Daflas are divided into *gute* and *guchi*, but although Daflas speaking about Apa Tanis sometimes use these terms synonymously with the terms *mite* and *mura*, the social distinction between *gute* and *guchi* seems to have become obsolete and both classes intermarry freely. The Abors' division into *mishing* and *mipak* may belong to the same range of phenomena, but little else can be said until we have information on the relevance of this distinction in concrete social relations.

The absence of any reference to *mishing* and *mipak* from the diaries of WILLIAMS and JAMES would seem to indicate that this division has at

⁵ Shillong 1910.

⁶ Census of India 1921, Vol. III. Assam, P. I. Appendix B, p. XIII.

present no political significance. But both these officers mention the solidarity of the clans belonging to either of the two moieties *kumu'ing* and *kuri*. This solidarity, however, does not cancel out the cohesion of the village, which remains the principal political unit. Although within a village each of the moieties provides one or more headmen, all these headmen co-operate in administering common village affairs.

There is, incidently, no special word for 'headman' in Minyong or any Abor dialect, but headmen are referred to as *kebang ami*, meaning men who know how to speak in council (*kebang*). The common word *gam* for 'headman' is of Assamese origin. Except for prestige and influence the headmen do not derive any advantage from their position, and they cannot enforce any decision unless the village assembly (*bene*) agrees with their policy.

Quite distinct from these headmen are the priests or shamans (*mirü*), who act as the mediators between men and the gods and spirits. Among the Minyongs both men and women become *mirü*, and unlike the seers or shamans of most other Assam hill-tribes they are easily recognizable by their distinct ornaments consisting of tufts of grass and blue beads worn in the hair and a profusion of metal necklaces. Men and women whose ability to fall into trance has proved their fitness to enter into contact with the spirit-world receive instruction from a senior *mirü*, and then embark independently on a career of seer and priest. In some villages there are several *mirü* whereas in others there may be none. *Mirü* of reputation function not only within their own village-communities, but are occasionally called to other villages where their services may be desired.

The Minyongs told me that they had two kinds of *mirü* namely the *sholung-mirü*, who act only on the occasion of the *sholung* feast when they dance within a circle of women, and the *ipak-mirü*, who minister at the time of illness. *Ipak* means, according to LORRAIN, "to exorcise; to propitiate; to offer sacrifice." The *ipak-mirü* seem to be far more important than the *sholung-mirü* and it would seem that DUNBAR, who did not mention the distinction between the two types of priests, was referring mainly to *ipak-mirü*. Coming to the Abors straight from the Naga Hills, I was struck by the fact that unlike the Konyak Nagas the Minyongs did not say that a spirit spoke through the mouth of a *mirü*, but that the *ipak-mirü*, while in trance was a spirit. But in retrospect, I do not think that any great importance need be attached to such difference in verbalization. Underlying the whole shamanistic complex both among Nagas and Abors is the idea that the shaman is able to establish direct contact with gods and spirits as well as with the souls of the departed, and that the knowledge gained through such contact is essential for the effective propitiation of supernatural beings.

Apart from divining the cause of disease and other misfortunes and indicating means of placating angry gods and spirits, most *mirü* are also knowledgeable in tribal traditions and mythological concepts. The technical details of ritual have to be learnt and therefore it is necessary for *mirü* to



a) House in Rotung village with a covered veranda in front.
b) Part of a Minyong village in the Siyang valley.
c) Minyong man wearing a cane hat and an embroidered coat.
d) A female *mirü* wearing the grass-tufts and the ornaments characteristic of Minyong shamans.



a



b



c

- a) The strangulation of a mithan.
- b) The wooden structure for the strangulation of a mithan with the animal lifted right off the ground.
- c) Crude forked posts put up at the time of the *sholung* festival.

begin as apprentices to experienced seers. Dancing, often accompanied by the brandishing of a sword, is an essential preparation for the state of trance in which a *mirü* speaks "as the spirit."

2. Basic Religious Beliefs

Before describing the details of various ritual practices, we must clarify the Abors' basic religious beliefs.

Both from the statements of my informants and from the texts of prayers said at religious rites, it is clear that the Minyongs believe in a supreme sky god called alternatively *Doing-angung* and *Doing-bote*, the former name being used more frequently. I was told, however, that *Doing-bote*⁷ is the 'real' name, whereas *angung* means "friend", and *Doing-angung* is a manner of addressing the sky god. DUNBAR spells the name *Doing Anggong* and does not refer to the term *Doing-bote*. He describes *Doing Anggong* as "Father Sky" and the Abors have indeed the clear idea that this deity is male and lives somewhere above. My informants told me that *Doing-angung* was greater than all other spirits, and that he was inclined favourably towards mankind. While other ghosts fed on the offerings of men, *Doing-angung* was not in need of such food, but he liked men to make such offerings as a sign of respect. Most prayers begin with an invocation of *Doing-angung* and there can be no doubt that the Minyongs credit him with the power to give good crops and other booms, and to avert disease. I was explicitly told that *Doing-angung* could see everything, and the prayers show that he is believed to extend his help to mankind. According to one myth *Doing-angung* existed in the very beginning of the world, but he lived high up in the sky and took no part in the creation of the earth. At present, however, he is not regarded as above or remote from events in the world of men. There is the belief that certain offences against customary law arouse the anger of *Doing-angung* and invocations recited at the expiatory feasts are specifically intended to allay his and other deities' wrath. Thus in the case of clan-incest the village-council (*kebang*) condemns the guilty couple to a form of excommunication which does not involve bodily banishment from the locality but bars all normal social and economic relations with other villagers. This ban can be removed only if the offender provides one or several mithan for slaughter at a feast to which the villagers and prominent men from other villages are invited. It is at this feast that *Doing-angung*, the sun and the moon, and other deities are called upon to condone the crime.

When Minyongs invoke *Doing-angung* they usually call also upon *Shidkin-kede*, the earth deity. *Kede* means "earth" as opposed to *taleng*, "sky". LORRAIN's dictionary refers to this deity as *Shutkin-kede*, and renders the term as "god below". *Shidkin-kede* is considered a female deity, believed to live in the earth. References in prayers do not reveal any other attributes

⁷ The Eastern Daflas believe in a male deity called *Bote* considered the 'son' of the Sun (*Doni*).

and my informants did not enlarge on her character except to say that she was the recipient of all offerings given to the Earth.

This statement was made in connection with the myth of *Shedi-Melo*, two deities credited with the creation of the earth. DUNBAR refers to *Shedi-Melo* as the creator, and this description is in accord with LORRAIN's view, although the latter adds that *Shedi-Melo* is a dual personality, *Shedi* being female and *Melo* male. My Minyong informants referred to *Shedi* and *Melo* as two deities, one male and one female. In the beginning of the world, they said, when there was nothing, neither earth nor sky, there were only *Doing-angung* and a brother and sister called *Shedi* and *Melo*. While *Doing-angung* remained inactive high above, *Shedi* and *Melo* made the earth and the sky. As there were no other living beings *Shedi* and *Melo* married, even though they were brother and sister, and from them the whole of the human race is descended. After bringing forth the first men, *Shedi* and *Melo* entered the earth, which now rests upon their shoulders. As mankind increases the earth becomes heavier and sometimes *Shedi* and *Melo* vainly try to shake it off and turn it over, and it is then that there is an earthquake. No rite is performed for *Shedi* and *Melo*; "they are as dead and the rocks are their bones." The few prayer texts which I could record do not contain any invocation of *Shedi* and *Melo* and my informants were emphatic that offerings given to the earth deity are for *Shidkin-kede* and not for the creators of the earth and progenitors of the human race.

Some prayers call not only upon *Shidkin-kede* but also upon *Kine-dene*. Whenever this word occurred in a text it was translated to me as "earth-spirit", but DUNBAR translates it as Mother Earth to be complementary to Father Sky (*Doing-angung*).

Many of the Minyong deities are invariably mentioned in pairs, and it is often difficult to ascertain whether the Minyong think of divine pairs or of bi-sexual deities with male and female aspects. When faced with a straight question, they will usually say that one of the pair is male and the other female, but it is doubtful whether they think of such dual deities as of two entirely separate personalities. *Shikon-Tanum*, for instance, are the names of the 'owner' (or 'owners') of all wild animals, *Shikon* being male, and *Tanum* female.

Besides the principal deities invoked at the major annual rites, there are innumerable other gods and spirits. The Minyongs imagine the world populated by hosts of spirits, living in the air, on the ground, in the forest and in the water. There are great and small spirits, and one of my informants compared them with the hierarchy of Government officials, from high officers down to soldiers, interpreters and messengers. While the spirits can see men, only the priests (*ipak-mirü*) can see deities and spirits.

3. Ritual Practices

Many of the Minyongs' ritual activities are directly linked with the agricultural cycle. The only form of tillage practised by the Minyongs is shifting-cultivation on hill-slopes. Unlike some of the neighbouring hill-tribes they generally do not use hoes, but do practically all agricultural work with the *dao*, a broad, sword-like knife which serves them for cutting the jungle, loosening the soil, making shallow furrows and weeding the young crops.

The first major rites of the agricultural cycle is called *aran*, and is held late in February, a time when the clearing of the jungle has been more or less completed. For five days the entire village celebrating the *aran* abstains from all work on the fields, and there is a great deal of drinking and dancing inside the houses. The first day leaf-bundles of rice, rice-beer and ginger are fastened to the house-posts as offerings for the *gumin-shoin* and the *agam*.

Gumin-shoin are house spirits which watch over the welfare of the inhabitants of a house. Every house has a *gumin-shoin* who receives the sacrifice of a pig when the house is built, but above the *gumin-shoin* of the individual houses there is a great *gumin-shoin* who is the guardian of the whole village.

What the *gumin-shoin* are in relation to men the *agam* are in relation to cattle. There is one great *Agam*, the deity of all cattle, described as an old man living in the forest. Moreover there are smaller *agam* who act as the guardians of the cattle of individual households, and it is for these *agam* that offerings are tied to the house-posts. But while at other ceremonies the *agam* are invoked with prayers, no incantations are recited on this occasion.

Ipak-mirü and sometimes even ordinary householders, whose familiar spirits are known to be easily offended, put at the time of the *aran* ceremony offerings of rice, meat and ginger on the roof of their house. Such offerings are called *kepel*, and the man giving the offerings says :

Aimotok, kinam kamo mapeka.

May all be well ; may there be no illness.

The *aran* feast lasts for five days, and two days after its completion another rite, known as *bhombe* or *kombe*, is performed. I was expressively told that this rite is performed in honour of the sky god and the earth deity. All men of the village assemble in front of the community house (*mosup*) and one man, who may be of any age and any clan, sacrifices a chicken. Thereupon all the men gathered recite the following prayer :

Doing-bote, Kine-dene, Shidkin-kede

Sky God, Earth Spirit, Earth Deity

nolu takamen shilo kombe ividung

for you all we always celebrate the Kombe

nolu takam, Doing-angung, nolu takam

for you all, Sky God, for you all

ngolum aiala apinam dakum.

kindly give us good crops.

Esho ek tanitar em aiala ;

To mithan, pigs and men be kind ;

arik lok apinam takamen

may the crops of the hill-fields be

phumo dzarmo lanka ;

always large and strong ;

tani dhakun phumo dzarmo lanka.

may all men be great and strong.

Phumo dzarmo yemilo

Great and strong rich men

ditak ditaklo takamen

year after year they all will

nolum kom bhombe iti biye.

perform for you the Bhombe feast.

This prayer is evidence of the Minyongs' belief in the beneficial influence which the deities of sky and earth can effect on the prosperity of man and the fertility of the crops. The promise to perform the *bhombe* feast year after year shows the explicit intention of winning divine favour by its celebration.

Soon after the *bhombe* festival the Minyongs begin sowing the rice. I failed to ascertain whether any particular person does the ceremonial first sowing, but it seems that the Sowing Rite (*mopun*) is not done until some ten days later when most of the sowing has been completed. At that time a bamboo structure (*kozon*) of the type used for most rites is erected outside the village. Next to it two stakes are driven into the ground and a pig is laid on its back with the head between the two stakes, and two men suffocate it by pressing a piece of wood against its throat. A chicken is sacrificed and offerings of rice and beer are placed on the bamboo scaffold. A small basket made as a model of a basket used for carrying loads of rice is filled with earth and put near the *kozon*. The people explain that this is being done in order to obtain a good rice crop. As the man performing the rite places the offerings on the scaffold and sprinkles the ritual structure with the pig's blood, he prays :

Arik lok apinam aimotoka

May the crops of the fields be good

Doing-angung, Shidkin-kede,

Sky God, Earth Deity,

Kine-dene amung ashi.

Spirits of earth and water.

Mopun ividum.

We perform the Mopun rite.

Ek berok mopum bidung.

Pig and fowl we sacrifice.

Apinam takamen phumo dzarma lanka.

May the crops always be large and strong.

Aimo yemilo ditak ditak lo mopun botheyaphe biye,

Year after year rich men will perform the Mopun rite ;

ami dokum phumo dzarmo lanka.

may the men be well and strong.

DUNBAR in his brief description of the Minyongs' agricultural rites unfortunately does not give the names of the rites, but it would seem that the ceremony which according to him "takes place somewhere between the fields and the village" is identical with the *mopun*. Though DUNBAR speaks of the sacrifice of a mithan it is quite possible that mithan or pig is a suitable sacrificial animal for the occasion.

When the sowing has been completed fields exposed to inroads of mithan and pigs must be fenced in, and this purely practical operation is again made the occasion for a feast, known as *etor*. In this case no need for the harnessing of mysterious natural forces (such as the force which causes or impedes the sprouting of the rice) can be claimed, but the Minyongs nevertheless believe that the building of wooden fences is not enough and that offerings to *Agam*, lord of the animals, are necessary to safeguard the fields. On this occasion too pigs and fowls are sacrificed and eaten. DUNBAR does not seem to have heard of this rite, though he remarks that LORRAIN's dictionary contains the word *etor* as the «name of an Abor feast».

While parallels for the agricultural rites so far described can be found among most of the hill-tribes of Assam, there is as far as I know elsewhere no exact parallel to the feast performed by the Minyongs when the rice plants are about ten inches high. This feast which is known as the *sholung* illustrates the great importance of the breeding of mithan (*bos frontalis*), and although set into a definite phase of the agricultural cycle, the rites seem to concern almost exclusively the Minyongs' cattle. Abor mithan like those of other tribes are usually allowed to roam about in the jungle, but on the occasion of the *sholung* all mithan are brought to the village. Every household has a special open place where short wooden posts, often ending into a small fork, stand at distances of several feet one from the other. These posts are practically unworked, even the fork being sometimes of natural formation. In the morning of *sholung* day the mithan are brought to the village, and fastened to these posts where they remain until the next morning. Every mithan owner sacrifices a pig and chickens to *Agam*, praying that his mithan may prosper and increase. Offerings of rice and beer are wrapped up in leaves and tied to the posts. This is also the time when cattle owners cut property marks into the ears of mithan calves⁸. While the mithan are tied to the posts

⁸ Cf. G. DUNBAR. *Frontiers* (London) 1932, p. 220 ("... the calves are marked by cutting patterns in their ears. Each sept of a clan has a different mark — round hole, oblong, and so on in every combination").

no one except the owner may enter the place, and whosoever later in the year damages one of the posts, is fined the value of a whole mithan.

That night every mithan owner gives a feast in his house, at which there is dancing and singing. A special priest, known as the *sholung-mirü* dances at this feast within the circles of dancing women. He wears for the occasion a head-dress of special grass, but it is not quite clear what exactly his function is. I was told that he may be of any clan, and that he does not minister on any other occasion.

A significant feature of the *sholung* ritual is the importance attached to the wooden posts to which the mithan are tied. The fine of one mithan imposed for wilfully damaging one of these posts shows clearly that this rôle is not purely utilitarian. Such inquiries as I could make did not reveal any ritual connected with the erection of the posts, but the rôle of carved forked posts as memorial monuments put up on graves and at feasts of merit by various Naga tribes suggests a connection with the feast of merit complex where forked posts have a ritual significance similar to that of menhirs. Among the Abors there is no obvious link between the crudely cut forked posts and any rites which raise a man's social prestige, but there can be no doubt that the number of posts on a man's *sholung* place indicates the number of his mithan and thereby of his wealth. The Abors' cattle wealth is considerable. In Rotung, a village of some sixty houses, there were about three hundred mithan.

The *sholung* is the last of the great annual feasts. A ceremony performed after the rice-harvest known as *ampidorung* is a comparatively simple affair. No sacrifices are performed, but the younger men go hunting and any animal killed in this ritual hunt is given to the old men. The interior of the community house is decorated with leaves and in the dwelling houses food offerings for the *agam* are tied to the house-posts.

The concentration of agricultural rites to the period from the first sowing to the ripening of crops, and the absence or comparative insignificance of a festival after the harvest are characteristic of most of the hill-tribes of Assam. In so far as the material aspects of agriculture are concerned the Minyongs' methods also resemble in many ways those of their western neighbours, the Daflas and Hill Miris. I have mentioned already that the *dao* is their main agricultural implement which takes the place of a hoe as well as of a weeding instrument. The Minyong reaps by stripping rice and millet ears by hand letting the grains fall straight into the reaping baskets. The grain is then winnowed in winnowing fans, but sometimes it is necessary to tread out the rice first. Not until the rice has been thrashed in this way is it carried to the granaries and stored.

Besides the great annual rites connected with agriculture and cattle breeding there are ceremonies which the Minyongs perform on occasion not associated with any particular season of the year. After a successful

hunt, for instance, they give an offering to *Shikon-Tanum*, the divine couple described as the owners of all wild animals, sacrificing a chicken and fastening its head, wings and feet to a ritual structure made of bamboo.

Even more frequent are the rites to avert or cure illness. The Minyongs believe in a host of malevolent spirits, who on occasion must be propitiated or bought off with offerings and sacrifices. The following evil spirits, whose names and attributes were told to me by my informants of Rotung village, may serve as examples for the kind of supernatural beings against whom the Minyong must be on guard :

Banji-banmang is a spirit who lives in the forest and in the air. He is like wind, kills men, for instance by making them fall from trees, and drinks their blood.

Bhomtup-bhanlup is another evil spirit who makes men die suddenly without any evident cause.

Bhomthup-iari kills people by striking them by lightning or making them drown.

Leshi-letang is an evil and very dangerous spirit who entices people into the jungle by his laugh and then devours them. Some priests (*ipak-mirü*) can call him to a village and then all villagers placate him with offerings.

There are also spirits whose individual names are not known and who nevertheless may become dangerous to men. One such group of spirits are called *pulitalam*, and they are thought to be "like wind". Outside the village of Pangin I saw a bamboo scaffold hung with many bits of broken pottery. It had been erected some months previously when the village was suffering from an epidemic of respiratory troubles. At that time an old man had sacrificed a chicken and said to the spirits : "We do not know your names, you may be *pulitalam* from the mountains, you may be *pulitalam* from the valley ; those spirits who brought the disease shall eat this ; they shall leave this place." This ceremony was followed by the days' abstention from work observed by the whole village. The proper persons to deal with dangerous spirits are the *ipak-mirü*, for they alone can see spirits and diagnose the cause of supernatural afflictions.

A concrete case may demonstrate the rôle of the *ipak-mirü* in the cure of diseases believed to be caused by spirits. In Pangin village Tasang, a man of Talo clan was ill and called a well-known *ipak-mirü*, a man from Kewang village, to discover the cause of the disease. The night after his arrival the *ipak-mirü* held the séance in Tasang's house. First he made "flowers" of bamboo shavings and put them up at the walls of the house, to be taken away by any spirits who might come. Dressed in a woman's skirt, "to please the spirits", he then danced brandishing a Tibetan sword of the type which is much valued by the Abors. When he appeared to fall into a trance all the men present began to shout and then asked the familiar spirit of the *ipak-mirü* where the soul of the sick man had gone. The *ipak-mirü* discovered the whereabouts of the soul and told the evil spirits who had dragged it away that they should release that soul and take in exchange offerings of food and drink.

During the dance the spirits spoke through the mouth of the *ipak-mirü* and said that the sacrifice of a mithan was necessary for curing Tasang's illness. Later the *ipak-mirü* addressed Tasang's soul as follows:

Ginyog mapeka, alang guka.

You must not hide, you must come.

Nom shupak eshoko rogum shunatu,

Now we will give you the gift of a mithan,

Ami shim ai moto kuka.

This man may now be well.

Shupak kelohe ginyog kuma peka.

From now on you must not hide.

Nom shupak eshoko nina dum.

To you we give the gift of a man.

Ekshumsho dushu lankuka.

You must stay in your own house.

From this invocation it would appear that the sacrifice of a mithan was intended to placate not only the spirits who had captured the sick man's soul but also the elusive soul itself which was considered very much an independent being. It almost seems that the interests of a truant soul are not necessarily identical with those of the patient and that hence the soul must be coaxed to maintain the link with the man's body. The same conception underlies the custom that a young married man, when taking his wife to his own house or that of his father, should sacrifice a mithan or a pig for the house spirit and for the soul of his wife. The soul is considered a separate spirit and the sacrifice has the purpose of binding it to the new home, so that the bride's soul is comfortable and does not escape, an eventuality which would ultimately result in the bride's illness or death.

After the *ipak-mirü* had promised the sacrifice of a mithan the gathering in Tasang's house broke up, and it was only late next morning that the ceremonies were resumed. Some of Tasang's kinsmen went to the jungle and caught one of his mithan bulls. They tied a long cane rope round the animal's neck and then dragged it up to the village. Some of the other villagers, helped by the *ipak-mirü*, meanwhile put up the scaffold required for killing the sacrificial mithan. In contradistinction to other tribes of the Eastern Sub-Himalayas the Abors kill sacrificial animals by suffocation, and mithan are literally 'hanged'. A strong wooden scaffold is erected on a piece of slopping ground; the mithan is then led below the scaffold and a strong cane rope with a sliding noose is fastened round its neck. The rope is made to run over the scaffold and a group of men standing on the far side of the scaffold pull the rope and thereby lift the mithan from the ground until the animal hangs suspended from the scaffold, vainly kicking its legs until after a few moments it dies by suffocation.

Neither before nor during the strangulation of the sacrificial mithan did the *ipak-mirü* and his helpers perform any ritual act. But while the mithan hung still suspended from the scaffold, a man of Tasang's household

brought a large vessel filled with millet-beer from the house, and served the beer to the men who had helped building the scaffold and strangling the mithan. All these men belonged to Tasang's clan. After they had drunk the beer they lowered the dead mithan so that it came to lie on its back. One of the men began the cutting up of the carcass by carving a large piece from the chest, and this was at once roasted on an open fire. Assisted by two men he then proceeded to disembowel the mithan, and took the omens from a part of the animal's liver.

Meanwhile the *ipak-mirü* erected a ritual structure in front of Tasang's house and a larger one next to the side wall of the house. He began by putting up bamboo poles about six feet high, and then tied fresh, leafy branches and small pieces of loosely woven bamboo matting to the poles. At the larger structure he also constructed small bamboo platforms to hold the offerings. At last he took some of the mithan's blood and smeared it on the leaves on the ritual structures and placed some offerings of beer and cooked rice on the platforms. While doing so he prayed :

Shilo rogum shedum.

Today we give an offering.

Kina ami-shim shupak geloke ai moto kuka.

This ill man, from now on may be well.

Doko tinko na takam em

Whatever spirits may be responsible (for this illness,

shilo bosi borang em thom dum-shula.

they may all be called together.

Eshoko rogum shunadum.

The offering of a mithan we gave them.

Esho shim dope dope ne

Whatever spirits

epom ezing nizi-nipong

and evil ghosts there may be,

uju dona takame shim esho dona lanka.

may they eat this mithan.

Ami shim ai moto kuka.

This man, however, may recover.

This invocation was addressed to all the spirits who might have caused Tasang's illness. There was no reference to the higher deities, such as *Doing-angung* and *Shidkin-kede* nor to the sick man's soul that had been promised a share in the offering. It is obvious that the terms *epom* and *nizi-nipong* do not refer to individual spirits but to categories of spirits hostile to man. The myth quoted on page 590 speaks of a plurality of *epom*, spirits who were first friendly and later became hostile to men, and in so far as the term *nipong* are the evil ghosts of women who died during pregnancy. DUNBAR, who erroneously refers to *Nipong* as an individual malevolent spirit, the 'spirit of the forest' also mentions that "all diseases of women are attributed to *Nipong*, whilst the illness and death of men are due to the malevolence

of *Epom*⁹." But even though mainly concerned with women the dangerous *nipong* are propitiated whenever disease carrying spirits have to be bought off with a sacrifice. The above prayer does not include a reference to the "soul" of Tasang, who had been promised a mithan offering during the nocturnal séance. This may be due to a slip on this part of my informants, or to the idea that the sick man's soul automatically profits from the sacrifice and need not be specifically invoked.

The *ipak-mirü*'s invocation completed the ritual part of the ceremony. The meat of the mithan was divided among Tasang's kinsmen and the villagers, and the *ipak-mirü* received a specially large share. The latter returned the next day to Kewang, his home-village, carrying with him his share of the mithan and other gifts.

There are other occasions when mithan are sacrificed in identical manner, and I witnessed the strangulation of a mithan at Rotung, where one of the headmen (*gam*) had rebuilt his house, and sacrificed a mithan in honour of his house-spirit (*gumin-shoin*) and the spirit of his cattle (*agam*). In this case too an *ipak-mirü* ministered at the sacrifice, but no ritual structure of bamboo leaves was erected¹⁰.

The Minyongs' unusual way of sacrificing mithan poses a difficult ethnological problem. We have seen that the principle of suffocating the sacrificial animal is applied also to the pig killed at the First Sowing Rite (*mopun*), but no parallels to this method are found among the other hill-tribes of Assam. The Minyongs' western neighbours, the Hill Miris and Daflas, kill sacrificial animals by cutting their throats with a *dao* and most Nagas pierce the animal's heart with a spear in the case of cattle and mithan, and with a bamboo spike or other sharply pointed implement in the case of pigs. In no case is the gushing forth of the blood as essential as among many tribes of Peninsular India, where animals are often beheaded, but neither is there any attempt to kill a sacrificial animal without shedding its blood in the process.

Isolated instances of the ritual suffocation of animals, however, occur still in Middle India, such as for instance the suffocation of the *Laru Ka* pig of the Baigas, and in ancient India it was an essential part of the *Asvamedha* sacrifice of a horse. But any direct connection between these

⁹ DUNBAR, O. C., p. 70.

¹⁰ H. H. F. WILLIAMS mentioned in his Diary (O. C. p. 20) a slightly different manner of mithan sacrifice practised by the Karko Abors during a Koja feast. "Three large mithan were then cruelly done to death by strangulation, not on the usual ramp but by all the fighting men pulling on the four ends of two ropes lopped round the necks of the wretched animals. When the third and largest of the three mithan had gasped its last painful breath, its huge body was dragged down to the open space in front of the 'Mosup', a hole was cut in its side into which all the men plunged their swords to blood them and then continued their dancing procession round the arena. Often a man would leave the line and give an individual exhibition of sword play with terrific energy in the centre of the circle. The intention behind these rituals is to appease the sword spirit which is said to be thirsty for blood, having had none to drink during recent peaceful years."

examples of ritual suffocation and the strangulation of mithan by the Abors is very unlikely, and we must look to other parallels for an explanation for the occurrence of the custom among just this one of the Assam hill-tribes. The Abors border on Tibet and the tribes nearest to the Himalayan main range seem to be strongly influenced by Tibetan culture. Even among the Minyongs we find numerous Tibetan goods, such as clothes and ornaments, and there can be no doubt that until recent times trade with Tibet was more important than contacts with the Indian plains.

Now we find the slaughter of animals by suffocation is common among the nomadic tribes of Eastern Tibet. In his book "*Die Nomaden von Tibet*" (Vienna 1949) M. HERMANNSS describes the slaughtering methods of the Amdopa, the inhabitants of Amdo, the area on the upper course of Yangtse and Mekong. These nomads kill all animals by suffocation. The legs of a sacrificial animal are tied together and it is then thrown to the ground; then a thin rope is wound tightly round its mouth and nostrils until it dies by suffocation. The dead animal is cut open and the entrails are removed; the blood is collected in the abdominal cavity and should not flow down on to the ground. HERMANNSS sees in this method a characteristic trait of the most archaic civilisations of cattle-breeding. He thinks that in these sacrifices the blood plays no significant rôle "because the seat of the soul and of life is in the breath and not in the blood". And he poses the question: "Might suffocation be used so that the breath, the most valuable element should remain in the sacrificial animal"?

I doubt whether the Abors consciously hold any such views, but the sacrificial methods which they practise represent certainly the most pronounced contrast to the methods of sacrifice — applied to animal as well as to human victims — where the body is cut and torn into pieces even before life has fled, and it is this method which is common to many tribes from the Naga Hills as far south as Orissa and may be at the root of many of the blood cults of Bengal. The suffocation of mithan and pigs among the Abors reflects certainly a very different attitude to the whole idea of animal sacrifice and one which would appear to be found also among the nomadic people of Eastern Tibet. The contact with Tibet across the Great Himalayan range which accounts for many aspects of the Abors material culture may have led also to the spread of certain ritual ideas, but we would have to know much more about the religious ideas of both the Abor tribes closer to the Tibetan border and their Tibetan or Tibetanized neighbours before we can draw any definite conclusions from the apparent similarities in the sacrificial methods.

It would be wrong, however, to assume that all or even the majority of the Abors' ritual practices are foreign to the pattern generally prevailing among the hill-tribes of Assam. The custom, for instance, of sacrificing a mithan soon after a funeral so that its soul should join the soul of the departed in the Land of the Dead coincides very closely with the ideas of the Ao Nagas, who also believe that in this way the dead can be provided with live-stock.

Little is known of the eschatological beliefs of the Abors. DUNBAR confirms the view that animals sacrificed during funeral rites go to the departed person and adds the information that "all the spirits of animals eaten as food during life accompany the dead person's spirit at death". He also mentions the belief that the souls of human beings dwell with those spirits who caused their death, but judging from my information this is not a general belief applied to all departed.

The implements and food stuffs placed on a person's grave are for the use of the deceased in the next world. I was told that men who have committed certain grave offences, e. g., incest, go to a place under the ground, whereas other departed stay either between earth and sky or in the sky. They sometimes return to their houses, but they cannot see the living just as the living cannot see them. If they saw a living person, the latter would inevitably die. There seems to be a vague idea of a deity who rules over the Land of the Dead, and has to be given presents by all newcomers, but my information on this point is insufficient and DUNBAR's account does not contain any reference to such a deity.

On the whole it would seem that the Abors' ideas of the future state follow the same pattern as those of the Daflas and Hill Miris, an account of which I hope to publish at a later date. Life in the next world is believed to be similar to life on this earth, and the departed are in need of the same household goods and domestic animals as the living. Although the shamans are attributed with the ability to discover the whereabouts and the fate of the souls of sick persons, they do not seem to claim to visit the Land of the Dead, and to obtain detailed information on the doings of the departed. Abor religion differs from the religious outlook of most Naga tribes by the belief in innumerable malevolent spirits, and it would seem that even among their immediate neighbours, the Hill Miris and Daflas, this idea of the overwhelming hostility of the spirit world is less accentuated. Evil spirits there exist undoubtedly also in the beliefs of Nagas and Daflas, but I have the impression that neither assume such an array of different malevolent supernatural beings as the Minyongs.

The duality of the principal deities, each being indivisibly linked with another deity of the opposite sex, is a feature common to Abors, Hill Miris, Daflas and Apa Tanis, but it is not a striking feature of the Naga pantheon. Further research may well reveal the particular mythological background of these dual deities, but at the present stage of knowledge it would be premature to venture any guess as to their affinities outside the Himalayan region. I believe, however, that we can exclude the possibility of their roots lying in the realm of Indian mythology. The whole complex of Abor shamanism requires further investigation, and it is possible that the myths known to at least some of the *ipak-mirü* will provide clues for the understanding of the duality of Abor deities.

Religiöse Anschauungen und Bräuche bei den Wapogoro

Von KUNIBERT LUSSY O. F. M. Cap. und AGUILIN ENGELBERGER O. F. M. Cap.

(Schluß *)

8. Krankheiten

Ein Schulbeispiel dafür, daß die Eingeborenen nicht an natürliche Krankheitsursachen glauben und mit Ausdauer der vermutlichen Ursache eines Unglücks nachspüren, ist der Bericht ⁴¹ des THOMAS KANYOPA, Muinga/K. Ngalioma. Langatmig und breit erzählt, gibt er Aufschluß über die primitive Gedankenwelt.

„Der Gemeindevorsteher Ngalioma war an allen Gliedern seines Leibes krank und konnte nicht einmal mehr auf seinen Füßen stehen. Wie kam das ?

Am Morgen machte er sich auf, um den Weg zu seiner Pflanzung besser auszuheilen. Mitten in der Arbeit wurde er plötzlich vom Fieber befallen. Eine ganze Stunde lang schüttelte es ihn gehörig. Endlich gab der starke Mann nach, setzte sich auf den Boden und mußte ruhen. Als er wieder ein wenig bei Kräften war, griff er wieder zum Buschmesser und wollte jenen Weg vollenden. Aber schon nach zwei Tagen packte ihn ebendort der gleiche Schüttelfrost, nur viel heftiger als zuvor. Und so zog er von daheim fort, um in der Feldhütte draußen zu kranken, wie es Brauch ist. Gut, sein Vater, der alte Ngalioma, und sein Schwestersohn Asmani staunten: „Hm, was ist das für eine Krankheit, welche unserem Sippenmitglied an allen Knochen seines Leibes so wehe tut ? Wieso ? Warum ? Wer ist schuldig ?“ Gut, so gingen sie zu Kaweza, um dort die Geister zu befragen. Und sie erzählten ihm sehr genau, wie und wann und wo der Jumbe sein Fieber bekommen. Kaweza holte seinen *mchaku* ⁴². Daraus kramte er einen kleinen hohlen, verholzten Flaschenkürbis hervor, der oben mit einer kreisrunden Öffnung ver-

* Teil I siehe Anthropos 49. 1954. pp. 103-122. Cf. auch KUNIBERT LUSSY, Die Wapogoro (Tanganyika-Territory). Notizen über Land und Leute. Anthropos 46. 1951. pp. 431-441.

⁴¹ A. ENGELBERGER, Unsere Neger. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 13.). Posieux (Freiburg) Schweiz 1954. p. 103. — Cf. JOSEPH HENNINGER, P. Aquilin Engelbergers Wapogoro-Tagebuch. Anthropos 49. 1954. pp. 659-662.

⁴² Medizinsack.

sehen war. Darüber blies er zweimal hin. Es gab keinen guten Ton (schlechtes Omen). Schließlich wußte Kaweza, daß Ngalioma in die Falle eines Giftmischers geraten sei: Und zwar zettelte jemand aus der Ngaliomasippe selbst die Sache an. Dieser Jemand wollte den Tod des Jumben herbeiführen, um sein Amt zu erben. Er gab einem geheimen Zauberer, der nicht sehr weit weg wohnte, den Auftrag zum Mord. Der hat dann eben dort, wo Ngalioma von der Krankheit befallen wurde, vorher ein bösertiges Zaubermittel vergraben. Soviel wissen meine Geister und noch mehr.' Da antworteten jene, die so zum Wahrsager gekommen waren: 'Was sollen wir nun tun, damit unser Genosse geheilt wird?' Kaweza dachte nach und sprach: 'Wenn ihr das wollt, dann müßt ihr einen aufsuchen, der mit der Wasserprobe weissagt; dieser soll die Versammlung laut ausrufen⁴³; damit es alle hören, auch die Übeltäter selbst.' Nun kehrten alle zum Kranken zurück, und Ngalioma war einverstanden, einen solchen Mann namens Katumbu rufen zu lassen. Auch Katumbu war bereit und gab sofort seine Anweisungen: 'Nächsten Freitag sollen sich alle Mitglieder der Ngaliomasippe im Dörfchen des alten Ngalioma versammeln, nicht einer darf fehlen.' Ngalioma selbst ließ das überall bekanntmachen durch Asmani, seinen Stellvertreter, und Rangimbaya und Mpashahabari. Gut, am betreffenden Freitag zog alles zur Residenz des Altjumben, auch Katumbu selbst kam, und der Weiler wurde ganz voll von Leuten. Asmani schickte den langen Hubert, um *mwanga*-Holz zu hauen, denn nur diese harte Sorte darf man zur Wasserwahrsagerei verwenden, sonst helfen die Götter nicht. Dann befahl der Geisterbefrager, einen kleinen, leichten Lehmtopf zu bringen, und man trug einem größeren Knaben auf, einen solchen zu suchen. Aber dagegen wehrte sich das Volk und sprach: 'Das geziemt sich nicht, sondern ein erwachsener Jüngling soll den Topf bringen.' Nachher forderte man ihn auf, er solle nun damit Wasser aus dem Fluß schöpfen gehen, und Katumbu fügte noch warnend bei: 'Und wenn du vom Wassers schöpfen zurückkehrst, dann schaue ja nicht nach hinten.' Gut, der Jüngling tat das alles genau wie ihm gesagt wurde. Dann zog die ganze Gesellschaft zu einer Wegkreuzung; denn es ist Gesetz, nur an einer Wegkreuzung mit Wasser zu weissagen. Sie rüsteten die drei Herdsteine und entfachten Feuer. Der Wahrsager selbst packte seine Medizin aus, zerrieb sie auf einem Mahlstein zu Mehl und machte dann einen Brei daraus, womit er den ganzen Rand des Topfes bestrich. Andere Zaubermittel warf er ins Gefäß hinein. Jetzt erhob sich der alte Ngalioma und fing an, vor dem hochverehrten Katumbu und dem ganzen Volk zu reden: 'Ich habe euch hierher rufen lassen, weil mein Sohn, der Vorsteher Ngalioma, sehr krank ist. Ich ging deshalb die Geister des Kaweza befragen, und sie sagten, daß ihm gewisse Menschen eine Falle in den Weg gelegt hätten, und wenn wir wissen wollten, wer, müßten wir die Wasserprobe machen.' Der Wahrsager hob nun das Gefäß mit beiden Händen in die Höhe, zuerst gegen die Seite hin, wo die Sonne aufgeht, und dann gegen die Seite hin, wo die Sonne untergeht. Nachdem er es so gezeigt hatte, setzte er es auf die Herdsteine über das *mwanga*-Holzfeuer und verlangte

⁴³ *kubwera* = von einem Baum, Hügel oder Hüttendach herunter laut verkünden.

Blätter von einem *mtopitopi*-Baume. Mit einem solchen Büschel schlug er dann aufs Wasser. Dann begann er für eine Weile langsam und unverständlich leise zu lispeln. Als er schwieg, trat Asmani vor, stellte sich neben den Wassertopf und rief mit lauter Stimme: ‚Man sagt, ich, Asmani, wohne mit dem Jumbe zusammen, möge ihn aber nicht leiden. Man sagt, ich, Asmani, habe ihn verzaubert, so daß er krank wurde. Man sagt, ich, Asmani, habe das getan, um selber Jumbe zu sein, bevor die Zeit da ist. Stimmt das? Wenn es wahr ist, kommt es jetzt an den Tag.‘ Unterdessen war das Wasser völlig zum Sieden gekommen. Der Wahrsager tauchte mit der rechten Hand die *mtopitopi*-Blätter in das brodelnde Wasser, zog sie sofort wieder heraus und besprengte schnell seine Linke, ohne indes mit der Hand oder auch nur mit einer Wimper zu zucken; denn er verbrannte sich nicht dabei. Also war das Wasser nicht scharf und folglich Asmani auch nicht der Schuldige. Denn wäre Asmani der Giftmischer gewesen, so hätte sich Katumbu die Finger verbrennen müssen. Aber nun suchte er weiter: ‚Ist vielleicht ein unzufriedenes Weib im Hause des Ngalioma selbst die Hexe? Etwa deswegen, weil ihr der Mann zu wenig Salz vom Markte heimgebracht hat, so daß die Zugemüse nachher fade blieben? Hat vielleicht der Mann unterwegs das meiste Salz andern Weibern gegen allerlei Liebesdienste ausgeteilt und dafür seine eigene Frau daheim wegen des faden Essens verprügelt, wofür sie ihm dann aus Gram und Eifersucht nach dem Leben trachtete?‘ Zum zweitenmal aspergierte er seine Hand, aber das Wasser war wieder nicht scharf. ‚Wollte vielleicht jemand Rache nehmen, weil er dachte, der Jumbe habe ihn ungerecht verkannt und ohne Grund verkannt und übervorteilt oder bestohlen?‘ Wieder war das Wasser nicht scharf. ‚Hat ihm vielleicht jemand vom Weiler des Makumpa das Böse angetan?‘ Das Wasser war nicht scharf. ‚Oder aus dem Weiler des Ntumbala?‘ Das Wasser reagierte nicht. ‚Oder aus dem Weiler des Bruno Mgendera?‘ Das Wasser war nicht scharf. ‚Oder aus dem Weiler des Liengi?‘ Auch nicht. Dann begann er von neuem: ‚Oder ist der Jumbe erkrankt, weil sich vielleicht der Feind in den eigenen Reihen befindet, in der Sippschaft des Ngalioma, Brüder gegen Brüder, welche wollen, daß der Jumbe sterbe, damit sie sein Amt oder seine Weiber erben könnten?‘⁴⁴ Wieder besprengte er seine Linke, aber diesmal schien das Wasser scharf zu sein, denn Katumbu zuckte schmerzlich zusammen. Aber unbeirrt fuhr er fort zu fragen: ‚Wohnt dieser Mensch weit weg? Hat er vielleicht einen in der Nähe beauftragt, den Jumbe umzubringen? Hat er ihn für dieses Zauberkunststück bezahlt?‘ Da brannte das Wasser auf seiner Linken sehr scharf. ‚So ist es‘, beteuerte Katumbu im Namen der Geisterwelt, ‚nur solche Leute haben den Mordversuch gewagt. Die Übeltäter können nun leicht erkannt werden. Haltet selber Rat.‘ Und er nahm den Topf vom Feuer, leerte das Wasser aus, verlangte seinen Lohn und erhielt ihn auch. Dann entfernte er sich.

Gut, der alte Ngalioma ergriff nun das Wort und sprach zur Volks-

⁴⁴ Beim Fragen nimmt der Wahrsager auf die verschiedenen Gerüchte und Mutmaßungen Rücksicht, deshalb auch die detaillierte Fragestellung.

menge: ‚Hört, wir haben da zwei Widersacher, den Lehrer Paul, Sohn des Rupia selig, welcher in Idunda wohnt, und Almasi, der bis vor ganz kurzem hier daheim war. Ich glaube, daß Lehrer Paul den Plan ausgeheckt und Almasi damit beauftragt hat. Letzterer war ohnehin nicht gut auf den Jumbe zu sprechen, wie ihr alle wißt. Er war ja auch dessen *wakili* (Stellvertreter), aber der Jumbe soll seine Arbeit nicht bezahlt haben. Als der Sultan kam, verklagte er ihn dann eben, daß er ihm den Lohn vorenthalten habe. Und der Jumbe war sehr erbost, weil ihn jener falsch beschuldigt habe. Und so gab es Streit, und Almasi mußte fortziehen und wartet nun auf eine günstige Gelegenheit zur Rache. Nun warne ich euch. Wenn Almasi jemanden von uns besuchen will, so darf man ihm zwar zu essen geben, wenn er dann aber mit schlechten Ratschlägen anrückt, so folget nicht; denn wir wollen auf der Hut sein vor dem, was sie weiter vorhaben. Sodann denke ich noch gut daran, wie Almasi mich besuchen kam, als ich vom Beil verletzt wurde. Da vertraute ich ihm an, daß Lehrer Paul es gewesen sei, der das Beil verzaubert habe. Er aber hintertrug dem Lehrer Paul dieses Geheimnis, und beide kamen miteinander zu mir und wir vereinbarten, die Geister zu Zeugen zu nehmen. Aber sie wagten es dann doch nicht zu tun.‘ Das alles sagte der alte Jumbe in Abwesenheit von Paul und Almasi.

Am 6. März 1937 kam es dem Almasi in Idunda drüben auch zu Ohren, daß sein *baba mdogo* ⁴⁵, der Jumbe Ngalioma, krank sei. So ging er ihn zu besuchen. Noch bevor er den Kranken selbst sah, begegnete er Asmani und begrüßte ihn: ‚So wie geht’s hier bei euch?‘ Almasi vernahm nichts Gutes. ‚Es sind viele Ungesunde unter uns. Auch der Jumbe ist übel dran.‘ Almasi antwortete: ‚Was ist der Grund davon, habt ihr die Geister schon befragt?‘ ‚Ja, das haben wir, und sie erklären, es sei Giftmischerei im Spiele.‘ Almasi eilte weiter, um dem Kranken so bald als möglich in die Augen zu schauen ⁴⁶. Als aber der Kranke den Eintretenden erblickte, war er maßlos erstaunt. Und am anderen Morgen sagte der Jumbe zu den Anwesenden: ‚Sobald ich den Unhold nur anschaute, erschauerte ich, und in der Nacht schüttelte mich das Fieber wieder feste.‘ Almasi fragte deswegen: ‚Was hast du denn für Bedenken gegen mich, Vater?‘ Ngalioma erzählte ihm nun, wie er von der Krankheit befallen worden sei, und von den vielen Schmerzen. Worauf Almasi wieder fragte: ‚Was ist schuld? Seid ihr schon beim Wahrsager gewesen?‘ Ngalioma erklärte ihm nun alles weit und breit, was bei Kaweza und beim Wasserkochen ans Tageslicht gekommen sei. Nur eines verschwieg er dem Almasi, daß nämlich sein Vater gerade ihn als Übeltäter vermutet und sogar beim Namen genannt hatte. Almasi traute dem Resultat dieser ersten Untersuchung nicht recht, und er meinte, man hätte in der Sippe ja nie ernsthaften Krach gehabt, und sodann sei nach seiner Ansicht das *kutunga* mit Wasser keine so sichere Sache, und überhaupt sei es nur ein erster Versuch gewesen. Das genüge nicht. ‚Ich will jetzt selber die Geister

⁴⁵ Kleiner Vater = jüngerer Bruder des Vaters, oder auch Sohn des jüngeren Bruders des Großvaters.

⁴⁶ Wer einem Kranken in die Augen schauen kann, der beweist damit seine Unschuld am Unglück des Kranken.

befragen lassen, und wenn sie dann die früheren Aussagen bestätigen, gut, dann wollen wir den Übeltäter unter uns Gebrüdern suchen.'

Am folgenden Morgen fing Almasi sein Huhn ein und zog dann mit Asmani und Madefali, der Tochter des Ngalioma, zum *mbui* Mlimba, um dort die Wahrheit zu erfahren. Sie sprachen aber erst am Abend vor, denn so ist es Sitte: am Abend bringt man dem *mbui* die Anliegen zur Kenntnis, was immer man will. Gut, an jenem Abend sagten ihm also jene drei ihre Bedenken, nachdem sie ihm das Huhn übergeben. Und Mlimba schickte sie dann schlafen, er selbst wolle über Nacht die Götter zu Rate ziehen, warum und wieso der hochverehrte Jumbe solches leide. Im Traum schrie er öfters auf, und andern Tags in der Frühe meldete er den Ngaliomaleuten, daß ihre Ahnengeister sich richtig gezeigt und ihm folgendes erzählt hätten: 'Der Jumbe ist krank, weil sein Großvater, der ganz alte Ngalioma selig, ihm nicht wenig zürnt. In seinem Zorn weigert er sich vorläufig sogar, Speise und Trank anzurühren, da ihr ihn verachtet und wie ein Kind behandelt. Er will, daß ihr ihm eine Hütte bauet, und zwar im Geisterhain, und erst dann werden Mehl- und Bieropfer niedergelegt. Überdies fordern die Geister, daß der jetzige alte Ngalioma selbst komme und diese Botschaft persönlich von ihm vernehme.' So wanderten also Almasi und Asmani und Madefali mit solcher Kunde heim und wiederholten dort vor dem alten Ngalioma und dem kranken Jumben genau jedes Wort, das Mlimba gesagt hatte. Noch am gleichen Abend bestellte jener ein Kind, welches ihn begleiten und seine Siebensachen tragen sollte, besonders das Geschenk für den Geisterwart: eine große nagelneue eiserne Haue. Sobald sie dort waren, begrüßten sie also Mlimba und überreichten ihm die Haue, und Ngalioma sprach: 'Hier bin ich, der Gerufene! Diejenigen, die vor mir da waren, kamen nach Hause und berichteten mir, wie die Ahnen mit mir persönlich reden möchten. Gut, da bin ich.' Als es dunkel geworden war, führte Mlimba den müden Mann ins Haus, und auch die Götter waren bald dort und fingen an, durch den Mund des Mittlers zu reden: 'Ja, so ist es mit dem Kranksein deines Sohnes. Sein Großvater Ngalioma ist heftig aufgebracht. Opfer unter freiem Himmel weist er zurück, weil man das nicht eines Königs würdig nennt. Deshalb will er auch euer bestes Bier und euer weißestes Mehl unter keinen Umständen mehr annehmen, wenn ihr ihm nicht erst ein Heim in der *ludewa* baut.' Ngalioma antwortete den Geistern: 'Jetzt wissen wir anderen, woran wir sind. So laßt jetzt ab von seinem Leibe (heilt ihn), damit er selbst komme und den Leuten den Platz anweise, worauf sie bauen sollen, und damit er auch einen Mann wähle, der dann die Opfer regelmäßig dorthin bringe.' Und die Geister antworteten hinwieder: 'Ja, so soll es sein. Der verstorbene Ngalioma selbst mag euch heimsuchen und alles übrige kundtun.' Zufrieden ging der alte Ngalioma ab und verkündete seiner Sippe die ganze Offenbarung. Und sie gaben dem Kranken Zauberspeise⁴⁷, damit er sie esse und der Geist schnell eintreffe. Denn sie erwarteten mit Ungeduld seine Ankunft,

⁴⁷ Diese war natürlich auch bei Mlimba gekauft und stammte aus seinem Geisterhain.

damit er ihnen zeige, wo er sein Heiligtum haben wolle und sich den Mann selber wähle, der sein Diener sein sollte. Am Morgen nach dem Tage, an dem er jene Speise aß, um den großen *lihako* (Geist) ihrer Sippe herbeizulocken, sagte der Kranke zu seinen Angehörigen: „Diese Nacht hat er mich schon geschüttelt.“ Gut, sie warteten, was weiter geschehen würde, aber umsonst. Der Geist kam nicht mehr, und so unterblieb auch der Bau der Geisterhütte, weil seine königliche Anweisung fehlte und man auf eigene Faust nichts machen durfte.

Eine Woche später bereiste der Zauberdoktor Franz Mganga⁴⁸ aus Isongo das Land und gelangte dabei bis an den Weiler des Makumpa, wo auch einige Leute seiner Sippe wohnen, denen er Medizin kochen sollte. Da gingen wieder einige zu diesem und baten, er möchte doch auch die Geister befragen, damit man doch endlich wüßte, warum der kranke Gemeindevorsteher immer noch leide. Zuerst wies er sie ab, aber auf ihr Drängen erklärte er sich endlich einverstanden: „Ja, heute abend werde ich bei euch eintreffen. Schafft den Kranken aus der Feldhütte und tragt ihn zu seiner gewöhnlichen Wohnung im Dörfchen, und sein Vater soll auch kommen.“ So versammelten sich alle dort und noch viele Ungeladene, um zu hören, was die Geister diesmal sagen würden. Aber Franz, welcher die Geister befragen sollte, kam sehr spät an, und man rüstete ihm eine Hütte; denn er hat von seinen Göttern das Gesetz erhalten, nur des Nachts wahrzusagen. Und so fing er um die dritte Nachtstunde an zu husten und zu zittern und das Gesicht zu verzerren, und die Leute erkannten nun, daß die Geister in ihn eingezogen seien, und alle gingen zu jener Hütte, um zu vernehmen, was sie durch seinen Mund sagten. Und dieses waren ihre Worte⁴⁹: „Ihr wollt, daß wir euch aussagen, warum euer Jumbe so gequält wird. Wozu sollen wir das? Weißt du, Ngalioma, es denn nicht selbst gut genug?“ Der Kranke antwortete: „Ich weiß es nicht; wenn ich es wüßte, hätte ich euch dann rufen lassen?“ Darauf der Wahrsager: „Wie, du hast nicht gewußt, daß die Zauberei in deinem eigenen Wohnsitz daheim sein könnte? Denke, wenn z. B. jemand Dornen auf den Weg streut, wo du jede Nacht vorbei mußt, kannst du dich dann nicht verletzen?“ „Ich kann mich verletzen.“ „Nun sieh, jede Nacht gehst du zu deinen Frauen. Nun hast du aber eines Tages mit einer von ihnen einen bösen Wortwechsel gehabt, und was hast du da gesagt? Hast du diesem Weib nicht vorgeworfen, sie antworte dir gerade wie eine Giftmischerin? *mbaja*?“⁵⁰ „Nein.“ „Gut, so hast du selbst der Zauberei gerufen. Und dann auf der Feldgrenze zwischen dir und deinem Schwager, als du auf einem Baumstumpf saßest und einen Hauenstiel schnitztest, was für böse Worte habt ihr da gewechselt? *mbaja*?“ „Nein.“ „Und wenn diese deswegen so beleidigt waren, konnten sie dann nichts Übles wider dich er-

⁴⁸ Ein ins Heidentum zurückgefallener Christ.

⁴⁹ Folgende Fragen sind sehr geschickt auf einen einzigen Familienstreit eingestellt und aufgebaut, welchen Franz, wahrscheinlich durch einen Zuträger, genau ausgeforscht hatte.

⁵⁰ *mbaja* ist ein stereotyper Ausdruck und kommt bei der Wahrsagerei immer wieder vor. Er ist dem deutschen „Nicht wahr?“, „Ist es etwa nicht wahr?“ entsprechend.

sinnen? Gut, du siehst die Sache selbst.' Von jenem Tag an vermuteten nun alle, daß das Hauptweib des Jumben, Mateso, die Tochter des Kaweza, eine Giftmischerin sein müsse, die ihre Zaubermittel wahrscheinlich von ihren Eltern beziehe. Zuletzt baten sie den Wahrsager, er möge dem Kranken nun wenigstens Gegengift kochen. Franz antwortete: 'Ich wäre von mir aus schon bereit, aber zuerst muß ich nach Hause, und wenn dann meine Ahnen einverstanden sind, so komme ich wieder, sind sie aber dagegen, so komme ich nicht mehr.' So kehrte er heim und blieb eine Woche fort. Nachher gaben ihm die Götter Erlaubnis, daß er hingehe und für den Kranken Medizin zubereite, und so kam er mit seinen Heilmitteln bergab. Am Morgen machte er sich an die Arbeit; aber bevor er damit anfang, gebot er: 'Wenn ich jetzt Medizinen koche, belege ich diesen Weiler mit dem *mwiko*, und dann wollen wir sehen.' Er schnitt nun, wie es Brauch ist, einem Huhn vom Kopfe bis zum Schwanz den Bauch auf, nahm die Eingeweide heraus und legte dafür ein Bündel Zauberstäbchen hinein, legte das Huhn auf den Rücken in einen weiten Kochtopf, schüttete Wasser daran, in welches er Holzmehl ⁵¹ mischte. Nun stellte sich jedes der drei Weiber des Jumben hinter einen der drei Herdsteine, um in der Lücke links daneben anzufeuern. Dann faßten alle drei, jedes an seiner Stelle, den Rand des Topfes, und im Verein mit dem Wahrsager setzten sie denselben auf die Herdsteine. Er gab wohl acht, daß jede genau an ihrem Ort zugriff und befahl dann, sie sollten das Feuer sorgfältig unterhalten, jede an ihrer Herdöffnung. Da fing das Wasser in der Nähe des zweiten Weibes und des dritten an zu sieden, nur auf der Seite des Hauptweibes kochte es noch nicht: ein Beweis, daß dieses in der Tat die Giftmischerin sei, zugleich ein Beweis für die Unschuld der anderen. Noch etwas: Während dieser Wasserprobe verließ eine Maus ihr Strohdach nebenan und sprang mitten auf den Rücken der dazwischensitzenden Mateso. Gut, an diesen beiden Zeichen erkannte man klar ihre Machenschaften, und so nannte man sie im geheimen eine gefährliche Giftmischerin, ohne daß man es ihr ins Gesicht hinein sagte ⁵²; ein wenig wußte sie es ja schon. Man fand immer mehr heraus. Seit Ngalioma krank war, hatten ihn weder der Vater noch die Mutter jenes Weibes je besucht ⁵³. Also drei unwiderlegbare Zeugnisse: 1. das Wasser im Zaubertopf wollte auf ihrer Seite nicht sieden, 2. die Maus auf ihrem Buckel, 3. die Schwiegereltern wagten nicht, ihrem kranken Sohn in die Augen zu schauen, obwohl sie so nahe wohnten. Ergo: Mateso, das Hauptweib des Jumben, war die Schuldige.

Ende April ging der Jumbe Ivo Mkoma von Isongo nach Nakatwizi — so heißt nämlich der Bach, der bei Ngalioma vorbeifließt —, um sich den kranken Onkel anzuschauen. Man erzählte ihm die ganze Geschichte von A bis Z, und zuletzt fand er es ratsam, daß das gefährliche Weib ihren kranken Mann nicht weiter pflegen dürfte, und er unternahm die nötigen Schritte, sie ein wenig zu entfernen. Und des Nachts solle sie nicht mehr hierher

⁵¹ Je nach der Krankheit muß es von einer bestimmten Baumsorte stammen.

⁵² Kaweza, der Vater der Mateso, ist eben auch ein gefürchteter *mbui*, der seine Tochter rächen könnte.

⁵³ Das wird als Zeichen ihres schlechten Gewissens gedeutet.

schlafen kommen, sondern höchstens untertags. So gab er einem anderen Weib den Auftrag, nach dem Kranken zu sehen. Er selbst blieb eine ganze Woche da.

Bald darauf rückten Almasi und Paul Rupia an, und zwar nicht ohne Furcht, weil der alte Ngalioma sie eben doch als Giftmischer bezeichnet hatte. Von diesem schändlichen Verdacht wollten sie sich noch reinigen und, was die Hauptsache ist, Schadenersatz dafür verlangen. Ich [der Erzähler] war damals gerade nach Kwiwo unterwegs und begegnete den beiden auf halber Strecke. Bei meiner Heimkehr wunderte mich, was sie geleistet hätten, und ich begab mich sofort zum kranken Jumben. Und dieser erzählte mir: „Unsere Gebrüder haben mich besucht. Aber gleichzeitig kam eine ganze Affenherde hinterher gejagt, jawohl, genau zu gleicher Zeit. Und als Paul und Almasi eben im Begriffe waren sich zu setzen, rannten plötzlich zwei Affen bis in den Hof, schrien und stritten und verfolgten einander, beinahe hätten sie uns umgeworfen, und dann verschwanden sie hinter jener Hütte dort. Was soll ich nun wieder davon dehken?“ Ich fragte, ob dies das erste Mal sei, daß Affen sich hier so unhöflich aufführten. „Nein, nein, das gerade nicht“, sagte er, „solches kommt hie und da vor; denn sie sind alle groß und eifersüchtig aufeinander, und wenn sie einander nur sehen, zetern und zanken sie.“ So berichtete er, im Innern aber war er überzeugt, daß Paul und Almasi doch Giftmischer seien. „Denn was soll das bedeuten? Kaum angekommen und noch nicht recht niedergesessen, tauchen auch diese Affen auf und dringen mit wildem Ungestüm bis mitten in unser Dörfchen. Ohne Zweifel sind diese zwei doch Zauberer.“

Gut, der Kranke erklärte nun dem Lehrer Paul Rupia, wie ihn das Fieber gepackt habe und wie er noch immer davon geplagt werde. Und auch Paul fragte: „Seid ihr schon beim Wahrsager gewesen?“ Jener antwortete: „Jawohl, wir sind gewesen“, und beschrieb ihm das Geschehene vom ersten bis zum vierten Versuch. Damit wurde es Abend, und die Besucher kehrten mit mir ins Dörfchen zurück, weil in der Feldhütte zu wenig Platz zum Schlafen war. Am andern Morgen gingen jene wieder hinunter, um nach dem Patienten zu sehen, und am Abend fragte ich sie nach seinem Befinden. „*Tumepata mashaka tu* = Wir haben Bedenken, resp. Zweifel und Befürchtungen bekommen. (Nach ihrer Meinung ist etwas nicht in Ordnung)“, erwiderten sie. „Merkwürdig ist es uns gegangen. Auf der Wegkreuzung sahen wir *lidamuli*-Blätter in Haufen liegen und weiter vorn *luyungu*-Blätter, und weiß der Teufel, was darunter versteckt war. Und als wir uns seiner Feldhütte näherten, sahen wir, wie alle Weiber des alten Ngalioma und seine Tochter und alle Weiber des kranken Jumben etwas kochten. Wir wissen nicht, was sie da brauten, aber wir ahnen es, denn man nannte uns ja Giftmischer, und damit das Siechtum des Jumben durch unsere Anwesenheit nicht verschlimmert würde, mußte eben etwas geschehen.“ Gut, dort bat der Lehrer Paul den Kranken, er möge ihm erlauben, auch die Geister zu befragen um herauszubringen, warum er krank sei, und damit ihm, Paul, sein Vertrauensmann durch die Götter sagen lasse, ob einer, und welcher von den anderen Versuchen geglückt sei, oder ob die Schuld an seiner Krankheit

anderswo liege. Der Jumbe schlug es ihm zuerst ab, er wolle nicht, daß jeder hingehe und sich berate, sonst werde am Ende noch ein offener Streit daraus entstehen. Aber Paul ließ nicht locker, und zuletzt war der Jumbe damit zufrieden. Almasi und Paul ersuchten noch am selben Abend Issa und den alten Makumpa, sie auf dieser Safari zum *mbui* Mbatihera zu begleiten, und sie waren einverstanden. Und so brachen sie am folgenden Morgen auf: Paul, Almasi, Madefali, Hubert, Makumpa und Issa. Also waren es sechs Personen, die zum *mbui* Mbatihera zogen, und Paul gab ihm 50 Senti und erklärte, weswegen sie gekommen seien. Und dieser erfuhr von seinen Geistern, daß dem Jumben von Leuten seiner eigenen Sippe nachgestellt worden sei, weil sie ihn um sein Amt und sein Besitztum beneidet hätten und deshalb möglichst bald beerben wollten. Solche Kunde gefiel den Leuten nicht, und Almasi antwortete dem Verkünder: ‚Gut, dann wollen wir beide, Paul und ich, uns heute noch durch Ligumba von allem Verdacht reinigen; denn der erste Wahrsager hat das gleiche eröffnet wie du, und so sind wir und alle Mitglieder der Sippe der Giftmischerei verdächtigt. Wir bitten dich also, uns zwei sogleich zu versuchen, und damit im Falle der Schuld unsere Schlechtigkeit an den Tag komme.‘ Aber Mbatihera weigerte sich, ihnen allein das *kiapo* abzunehmen. So gingen sie also heim und erzählten dem Kranken alles, und auch der alte Ngalioma hörte zu. Dieser meinte nun triumphierend: ‚Hoffentlich glaubt man jetzt, daß ihr euren Bruder töten wolltet, die Eigenen gegen die Eigenen.‘ Sie aber hielten ihm entgegen: ‚Jetzt gibt es nur einen Weg, nämlich die Zusammenkunft aller Ngalioma-Angehörigen, um an jedem die Nadel zu versuchen, damit der geheime Feind entlarvt werde.‘ Damit war aber der alte Ngalioma nicht einverstanden.

Im geheimen aber sagte Lehrer Paul überall herum, warum der alte Ngalioma ihn hasse und sich rächen wolle, indem er ihn als Zauberer verleumde. Rupia, der Vater des Paul, und der alte Ngalioma waren nämlich Brüder und wohnten beieinander im gleichen Weiler. Als Rupia einst krank in seiner Feldhütte lag, wurde ihm zu Hause eine kleine Blechkiste gestohlen, worin er sein Geld und seine Steuerquittungen versorgt hatte. Vom Dieb keine Spur. Deshalb ging Lehrer Paul die Geister befragen, wer das sei, und der Wahrsagende antwortete, es sei ihr Nachbar und Blutsverwandter, aber er solle wohl achtgeben; sobald jener Dieb das Kistchen zurückgebe, müsse sein Vater sterben. Darauf kam Paul nach Hause und berichtete das seinem Vater. Und wo immer sie sonst noch die Geister befragten, immer hieß es, ein benachbarter Bruder sei schuld daran. Schließlich starb Rupia, und wieder ging man *kutunga*, weil man nun wissen wollte, woran er gestorben sei. Stets dieselbe Auskunft: ‚Vergiftet.‘ Nun hatte Rupia zwei Weiber, die Mutter des Paul und die Tochter eines Mgendera. Der alte Ngalioma tat nach seinem Gutdünken und nahm die *binti* Mgendera zu sich, schon bevor das zweite, gar das erste Totenopfer gekocht war. Sonst ist es Brauch, beim Tode einflußreicher Altherren zuerst mindestens das *luzyeta lupenu*, d. h. das erste Opfer abzuwarten und erst nachher die Erbangelegenheiten zu besprechen, und zwar gemeinsam.

Als Paul hörte, daß das Weib seines verstorbenen Vaters bereits geerbt

sei, staunte er, daß so etwas geschehen könnte, aber aus Furcht vor jenem Alten schwieg er noch. Noch mehr war er überrascht, als man ihm eines Tages meldete, die Totenopfer würden morgen schon abgehalten. In jener Zeit machte er nämlich für die Mission Igota Lehrarbeit, und diese konnte er nicht ohne Gefahr ruhen lassen, zudem ja alle Tage die Lastwagen der Mission an seiner Schule vorbeifuhren. Dennoch wagte er sich endlich nach Nakatwizi zum Jumben Ngalioma, wo sich ja auch der Alte aufhielt. Und er fragte den Gemeindevorsteher: „Bruder, warum habt ihr mich mit diesem Opfer so überrascht? Warum habt ihr mir nicht früh genug gemeldet, ich möge Fische rüsten und andere Speisen, da ich doch der rechte Sohn des toten Rupia bin?“ Der Jumben antwortete: „Ich war nicht weniger überrumpelt als du, aber wenn du den Grund davon wissen willst, so frage deinen Onkel, den alten Ngalioma“. Paul schickte also ein Kind, um jenen Alten zu fragen, der aber verweigerte die Auskunft. Paul erzürnte sich deswegen sehr und sagte: „Ich will mich an diesem Opfer nicht weiter beteiligen. Warum macht ihr es mir so schlecht, und der, welcher starb, ist doch mein eigener Vater?“ Doch konnten ihn die anderen beschwichtigen, und er nahm die Drohung zurück. Nachdem aber die Opferspeisen gegessen waren, fing er wieder an: „Ihr Männer, ich muß euch erklären, was dieser alte Onkel Ngalioma mir angetan hat. Erstens hat er mich mit diesem Opfer da geärgert, und zweitens ist es von Urzeiten her nicht Stammessitte, schon vor den ersten Opfern eines Verstorbenen Weib zu erben. Oder ist mein Vater etwa deswegen gestorben?“ Sie antworteten ihm: „Das ist nicht Sitte bei uns.“ „Gut, dieser alte Ngalioma hat solches verübt und die Frau meines Vaters heimgeholt. Heißt das nicht, daß er vielleicht meinen Vater getötet hat, um sein junges Nebenweib in die Gewalt zu bekommen?“ „Und darum hat er jetzt versucht, mich als Giftmischer zu verleumden“, kam Paul zum Schluß. Ngalioma antwortete: „Ich habe gefehlt und lege drei Schillinge hin als Buße für diesen Fehler, und um den Lehrer Paul zu entschädigen für das erlittene Unrecht.“ (Aber im Herzen haßte er ihn weiter, weil er, der alte Mann, durch diesen jungen Neffen so schändlich bloßgestellt worden war.) Darauf kehrte Paul heim nach Limandola, und Almasi ging nach Shingoli zurück.

Gut, die Krankheit des Jumben dauerte unvermindert fort, alle Heilmittel waren umsonst, und so fing man an, sich nach einem anderen Meister der Medizinen umzusehen. Sie hörten, daß in Sziza einer wohne aus dem Stamm der Wangindo, namens Ali Mgawantu. Sie schickten also den Mpashahabari zu ihm mit der Bitte um eine wirksame Arznei. Der Arzt kam aber selber mit, und sie bereiteten in der Hütte Madefalis, der Tochter Ngaliomas, ein Nachtlager. Diese erzählte ihm nun im geheimen, noch bevor er mit seiner Wahrsagerei anfang, wieso ihr Bruder krank sei: „Eines seiner Weiber wollte ihn umbringen, weil es ein schamloses Leben führt.“ Ali antwortete: „Schlafen wir jetzt, morgen wollen wir sehen, was die Geister dazu sagen.“ Anderntags ging er zum Kranken, und im Namen der Götter stieß er am ganzen Leibe zitternd hervor: „Ich sehe ein *maleko*. Eines deiner Weiber beging Ehebruch. Du kannst nicht geschwind gesund werden, auch wenn man die *dawa* kocht, kannst du es nicht.“ Natürlich dachten alle sogleich wieder

an das Hauptweib als Ehebrecherin. Jener aber fuhr fort : „Aber das schadet jetzt nichts. Ich werde dir doch *dawa ya monera* (Arznei gegen Eifersucht) herrichten.“ Noch vier Tage verblieb Ali, um den Kranken mit Arzneien zu bedienen. Und bevor er sich auf den Heimweg machte, ritzte er noch allen Weibern des Jumben die Haut und ließ von jeder einzelnen ein wenig Blut in seine Zaubergefäße tropfen. Dann warnte er sie : „Wenn ihr von jetzt ab wieder Ehebruch treibt, dann kommt ihr in den Bannbereich meiner Zaubermittel und müßt sterben.“ Und jetzt ist der Kranke immer noch krank. Aber warum ist er krank ?“ —

Man kann nicht bestreiten, daß einzelne *waganga* (Kräuterärzte) wirkliche Heilmittel kennen. Doch ist es sehr schwer, die Rezepte zu erlangen, da sie vom Vater auf den Sohn unter dem Versprechen, sie nicht preiszugeben, vererbt werden. Daneben wird das Schröpfen mit kleinen Antilopenhörnern und das sogenannte *kujanja*, das Einritzen vieler kleiner Wunden, bis ordentlich viel Blut fließt, häufig als Heilmittel angewandt.

Von eigentlicher Krankenpflege kennen die Leute nicht viel. Rührend ist es, wie alte Frauen oder nahe Verwandte die Schwerkranken in ihren Schoß betten oder in sitzender Stellung stützen, um ihnen die Schmerzen zu erleichtern. Für Epileptiker haben sie aber keine Liebe übrig. Sie glauben, daß diese Unglücklichen von den *visuka* besessen seien und daß ihr Schäumen von diesen verursacht und die Krankheit ansteckend sei. Viele solcher Armen verbrennen bei Anfällen im Feuer, ertrinken in Bächlein oder verhungern in einer Buschhütte draußen, wohin man sie geschleppt hat.

Aussätze hingegen werden nicht stark gemieden.

Unter allen Umständen müssen die nächsten Verwandten den Kranken, der oft von den Seinigen in irgendeiner provisorischen Hütte im Busch draußen versteckt wird, damit ihn die Krankheitsgeister nicht mehr finden⁵⁴, besuchen. Dabei sitzen sie stundenlang vor dem Leidenden und starren ihn an. Dieser Besuch geschieht viel weniger aus Liebe als aus dem Zwang heraus, sich von dem Verdacht der Zauberei zu reinigen. Wer dem Kranken ins Auge sehen darf, ist unschuldig ; denn der Bösewicht, der ihm die Krankheit angewünscht hat, vermöchte den Blick des Opfers nicht auszuhalten. Er würde auch nicht zu erscheinen wagen.

9. Tod und Totenfeier

Für „sterben“ braucht der Mpogoro neben dem Worte *kufua* und *kuhoa* noch den Ausdruck *ketika*, das heißt : „dem Rufe (Gottes oder der Ahnengeister) Folge leisten“. Auch hier wieder, beim wichtigsten Augenblick des menschlichen Lebens, das Hereinschimmern der Gottesidee. Liegt der Kranke in den letzten Zügen, dann drückt der ihn Haltende ihm vorsichtig die Augen zu und stützt ihm von unten das Kinn, damit der Mund nach dem Scheiden

⁵⁴ Diese Handlungsweise hat auch oft einen praktischen Hintergrund. Wegen des Geisterglaubens darf keine Hütte stehenbleiben, in der ein Erwachsener gestorben ist. Um ein besseres Haus wäre es schade, darum baut man dem Kranken ein kleines Hüttchen im Busch, das bald zusammenfällt.

nicht offenbleibt. Früher hieß es oft, daß der Pfleger durch Zupressen von Mund und Nase den Tod der Schwerkranken beschleunige. Es mag das von der Vorstellung herkommen, daß die Seele durch diese Tore entflieht, und daß er in seiner Hilflosigkeit, den Tod zu bannen, die Seele am Entweichen hindern will. Der Ausdruck im Kisuaheli, der auch von den Wapogoro oft für „sterben“ gebraucht wird: *kutupa mikono* = „die Hände werfen“, könnte auf diese Sitte Bezug haben.

Sobald der Sterbende den letzten Atemzug getan, schwillt die Totenklage, die schon länger in summenden Tönen von einzelnen angestimmt wurde, zu lautem Weinen und *uuui*-Rufen an. Vorsängerin ist die Mutter oder sonst eine nahe Verwandte des Verstorbenen. Die Frauen drängen sich aus der Hütte. Sie hüpfen, indem sie mit beiden Füßen hart auf den Boden stampfen, in wildem Rhythmus auf dem freien Platz umher. Einzelne machen das Rad oder schlagen Purzelbäume, daß ihre Körper polternd auf die Erde platschen. Sie werfen die Kleider von sich, behalten nur mehr die eigentliche Schamuschürze, worüber sie zum Zeichen der Trauer Süßkartoffelwinden oder *mitiyongoni*-Gras anbringen. Sie beschmieren sich mit Lehm, der an den dampfenden Leibern kleben bleibt, oder machen sich mit Mehlbrei Zeichen ins Gesicht und auf die entblößten Brüste. Je größer der Verstorbene, um so größer dieses Tohuwabohu der Klagenden, das jede neuhinzukommende noch vermehrt. Nur langsam wird das Klagen ruhiger, doch die Mutter singt stundenlang ihre manchmal poetisch ausgeschmückten Verse.

Die Männer benehmen sich im ganzen ruhiger. Doch machen auch sie bei der Totenklage eine Zeitlang mit. Vermutet die Verwandtschaft des Verstorbenen, daß dessen Ehepartner den Tod verschuldet haben könnte, so zwingen sie den lebenden Teil, sich neben die Leiche hinzulegen. Nur durch ein Sühnegeld von zwei Schillingen kann der so Vergewaltigte die Erlaubnis erhalten, den unangenehmen Platz zu verlassen. Auch andere *musiro*⁵⁵ müssen durch Sühnegeld an die Verwandten gelöst werden. Sogleich nach dem Erlegen der ersten Silberstücke beginnen sich die männlichen Verwandten der Verstorbenen wieder zu beraten. „Jetzt hat von den Gebrüdern des Schwagers erst ein Schmerzensgeld von zwei Schillingen herausgeschaut. Dann werden wir 50 Cents verlangen, damit er wieder Tabak schnupfen darf, 100 Cents, damit er Wasser trinken kann, zwei Hühner für die Erlaubnis, die Haupthaare zu scheren, 20 Cents, damit er seine Schlafmatte aus der Hütte holen darf.“ Die Verwandten der Frau verlangen vom Witwer zwei Schillinge für das Waschen der Leiche, zwei Schillinge, um sie aus der Hütte zu tragen, zwei Schillinge, um den Begräbnisplatz zu säubern, zwei Schillinge, um das Grab zu schaufeln, und vier Schillinge für sonstige Leistungen, insgesamt zwölf Schillinge. Ist die Totenfeier vorüber, so müssen die Gaben und Geschenke der Trauergäste doppelt zurückbezahlt werden. So tragen sie dem Witwer fast alles weg, und er wird sehr arm. Zugleich fordern sie von ihm den allfälligen Rest des Brautgeldes und zehn Schillinge Muttermühe für jedes lebende Kind. Die gierigen Verwandten bringen es fertig, z. B. einem

⁵⁵ Totemverbot oder auch nur Speiseverbot, auch Ritualgebote oder -verbote.

Blinden den letzten Fetzen aus dem Hause wegzutragen oder die Kleidchen der hinterlassenen Kinder wegzuschleppen, wie sie sagen, um ihren Schmerz zu stillen, in Wirklichkeit aber aus ungezügelter Habsucht.

Da die Leiche im tropischen Klima schnell in Verwesung übergeht, muß sie rasch beerdigt werden. Die Sultanssippen haben heute noch ihre althergebrachten Beerdigungsstätten. Andere Große werden in ihren Wohnhäusern begraben. Der gewöhnliche Mann bekommt sein Grab irgendwo an einer günstigen Stelle nahe an einem Weg oder an der Hauptstraße. Die Männer der Verwandtschaft und Nachbarn machen sich auf, säubern vorerst im Umkreis den Platz von Gras und Stauden und heben das Grab aus. Das alte Mpogorograb war nur hüfttief und so eng, daß die Leiche in seitlicher Stellung hineingesenkt werden mußte.

Daheim wird unterdessen die Leiche gewaschen und in eine Matte aus Gras (*tefu*) eingewickelt und zugeschnürt. Die Hände ruhen gekreuzt im Schoß, und die beiden großen Zehen werden zusammengebunden. Auf einer Bahre aus dünnen Stämmchen, heute vielfach auf einem umgekehrten Bettgestell, wird die Leiche zu Grabe getragen. Die nächsten Anverwandten nehmen daran nicht teil, sondern führen die Totenklage in der Trauerhütte weiter. Der Zug zieht fast im Laufschrift zum Grabe. Die begleitenden Frauen schlagen Purzelbäume und summen ihre Klagen. An Stricken wird die Leiche in die enge Grube versenkt, und die Blutsverwandten scharren mit bloßen Händen die Erde in das Grab, und alle Teilnehmer suchen wenigstens eine Handvoll beizutragen, weil ihnen sonst der Verstorbene im Traum erscheinen könnte. Gras oder Wurzelteile werden sorgfältig aus der Erde gelesen, damit sie nicht auf die Leiche zu liegen kommen. Das Grab wird bodeneben zugeschüttet. Ein Grabhügel wird nicht aufgeworfen, sondern die übriggebliebene Erde im Busch verstreut. Nachdem diese Arbeit beendet ist, spricht der Älteste folgendes Gebet: „*Mloo! Myenu gaiza vinu kwenu. Muumpa vimlia vihere, namumpa machiri na magungui* = Seht da, euer Verwandter, der gestorben ist, kommt zu euch. Gebt ihm gute Speise und verabreicht ihm nicht Holzkohle und Tausendfüßler!“ (Der abgeschiedene Geist möge also zu den *mahoka* und nicht zu den *visuka* eingehen.)

Sobald der Zug vom Grabe zurück ist, folgt das Haareschneiden. Alle näheren Verwandten werden auf dem Haupte rasiert. Die Witwe darf bis zum großen Totenfest das Haar nicht mehr scheren. Ist aber die Frau gestorben, dann nistet sich die Verwandtschaft im Hause der Verstorbenen ein. Sie leben, bis das Totenbier bereitet und der Tanz, um den Geist des Toten zu besänftigen, vorbei ist, vom Vorrat, den die Verstorbene aufgespeichert hat. Ist der zu Ende, muß auch noch der Vorrat des Witwers daran glauben.

Wieweit die Hartherzigkeit und Geldgier der anderen einem Trauern den zusetzen können, zeigt das folgende, nicht seltene Beispiel: Dem Ansgar b. Gandamo war seine junge Frau noch vor der ersten Niederkunft gestorben. Da der Schwiegervater schon das *maheto* stark übersetzt und 150 Schillinge verlangt hatte, waren von diesem beim Tode der Frau noch 70 Schillinge nicht bezahlt. Nun verlangte die Sippe der Verstorbenen, allen voran der

Dorfälteste Ulaya, nicht nur diesen Rest, sondern weitere 150 Schillinge Schmerzensgeld oder *ulishi*, wie sie es nennen. Das Traurige an der ganzen Sache war, daß Sultan Mbinji die Ansprüche vor seinem Gericht noch schützte und den jungen Witwer zur Zahlung verpflichtete. Wie hätte dieser neben Schulden noch den Brautpreis für die zweite Frau aufbringen sollen, bei einem Handlangerlohn von zwanzig Cents im Tag? Auf Einspruch der Mission kassierte der englische Bezirksammann das Urteil und erließ zugleich die Weisung, daß das Eingeborenengericht in Zukunft keinen mehr zur Zahlung von *ulishi* zwingen dürfe. Doch bezahlt jeder Witwer an die Verwandten der verstorbenen Frau heutzutage 15 bis 20 Schillinge, weil er sonst im ganzen Land als Geizkragen verschrien würde und riskieren müßte, kein Jawort von einer andern Sippe mehr zu bekommen. Wenn jedoch die Frau infolge von *mapinga* starb, so fällt die *ulishi*-Zahlung weg. Daher rührt die sonst unverständliche Bereitwilligkeit auch christlicher Ehegatten, die Frau beim Sterben des Ehebruchs zu bezichtigen und ihr ein Geständnis abzapressen.

Warum hat unser Stamm die *ulishi*-Sitte eingeführt? Sie ist für die Frau und ihre Sippe eine gewisse Garantie, daß der Mann seine Ehehälfte menschenwürdig behandelt. Benimmt er sich grob gegen sie, so muß er riskieren, daß dann die Forderungen der *wachidalla* beim Ableben der Frau unheimlich heraufgeschraubt und er des letzten Hausrates beraubt wird. Alles Eigentum der Frau, d. h. die Gebrauchsgegenstände, die sie in die Ehe gebracht hat, gehen ins Besitzrecht ihrer Verwandtschaft über. Selbst das Bett, die Schlafmatten, das Koch- und Eßgeschirr werden beschlagnahmt und weggeschleppt, so daß der Witwer wirklich zum armen Schlucker wird und ganz auf seine eigenen Verwandten angewiesen ist.

Die abgeschiedene Seele geht nach Ansicht der Wapogoro zu den *mahoka* oder zu den *visuka*. Daneben existiert der feste Glaube, daß gewisse Menschen, namentlich Häuptlinge und Zauberer, sich beim Sterben in Raubtiere, besonders Löwen und Leoparden, verwandeln. Das Leoparden- oder Löwenfell bildet sich schon bald an der Leiche. Solche Tiere werden unheimlich frech und rauben nächtlicherweile Menschen. Pfeile und Gift sind dagegen machtlos. Zauberer können sich schon bei Lebzeiten in solche Tiere verwandeln, um die Leute zu ängstigen und zu vernichten.

TITUS B. MTENGA erzählt folgendes: „In Ruaha war 1921 große Löwengefahr. Im Monat Mai kam ein solches Raubtier von Uponera her über Chera nach Gombe und zerriß dort am gleichen Tag zwei Menschen. Diesen Löwen nannten wir Gambira. Sultan Gambira von Uponera war kurz vorher gestorben, daher vermutete man, daß er sich in den Löwen verwandelt habe. Die Wahrsager haben uns in diesem Glauben bestärkt; denn Gambira sei von jeher ein Widersacher unseres Sultan Mbinji gewesen. Zudem habe der Löwe wie der verstorbene Gambira einen hinkenden Schritt gehabt. Sultan Mbinji ließ die Landestrommel schlagen und bot gegen 400 waffenfähige Männer auf (die dann den Löwen mit Giftpfeilen erlegten).“ (Ibid. p. 205.)

Als 1931 die große untere Lukandibrücke gebaut wurde, lag ein altes mächtiges Krokodil immer in der Nähe auf der Lauer. Der Bezirksammann

Erich Reid wollte die Bestie mit einer Kugel erledigen. Da bat ihn Sultan Maji flehentlich, ja nicht auf das Tier zu schießen, denn es sei sein Großvater. Ähnliche Geschichten hört man immer wieder.

Stirbt jemand während der Zeit, da die Speicher mit Frucht gefüllt sind, so wird innert acht Tagen eine große Menge Bier bereitet und die ganze Verwandtschaft und all die Leute der nähern Umgebung zum Tanze eingeladen. Wenn aber jemand in der Hungerszeit gestorben ist, wird diese Feier auf die Tage nach der Ernte verschoben. Bevor das Bier zum Ausschank kommt und die Tanzbelustigung beginnt, geht der Erbe des Verstorbenen mit mehreren Begleitern zu dem Grab. Sie tragen zum Zeichen ihrer Trauer wie bei der Beerdigung nur ein schmales Tuch um die Lenden. Auf die Grabstätte schütten sie, während eine Fürbitte gesprochen wird, vom neuen Bier. War der Verstorbene Liebhaber von Schnupftabak, dann legen sie ihm eine Dose aus Bambus samt Inhalt auf das Grab. Wo sich das Haupt unter der Erde befindet, wird auf den Grabplatz ein umgestülpter Kochtopf gestellt und über der Brust eine Maniokstaude gepflanzt. Dann kehrt die Trauergesellschaft zum Dörfchen zurück, um den Tanz „zur Beruhigung des Toten“ zu beginnen.

Nach Aussagen der Eingeborenen wird beim Tode einer Frau unter einem *mfulu*-Baum mit einem Ast desselben ein Graben ausgehoben und dieser mit Blättern, die vom Ast gepflückt worden sind, sauber gewischt und geglättet. In diese Grube stellen sie zwei Bastteller mit Mehl und zwei kleine Töpfchen mit frischem Bier. Der Vater der Verstorbenen tritt nun vor und spricht: „Seht meine Väter und meine Mütter und meine Onkel und meine Großeltern und ihr alle, die ihr schon dahingegangen seid, ob ich euch kenne oder nicht, aber ihr kennt einander! Mit euch allen ihr Götter, die als Alvordere unserer Sippe vorstehen, will ich heute ein sehr großes Biergelage mit Tänzen veranstalten, damit ihr euch mit uns freut und zufrieden seid. Nehmt also dieses Bier und dieses Mehl samt dem Huhn gnädig an. Ich bitte euch, nehmt auch dieses mein Kind, das gestorben ist, recht gut und im Frieden auf und macht es froh in eurer Mitte, denn ich muß mit meiner Menschlichkeit noch hier weilen. Mögt ihr wachsam sein über die vielen Leute, die zum Trinken kommen, damit sie nicht in Streit geraten, sondern unser Fest ungestört vorübergehe.“ So spricht er und geht zurück ins Dorf und streut ein wenig Opfermehl auf die große Trommel.

Wenn der Tanz im schönsten Schwunge ist, springt die Mutter der verstorbenen Frau durch die Reihe in den weiten Kreis, wirft sich schreiend auf den Boden und wälzt sich im Staub, bis man sie an den Armen ergreift und gewaltsam emporreißt. Beim Wegführen klagt sie fortwährend: „O mein Kind, o mein Kind, deine Gebärerin ist so allein. Deine Mutter hast du verlassen, o mein Kind, o mein Kind!“ So jammert sie bis zum Morgen. Dann versammeln sich alle Frauen. Sie nehmen zwei Töpfe Bier und eines der kleinen Opfergefäße unter dem *mfulu*-Baum mit und gehen mit der Mutter an den nahen Fluß, um ihre Trauer zu begraben. Zuerst lösen sie die Leidstricke, die sie um die Lenden und am Hals getragen: Flechtwerk oder Bast-

schnüre, welche die verstorbene Tochter noch selbst gefertigt hatte ; diese legen sie auf die Erde, und eine der Frauen speit einen Mundvoll vom Opferbier über diese Zeichen der Trauer, die im Flußsand verscharrt werden. Hierauf waschen sie die Mutter von oben bis unten, schneiden ihr das Haar, salben ihren ganzen Körper mit Öl und ziehen ihr ein ganz neues Kleid an. Dann leeren sie die Biergefäße und kehren unter Singen zu den Tanzenden zurück.

10. Schwarze Magie

Das Gegenstück zum *mbui* ist der *mchawi*, der sich im Verborgenen als Schwarzzauberer und Giftmischer betätigt ⁵⁶. Er kennt Gifte verschiedener Wirkungsweisen, von denen die einen einen plötzlichen Tod herbeiführen, die anderen das Opfer langsam dahinsiechen lassen. Weniger gefährlich, wenn auch oft infolge von Suggestion tödlich, ist der Schadenzauber. Der *mchawi* kommt nachts nackt vor das Haus seines Feindes und spricht seinen Verwünschungsvers. Zur Verstärkung der Wirkung sucht er irgendeine Schadenmedizin ins verschlossene Haus hineinzubefördern. Andere streichen Blut an die Haustür, vergraben unter der Schwelle ein *vikullu*-Hölzchen, machen magische Zeichen auf den Platz vor dem Hütteneingang oder streuen *mkumbi*-Mehl in Runenzeichen auf den gesäuberten Weilerhof. Tritt der Besitzer morgens ahnungslos vor sein Heim und sieht ein solches Zeichen, so kann ihn die bloße Furcht durch Autosuggestion aufs Krankenbett bringen und langsam dahinsiechen lassen, wenn nicht der Gegenzauber des zuständigen *mbui* oder eines andern mächtigen Zauberers, der über die *visuka* und ihren Anhang magische Kräfte besitzt, hilft. Doch muß der Übeltäter irgendwie gefaßt und überführt werden, um die Wirkung seiner Machenschaften zu vernichten. Hat das Gottesurteil einen der Tat überwiesen, dann muß die ganze Verwandtschaft des Bösewichtes herkommen und von der Reinigungsmedizin essen. Der Schuldige wird rasiert und mit der Versicherung entlassen, daß ihn der Zorn der Ahnengeister treffe und er sterben müsse, falls er wieder Zauberei versuche. Ist einer unschuldig verdächtigt worden, so folgt vor dem *mbui* die offizielle Aussöhnung der Streitenden.

Ein bezeichnendes Beispiel für den Glauben an Zauberei und wie bedeutungslos manchmal die Ursache zur Beschuldigung sein kann, findet sich im Tagebuch „Rund um Kwiro“ ⁵⁷ (p. 46 über das Jahr 1908) : „Ein Knabe hatte dem Mann Ngolongolo in Njiale drei Maiskolben gestohlen. Der Mann behauptet, der Diebstahl sei schuld am Tode seines Weibes und verlangt Schadenersatz. Auf Befehl des Jumben müssen die Eltern des Knaben an Ngolongolo abliefern : 4 Ziegen, 1 Gewehr, 2 Kleidungsstücke und eine Hacke. Nach einiger Zeit erklärt Ngolongolo, das sei zu wenig, und nimmt auch den Knaben als Sklaven weg. Jetzt ist der Knabe gestorben, und seine Eltern verlangen die Rückgabe der Ziegen usw.“

⁵⁶ Er scheint sich nicht berufsmäßig mit diesem Handwerk abzugeben, sondern nur nebenamtlich.

⁵⁷ Siehe *Anthropos* 49. 1954. p. 660.

Es ist begreiflich, daß bei dieser allgemeinen Zaubersfurcht die Wapogoro auch zu Männern anderer Stämme ihre Zuflucht nehmen. Denn oft genügt der Urteilsspruch beim eigenen *mbui* nicht, sondern die Vermutung bleibt trotz aller Vermittlungsversuche weiter bestehen, und die Ankläger lassen dem Angeklagten keine Ruhe. So kam 1928 aus dem Gebiet der Wangindo ein Mann namens Ngoja nach Mahenge, der im ganzen Land verkünden ließ, er sei gekommen, um allen Schadenzauber und die Vollführer solcher Werke unschädlich zu machen und alle Gutwilligen gegen solche Einwirkungen zu feien. Tausende ließen sich von ihm entsöhnen und entzaubern. Die Klienten mußten eine Art Beichte ablegen, den Zaubermitteln entsagen, sich das Haupthaar scheren und eine Gegenmedizin in eine kleine Wunde auf dem Scheitel einreiben lassen. Da die ganze Bewegung politische Färbung anzunehmen begann, verwies die Regierung Ngoja des Landes und legte die Hand auf die einkassierten Gelder ⁵⁸.

Über die Wirksamkeit eines berühmten Ngope („Fürchte-dich“), der im Rufe stand, Schadenzauber und schwarze Magie wirkungslos zu machen, berichtet T. b. K. ⁵⁹: „Rudolf Polisi, der Maurer, und Martin Kau lagen miteinander im Streit, und die Sache fing so an: Rudolf und sein Schwager Eugen bauten in ihrer neuen Siedlung auch neue Hütten. Und so wanderten sie alle Tage von ihrer alten zu ihrer neuen Niederlassung, um diese fertigzustellen. Gut, als Rudolf eines Tages dorthinkam, sah er Martin Kau unter dem Türloch seiner neuen Wohnung sitzen, und zwar ganz allein. Das gefiel Rudolf nicht, und er fragte ihn: ‚Du, Herr, was suchst du da?‘ Martin antwortete: ‚Hm, ich sitze nur da. Ich habe nichts Böses im Sinn und will auch nichts forttragen oder verderben.‘ Worauf Rudolf sagte: ‚Wir sind nicht recht einverstanden, daß du ganz allein hier hockst, wo wir unsere Häuser bauen. Kein Mensch sieht dich, und du bist nur so da, ohne Grund? Wer weiß das? Zukünftig treibe dich nicht mehr hier herum, ohne daß wir Eigentümer schon da sind!‘ Da erhob sich Martin und ging mit bösem Blick schweigend von dannen.

Am andern Tag, als sich Rudolf wie gewöhnlich wieder an die Bauarbeit machte, saß dieser Martin schon wieder da. Seit wann? Auf dem gleichen Platz wie gestern sah er ihn. Und sobald er ihn sah, erzürnte er sich sehr und brüllte ihn an: ‚Du bist ein Übeltäter. Erst gestern habe ich dich gewarnt so alleine hier herumzustreichen, und heute bist du schon wieder da. Wahrhaftig, jetzt glaube ich, du bist ein Giftmischer und sinnest Böses gegen uns.‘ Martin erwiderte ruhig: ‚Wenn ich ein Zauberer bin, bezichtigst du mich der Zauberei als Eigentümer dieses Hauses?‘ Darauf Rudolf: ‚Ja, als Eigentümer des Hauses muß ich dich jetzt der Zauberei bezichtigen.‘ Während dieses Wortgeplänkels hatten sich noch ein paar andere Leute eingefunden. Martin schickte sich zum Gehen an, und als er ein Stück weit weg war, rief er: ‚Rudolf!‘ ‚Ja, was ist?‘ ‚Als du sagtest ich sei ein Giftmischer, hast du es da ernst gemeint? Denn vor vielem Volke hast du mich so

⁵⁸ Cf. *Anthropos* 37-40. 1942-45. p. 350.

⁵⁹ ENGELBERGER, *Unsere Neger*. pp. 358-367.

genannt.' Rudolf sprach : ,Nein, als ich das sagte, habe ich nur so gedankenlos dahingeredet, und du hast mir mit gleicher Münze zurückgezahlt. Ich denke, der Fall ist erledigt.' Worauf Martin : ,Wenn dem so wäre, so würdest du mich durch deine Worte zum Giftmischer gemacht haben ; denn vorher war ich es nicht, und es war nicht nur eine unbedachte Äußerung, sondern im Ernst hast du mich so genannt. Dieser Streit muß vor dem Geistermann entschieden werden. Wenn du dich weigerst, dorthin zu gehen, bist du noch in diesem Jahre ein toter Mann. Ich selbst bin wahrlich kein Giftmischer, aber ich würde dann einen aufsuchen, der dieses Handwerk wohl versteht, und ich werde seine Hilfe kaufen und dir nachher eine Falle legen, damit du stirbst.' Nachher ging Martin noch zur Mutter Rudolfs und machte dort Lärm vor der Hütte : ,Dein Sohn hat mich einen Giftmischer genannt. Aber denke daran, wenn er mich nicht zum *mbui* begleitet, muß er sterben, und zwar dieses Jahr noch ; ist er aber einverstanden, mit mir zu gehen, so wird er nicht sterben.' Solche Worte sprach er zu jedermann. Und Rudolf suchte seinen Vater auf und meldete ihm die ganze Geschichte. Sein Vater Ulaya riet ihm einzuwilligen und den Streitfall von Ngope erledigen zu lassen. Er gab seinem Sohn einen Schilling. Und am Abend berichtete dieser dem Martin, daß er bereit sei, ihn zu Ngope zu begleiten. Martin sagte : ,Jetzt bin ich sehr froh, weil du so am Leben bleibst, denn wenn du dich geweigert hättest, würde ich dieses Jahr noch Rache genommen haben, und es wäre aus gewesen mit dir.'

Am andern Morgen machten sie sich auf den Weg, und jeder nahm Wegzehrung und einen blanken Schilling (im Gegensatz zu Naturalgaben, wie sonst üblich) mit sich. Der Sitte gemäß ging Martin voraus, weil er ja Giftmischer genannt wurde, also von Rudolf angeklagt war. Als sie nun bei Ngope ankamen, grüßten sie ehrfürchtig und legten ihren Proviant auf den Boden. Sofort fragte sie Ngope nach ihrem Begehr : ,Warum seid ihr hierher gepilgert ?' Da begann Rudolf zu reden : ,Wir zwei sind hierher zu deiner Wohnstatt gewandert, weil wir einen Streit haben miteinander. Ich war nämlich im Begriff, ein Haus zu bauen, welches jetzt noch nicht ganz fertig ist. Eines Morgens sah ich diesen Martin da ganz allein vor dem Eingang meines halbfertigen Hauses sitzen, und ich fragte ihn : ,Was machst du da, und warum treibst dich herum, schon bevor wir Eigentümer dieser Neubauten nur eingetroffen sind ?' Denn damals brachen wir gewöhnlich noch in der Frühe von unseren alten Hütten auf, um zum Bauplatz zu gehen. ,Ich habe keine böse Absicht', antwortete mir Martin, ,ich bin einfach da, trage aber nichts fort und verderbe nichts.' ,Gut', meinte ich, ,aber es wäre zu wünschen, wenn du in unserer Abwesenheit überhaupt nicht hier wärest.' Aber schon am andern Tag sah ich ihn bei meiner Ankunft wieder genau an demselben Platz hocken, und so warf ich ihm vor, wahrscheinlich sei er ein Bösewicht, ein *mchawi*. Da erzürnte mein Begleiter hier und sagte : ,Du mußt mich auf dieses Wort hin prüfen ; denn es ist eine Verleumdung, sage ich. Wenn du mich nicht von diesem Verdacht reinigst, indem du mich zum Geisterbeschwörer führst, so wirst du noch dieses Jahr sterben.' Und so sind wir zu dir gekommen.' Ngope fragte den Martin, ob sich die Sache so verhalte,

und dieser erwiderte: „Ja, genau so. Ich bitte dich, unserer Feindschaft ein für allemal ein Ende zu machen.“ Darauf verließ sie Ngope mit den Worten: „Das wird sich ja alles heute noch zeigen.“

Sie schauten ihm nach, wie er zum Grabe seines Vaters schritt, um ihn zu befragen. Und dort kauerte er sich nieder, sagte, gegen den Grabhügel gewandt, weshalb diese Menschen hierher gekommen seien, und fragte: „Ist einer von ihnen ein Giftmischer oder nicht?“ So fuhr er weiter, mit dem Grabe Zwiesprache zu halten, und eine Stimme daraus antwortete ihm. Rudolf und Martin vernahmen noch weitere Worte, aber diese waren unverständlich, es waren die Laute eines lebenden und eines verstorbenen Menschen. Und über dem Grabe bemerkte man eine Bedachung, die frei in der Luft schwebte. Man konnte keine Stützen wahrnehmen, sondern nur das Grasdach, als ob es darüber aufgehängt wäre.

Nachdem nun Ngope seinen Vater ausgehört hatte und zurückgekehrt war, sprach er: „Martin, beinahe hättest du dich in Giftmischerei eingelassen, aber du bist kein wirklicher Giftmischer von Beruf. Erst die Worte Rudolfs haben dir solche Gedanken eingegeben. Wenn nun dieses Kind Rudolf sich geweigert hätte, dich hierher oder sonst an einen ähnlichen Ort zu begleiten, hättest du ihn wahrhaftig auf sein eigenes Wort hin umgebracht. Aber jetzt, da ihr da seid, ist kein Grund zur Furcht mehr vorhanden. Ich werde euch versöhnen, so daß ihr euch an diese Feindschaft nicht einmal mehr erinnern möget.“ Dann fragte er sie: „Wie ist es gewesen seit dem Zeitpunkt, wo ihr daheim aufgestanden seid, um einander den Vorschlag zu machen, hierher zu kommen?“ Habt ihr da auf Weg und Steg nichts besonderes gesehen oder erlebt?“ Sie sagten: „Nichts, was uns hätte beängstigen können.“ Ngope fuhr fort: „Gut, das ist ein neuer Beweis, daß ihr keine Bösewichte seid. Denn seht, wäre einer von euch ein wirklicher Giftmischer, so wäret ihr nicht ohne Mühe und Abenteuer an meinen einsamen Wohnsitz gelangt, sondern Löwen, Leoparden, Elefanten und Schlangen hätten euch daran hindern wollen, und ein richtiger Übeltäter vermöchte nicht einmal den Weg zu erkennen, der zur Hütte führt, sondern man müßte ihn abholen, nachdem sein Begleiter, der kein Übeltäter ist, uns zu Hilfe gerufen hätte. Ihr hättet auch nicht in einer menschlichen Behausung schlafen können heute nacht; denn ich wäre durch geheime Zeichen gewarnt worden. Aber ihr seid ja keine Bösewichte, darum tretet jetzt in die Hütte und schlaft bis morgen.“

Gut, am andern Morgen führten sie die beiden zum Weiler hinaus an einen nahen Ort, wo man jedem, der bei Ngope Recht und Rat sucht, das Haupthaar wegzuschaben pflegt. Martin und Rudolf sahen da viel Menschenhaar herumliegen. Man schor auch das ihrige. Als sie den Kopf des Martin kahlrasiert hatten, brachte jemand den Totenschädel eines erwachsenen Menschen herbei. Diesen Schädel legten sie dem Martin aufs Haupt, und einer mußte ihn dort festhalten. Ein anderer nahm einen zugespitzten Knochen vom *lutiku*, stellte ihn senkrecht auf den Totenschädel und fing an, zwischen beiden Handflächen damit Feuer zu drehen und zugleich fürchterliche Flüche auszusprechen. Und mitten in den Verwünschungen sagte er auch: „Du, Martin, hast zu Hause keine Giftmischerei getrieben, das wissen

wir. Aber du wolltest doch Gift kaufen und vielleicht diesen Rudolf auf die Seite bringen. Versuche solches nicht mehr, sondern geht beide im Frieden nach Hause zurück, damit du dich nicht selber zugrunde richtest. Schau diesen Schädel deines eigenen Mitmenschen, der auf dir lastet, vor dem du erschauerst, der dich durchschaut und der dich gut genug kennt, wenn du daheim wieder auf Gift sinnen solltest. Der Tote, der auf dir lastet, soll auch dich töten, sobald du töten oder eine Untat tun willst. Denk an den Toten, der auf dir lastet! Ja, sein Geist soll einen Blitz auf dich schleudern, der dich dorthin auf das Haupt treffe, so daß du nicht mehr seiest.' So fluchte er und drehte dabei fortwährend den knöchernen Feuerbohrer, bis Rauch und Schwefelgestank vom Totenkopf aufstiegen. Dann nahm man ihn vom Haupte Martins herunter und sammelte sorgfältig das Knochenmehl, welches sich durch die Reibung gebildet hatte. Dann schürfte man ihm mitten auf dem Scheitel ein wenig Haut weg, und die Wunde wurde dann mit einem Brei aus jenem Mehl bestrichen. Zuletzt brachten sie *uhembe* und streuten ihm davon auf die Zunge. Dann nahm Ngope selbst eine Prise von diesem Pulver zwischen seine Finger und sprach: 'So wird es dir geschehen, wenn du dem andern noch einmal nachstellst, damit er sterbe. Dann hast du dich selbst verflucht; denn du hast von diesem Fluch gegessen.' Feierlich zerblies er das unheimliche Mehl in die Luft, so daß es zerstob — und fertig!

Vor dem Weggehen forderte er von jedem zwei Schillinge. Weil jeder nur einen Schilling bei sich hatte, bemerkte er: 'Das macht nichts; aber ich lege euch ein *musiro* auf: Fleisch, welches Blut enthielt, dürft ihr nicht essen. Ich mahne euch, dieses Gebot zu halten, so euch das Leben lieb ist. Um dieses *musiro* zu lösen, müßt ihr mir die übrigen zwei Schillinge bringen. Dann bekommt ihr eine eigene Medizin, damit ihr ohne Gefahr frisches Fleisch essen könnt.'

Zu diesem Thema ein weiteres Beispiel von SEVERIN YUSUF B. LISEMBO⁶⁰: „Hier bei uns im Mchangani wohnt ein Mann, der sich Salim, Sohn des Mdo-hori nennt und aus Mwaya im Ruahagebiet stammt. Denn bei den Leuten des Sultans Saidi Ngwega hatte er keine Ruhe mehr, seit sie ihn für einen Giftmischer hielten und sich, wie er meinte, sogar gegen sein Leben verschworen, was mehr als einmal geschehen sein soll. Gut, so bekam er schließlich Angst und zog drei Tagreisen weit in dieses Land des Jumben Chimb-wilimbwiza, wo schon einer seiner Gebrüder, Umri bin Mitungu, ackerte. Wie Salim so herbeispazierte, hatte Umri keine Ahnung, daß dieser sein Verwandter vielleicht ein Giftmischer sein könnte. Gut, so war also Salim seit dem Jahre 1934 einfach da, aber schon 1935 soll er seinem Gastgeber eine sehr hartnäckige Bauchkrankheit angehängt haben. Gut, sie gingen also zum Wahrsager, und dieser setzte die Antwort zusammen, wie er sie den Geistern abgehört hatte: 'Ja, so ist es; dieser, dein Bruder, ist ein Schuft und hat dort, wo er früher hauste, verschiedene Menschen durch seine Giftmischerei umgebracht. Sieh dich vor!' Mit diesem Bericht kehrten sie nach Hause

⁶⁰ Ibid. pp. 189-195.

zurück zu jenem Umri bin Mitungu und warfen daselbst dem Salim bin Mdohori vor: ‚Nun haben wir leider vernommen, daß du, unser Bruder, ein Giftmischer bist und in deiner Heimat schon etlichen Menschen übel mitgespielt hast. Aber wie du dich zu uns allen stellst, wissen wir nicht.‘ Er erwiderte nichts darauf. Langsam rotteten sich die Leute, die in der Nähe gebaut hatten, zusammen, und sie drohten dem unheimlichen Nachbarn: ‚Wenn du nicht zum alten *mbui* Ngope gehst, um dir das Haupt scheren zu lassen, so jagen wir dich hier fort, und wenn sich Ngope weigert, dir das Haupt zu scheren, so jagen wir dich auch fort, denn wir wollen hier in Frieden und Sicherheit leben.‘ Gut, so sah sich jener Salim bin Mdohori von allen Seiten bedrängt, und deshalb brach er auf und begab sich zum Geisterbeschwörer Ngope. Dieser hörte ihn an und schor ihm hernach die Haare wirklich herunter, aber gegen eine Gebühr von ganzen zehn Schillingen. Bis er dieses Geld bezahlt habe, stehe er unter einem Verbot; er dürfe weder Bier trinken noch *ndezi*-Fleisch essen, meinte er. *Mwiko*! Gut, als Salim wieder heimzu wanderte, natürlich entblößten Hauptes, damit sich alle beruhigten, sprach er auf dem Wege bei mir vor und sprach: ‚Eh, Herr Yusuf, leihe mir fünf Schillinge oder Tücher, die ebensoviel wert sind, damit ich diese meine Schuld bei Ngope möglichst bald bezahlen kann.‘ Und ich fragte ihn: ‚Worin hast du dich denn verfehlt, daß du mit einer solchen Summe büßen mußt, größer als das *kodi*-Geld?‘ ‚He, ich mußte mich doch vom Verdacht der Zauberei reinigen, und nachdem ich nun geschoren war, legte mir der *mbui* eine *mwiko* auf: *ndezi*-Fleisch-Essen bringt Verderben und Biertrinken bringt Verderben, bis die zehn Schillinge bezahlt sind. Hilf mir, und nun suche ich eben das Geld und möchte dann, so geschwind ich kann, von dem lästigen Verbot entbunden werden. Weißt du, ohne Bier! Noch diese Woche will ich Reiskörner zum Keimen legen und eine dicke Rohrratte jagen und dann alles zusammen dem *mbui* bringen, damit er mir das *mwiko* wegnimmt.‘ — Ich antwortete: ‚Herr Salim, schau, ich kann dir beim besten Willen nichts geben, so gerne ich dich von diesem harten Verbot befreien möchte, aber ich bin ja selber ein armer Tropf.‘ Gut, Salim ging nach Hause, ohne aber nachher beim *mbui* seine Schuld zu begleichen. Schließlich machte er sich nichts mehr daraus, und so erschien er weder 1936 noch 1937 noch 1938 beim *mbui* Ngope. Ohne Zweifel mußte er inzwischen auch Bier getrunken haben, und so fiel endlich das Verderben über ihn.

An einem Dienstag, am 12. September nachts, griff ein mächtiger Löwe den sündigen Salim bin Mdohori an. Er schlief damals auf dem Maisfeld, um die vielen Wildschweine zu verscheuchen. Er hatte deshalb zwei Wächterhüttchen gebaut, etwa sechzig Schritt voneinander; im einen schlief er mit seinem Hauptweib, und im anderen war das Nebenweib untergebracht. Wie der Löwe so daherschlich, machte er sich an dieses letztere Hüttchen, und absichtlich knurrte er leise, aber doch so laut, daß es Salim hören konnte, andere Leute jedoch nicht. Salim erkannte das Gemurr und die Gefahr und rief: ‚Was ist dort drüben los? Warte nur, Weib, ich komme sofort.‘ Als der schlaue Löwe solches vernahm, schlich er leise zur anderen Hütte und legte sich dort auf die Lauer. Lautlos! Gut, leise öffnete Salim die Türe,

zwängte sich ins Freie, zog sie dann wieder zu, lauschte, das Buschmesser fest in der Hand, und wollte zum Nebenweib hinüberspringen, aber schon war ihm der Löwe dicht auf den Fersen. Zum Glück bemerkte es Salim noch rechtzeitig und hieb ihm eins herunter, dann warf er die Waffe weg und konnte den Feind an den Vorderfüßen fassen, so daß er fiel. Dann schrie er das Weib drinnen an: „Schnell heraus und mir zu Hilfe!“ Schon war es da, überschaute geschwind die Lage, ergriff mit beiden Händen den Dreschflegel und schlug zwei-, dreimal auf jenen Löwen los. Der Löwe spürte großen Schmerz und biß voll Wut in den rechten Arm des Mannes, und mit den Krallen verwundete er auch seinen rechten Fuß. Als das Weib noch weiter zuschlug, riß sich das Raubtier los und stürzte sich auf diesen Gegner und zerkratzte ihm den linken Arm, während Salim seine Buschhaue zu erreichen suchte. Doch rannten im gleichen Augenblick die Nachbarn mit Fackeln und Feuerbüscheln herbei, eine Trommel dröhnte Sturm, und so zog es der Löwe vor zu verschwinden. Ein Mann namens Chimbachimba und ein anderer, Abdalla Hiniri, trugen nun den verletzten Salim bin Mdohori fort und legten ihn im Haus des Salim Ijola nieder. Am Morgen suchten sie dann noch den Löwen, fanden aber nicht eine Spur von ihm. Und unseren Salim bin Mdohori transportierten wir ins Krankenhaus nach Mahenge. Kaum waren wir beim Haus des Game-Scout Rashidi, welcher seit kurzem tot ist, da lief uns ein Bote nach mit dem Bericht, daß ein Kind des Salim bin Mdohori ohne jede Krankheit soeben gestorben sei. Sie sollten es sogleich begraben, sagte der Vater. Wahrscheinlich war das bereits geschehen, bevor wir nach Limandola kamen; denn wir durften mit unserem Kranken nicht rasch vorwärts. Gut, wir schleppten Salim langsam bis nach Mahenge und meldeten das Unglück auch bei der Regierung. Über einen Monat mußte er im Krankenhaus bleiben. Heimgekehrt fand er sein Weib, wie es schwer krank darniederlag, und deswegen gingen sie nun wieder zum Wahrsager. Und wie man es natürlich erwartet hat, genau so war seine Antwort: „Salim, der Sohn des Mdohori, hat den mächtigen Ngope absichtlich um sein Geld betrogen, und daher kommt soviel Unheil über ihn. Ngope hat einen Löwen geschickt, worin eine Seele wohnt, um den Betrüger und *mwiko*-Brecher zu verderben. Nachdem aber der Löwe verletzt war, mußte er daheim in Pflege bleiben, und so ging der Rachegeist allein und richtete das Kind zugrunde, und zuletzt sollte auch die Frau noch daran glauben. Denn Ngope dient mächtigen Geistern, und mächtige Geister stehen ihm zu Diensten. Wenn jemand sich bei ihm scheren läßt und er dann dem Geschorenen ein Verbot auferlegt, so soll er es halten, bis er seine Schuld bezahlt hat. Salim soll nun seine Sache in Ordnung machen und dem *mbui* das Geld endlich bringen, damit sein Weib endlich wieder gesunde und er auch noch jene Medizin bekomme, die das Verbot von *ndezi*-Fleisch und Bier aufhebt; denn jetzt ist es immer noch wirksam und in Kraft, wie ihr seht!“

Ja, solches war von jeher Brauch beim Geistermann Ngope, und wehe dem, der sich nicht an sein *mwiko* hält.“

P. W. Schmidt als Linguist

Von ARNOLD BURGMANN

Die Würdigung von P. W. SCHMIDTS wissenschaftlichem Lebenswerk setzt mit gutem Grund bei seinen linguistischen Arbeiten ein. Mit ihnen begann er seine wissenschaftliche Laufbahn, sie verschafften ihm Namen und Ansehen und schufen damit die Voraussetzungen für sein späteres Wirken.

W. SCHMIDTS Leistung auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft ist imposant: rund 120 Werke weist die Liste seiner linguistischen Veröffentlichungen auf (die Buchbesprechungen mitgerechnet)¹. Weitaus der größte Teil ist der Erforschung der Sprachen des pazifischen Raumes gewidmet. Aber auch zu Fragen der afrikanischen Linguistik hat er in einer Reihe von Buchbesprechungen Stellung genommen und einzelne sprachliche Erscheinungen über die ganze Erde verfolgt, und schließlich fehlen auch nicht Erörterungen über Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft und der Phonetik. Mit dem Werk „Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ schließt er 1926 seine linguistischen Arbeiten im wesentlichen ab².

Hier soll nun versucht werden, W. SCHMIDTS Stellung in der Sprachwissenschaft zu bestimmen und seine Gesamtleistung als Linguist zu würdigen. Das ist um so notwendiger, als die vorliegenden Urteile darüber nicht eindeutig sind. Daher will diese Rückschau auf sein Lebenswerk versuchen

¹ Siehe FRITZ BORNEMANN, Verzeichnis der Schriften von P. W. SCHMIDT S. V. D. (1868-1954). *Anthropos* 49. 1954. pp. 385-432. Bei der Zitation der Werke W. SCHMIDTS in dem vorliegenden Aufsatz werden die Titel verkürzt angegeben, dazu in Klammern die Nummer der betr. Arbeit in der Bibliographie, der die vollständigen Angaben zu entnehmen sind.

² Die nach 1926 erschienenen linguistischen Arbeiten W. SCHMIDTS (es handelt sich um ca. 20 kleinere und größere Veröffentlichungen) wiederholen nur frühere Thesen und Auffassungen, ohne neues Material beizubringen. Auch die größeren Werke machen davon keine Ausnahme. So unterstreicht W. SCHMIDT in der ausführlichen Stellungnahme zu HEVESYS Arbeiten über die Munda-Sprachen und ihre Zuordnung zur finnisch-ugrischen Sprachfamilie (489) seine frühere Auffassung; der Aufsatz über „Die Beziehungen der austrischen Sprachen zum Japanischen“ (412), eine Besprechung einer Arbeit N. MATSUMOTOS, enthält zwar einige beachtenswerte Hinweise, doch bleiben diese bloße Vermutungen; für „Die Tasmanischen Sprachen“ (618), die 1952 erschienen, lag das Manuskript 1917 bereits abgeschlossen vor, die später darin vorgenommenen Ergänzungen sind geringfügiger Art.

festzustellen, was an SCHMIDTS Leistung originell und was von bleibendem Wert ist. Dazu bedarf es nicht einer eingehenden Darstellung jeder Einzelarbeit. Das ganze linguistische Werk läßt sich in den folgenden vier Problemkreisen, die eng mit seinem Namen verbunden sind, erfassen :

- I. Die Stellung der melanesischen Sprachen ;
- II. Die Stellung der Mon-Khmer-Völker ;
- III. Die Gliederung der australischen Sprachen ;
- IV. Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde.

I. Die Stellung der melanesischen Sprachen

Die linguistische Erstlingsschrift W. SCHMIDTS beschäftigt sich mit den melanesischen Sprachen. Den Anlaß dazu gaben die schwierigen sprachlichen Verhältnisse in der von der Steyler Missionsgesellschaft [S. V. D.] neu übernommenen Mission auf Neuguinea³. W. SCHMIDT, seit einem Jahr Professor am Missionsseminar St. Gabriel/Mödling, griff die Probleme, vor die sich seine Mitbrüder gestellt sahen, auf.

Als erste Frucht seiner Studien veröffentlichte er 1899 die Schrift „Über das Verhältniss der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander“ (2). Bei seinen Bemühungen, die Sprachen Neuguineas, das geographisch zu Melanesien gehört, einzuordnen, war W. SCHMIDT auf die noch offene Frage nach der Stellung der melanesischen Sprachen innerhalb der großen malaio-polynesischen Sprachgruppe gestoßen. Daß sie dieser zuzurechnen seien, stand bereits außer Frage ; umstritten war ihr Charakter als Mischsprache, umstritten auch ihr Verhältnis zu den indonesischen und polynesischen Sprachen. SCHMIDT stellte nun folgende Thesen auf : 1. die melanesischen Sprachen sind keine Mischsprachen ; 2. die Possessivsuffixe der indonesischen, melanesischen und polynesischen Sprachen lassen sich auf die gemeinsame Ursprache zurückführen ; 3. die melanesische Art der Suffigierung [teils unmittelbar, teils mittelbar] ist die ältere : die malaiischen Sprachen entwickeln daraus nur die unmittelbare, die polynesischen die mittelbare Suffigierung ; 4. die melanesischen Sprachen stellen gegenüber den polynesischen eine frühere Stufe der Entwicklung dar ; 5. die melanesischen Sprachen der südlichen Salomonen stehen den polynesischen am nächsten und bilden den Übergang zu ihnen : auf den Südsalomonen fand die Abtrennung der Polynesier statt ; 6. die eigentlich melanesischen Sprachen der Torresstraße hängen mit denen der südlichen Salomoninseln (enger) zusammen ; die von

³ Im August 1896 landeten als erste Missionare S. V. D. die Patres E. LIMBROCK, FR. VORMANN und J. ERDWEG mit vier Missionsbrüdern in ihrem neuen Arbeitsgebiet. Den Namen der Patres begegnet man bald in ethnographischen Zeitschriften. W. SCHMIDTS erste Veröffentlichung ist die Bearbeitung eines Artikels aus einer Missionszeitschrift von FR. VORMANN für eine Fachzeitschrift, „Ethnographisches von Berlinhafen“ (1), in dem sich auch einige sprachliche Notizen finden. Die erste linguistische Arbeit auf Grund des von dem Missionar FR. VORMANN gelieferten Materials ist „Ein Beitrag zur Kenntnis der Valman-Sprache“ in der Zeitschr. f. Ethnologie (5).

RAY als melano-papuanisch bezeichneten Sprachen sind echte melanesische Sprachen von einem älteren Typus.

Die gleichen Thesen vertrat SCHMIDT auch in einem Vortrag vor der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, der unter dem Titel „Die sprachlichen Verhältnisse Oceaniens“ in den Mitteilungen der gleichen Gesellschaft erschienen ist (4). Hier schlägt er statt der bisher üblichen Benennung „malaio-polynesisch“ den Ausdruck „austronesisch“ vor.

Beide Arbeiten sind in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Sie weisen bereits jene Eigenarten auf, die die Kritik auch an den späteren Arbeiten ihres Verfassers immer wieder hervorgehoben hat. Hier kommt hinzu, daß es sich um Anfängerarbeiten, und zwar die eines Autodidakten, handelt ⁴. So wird erklärlich, daß S. H. RAY in der Besprechung dieser Schrift ⁵ SCHMIDT darauf aufmerksam macht, daß seine Thesen z. T. bereits von RAY selbst vertreten worden sind ⁶. Auf die einzelnen Gedanken W. SCHMIDTS eingehend, weist RAY zunächst mit Nachdruck auf das Vorhandensein von nicht-melanesischen Sprachen im melanesischen Raum, vor allem auf Neuguinea, hin, so daß sich von dorthier die Möglichkeit von Mischsprachen nahelege. Zu der Hauptthese über die Entstehung der polynesischen Sprachen referiert RAY kommentarlos die von SCHMIDT vorgelegten Argumente. Ebenso verzichtet er auf eine Stellungnahme zu den Ausführungen SCHMIDTS über die Stellung der melanesischen Sprachen von Britisch-Neuguinea und den anliegenden Inselgruppen. Der allzu summarischen Argumentation SCHMIDTS stellt RAY konkrete Tatsachen gegenüber und verweist auf die Literatur. Er lehnt den Terminus „austronesisch“ als irreführend ab und weist abschließend z. B. darauf hin, daß SCHMIDT von melanesischen Sprachen der Torresstraße spreche, wo er solche von Britisch-Neuguinea meine.

W. SCHMIDT kennt die Literatur nicht genügend, und das ist eine Hauptschwäche dieser Arbeit. Er benutzt in der Hauptsache Werke von CODRINGTON, RAY und FR. MÜLLER ⁷. Wichtige Arbeiten hat er übersehen. Dazu gehört H. C. VON DER GABELENTZ, „Die melanesischen Sprachen“ ⁸ und vor allem

⁴ Für sprachvergleichende Arbeiten hatte W. SCHMIDT keine besondere Ausbildung erhalten. Das Studium der orientalischen Sprachen an der Berliner Universität während drei Semestern hatte eine andere Zielsetzung, kam ihm aber doch durch die damit gegebene formelle Schulung bei seiner neuen Aufgabe zustatten. Viel Förderung verdankt er den Privatissima bei Hofrat Prof. Dr. LEO REINISCH, dem bekannten Wiener Hamitisten, von dem er häufig sprach.

⁵ The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London) 30 (N. S. 3). 1900. pp. (40)-(44).

⁶ In dem Aufsatz „The Common Origin of the Oceanic Languages“. The Journal of the Polynesian Society (New Plymouth, N. Z.) 5. 1896. pp. 58-68.

⁷ Die von SCHMIDT benutzte Literatur umfaßt weniger als 20 Titel; sie ist nur im Text oder in den Anmerkungen notiert.

⁸ H. C. VON DER GABELENTZ, Die melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den malaiisch-polynesischen Sprachen. 1. Abh. Leipzig 1860; 2. Abh. 1873. — GEORG VON DER GABELENTZ und ADOLF BERNHARD MEYER, Beiträge zur Kenntnis der melanesischen, mikronesischen und papuanischen Sprachen, ein erster Nachtrag zu Hans Conon's v. d. Gabelentz Werke „Die melanesischen Sprachen“. Leipzig 1882.

H. KERN, „De Fidjitaal“⁹. Das Ignorieren der Arbeiten v. D. GABELENTZ¹⁰ ist darum kaum verständlich, da in diesen ex professo die Stellung der melanesischen Sprachen behandelt wird; das benutzte Material ist zwar ziemlich mangelhaft, doch sind die Probleme gestellt, und bereits 1860 konnte v. D. GABELENTZ als Gesamtergebnis seiner melanesischen Forschungen feststellen, „daß die melanesischen und polynesischen Sprachen mehr miteinander gemein haben, als aus einer bloßen Entlehnung der einen von den andern hervorgehen kann“ (l. c. p. 266). — Noch auffallender ist die späte Entdeckung des magistralen Werkes H. KERNS über die Sprache von Fidji. Dazu sagt SCHMIDT in einer Anmerkung: „Die treffliche Arbeit H. KERNS . . ., die in mehreren Punkten mit diesem Theile meiner Abhandlung zusammentrifft, kam mir erst zu Gesicht, als ich denselben beendet hatte. Ich habe mich gefreut, in vielen Punkten meine Aufstellungen durch die eines so angesehenen Gelehrten gestützt zu sehen. Indess habe ich in meiner Arbeit im Text nichts mehr verändert, sondern nur in den Noten beigefügt, was ich noch benützen konnte“ (p. 13)¹⁰.

Eine größere Vertrautheit mit der Literatur und mit den Meistern im Fach hätte die Erstlingsschrift vielleicht auch vor anderen Schwächen bewahrt. Die weitausgreifenden Konstruktionen gehen über die Tragkraft der Argumente und des vorliegenden Materials hinaus, wie die Kritiken anderer und später SCHMIDTS eigene Berichtigungen beweisen. In der Gedankenführung und Diktion zeigt er vielfach eine Sicherheit, die sich von der vorsichtigen Zurückhaltung bewährter Autoren unterscheidet¹¹; die vielerlei Möglichkeiten sprachlicher Entwicklung überhaupt und speziell die Kompliziertheit der Verhältnisse in der Südsee werden viel zu wenig berücksichtigt¹².

⁹ H. KERN, *De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië*. Amsterdam 1886.

¹⁰ Diese Anmerkung hat zu scharfen Angriffen G. FRIEDERICIS Anlaß gegeben. Cf. dazu: G. FRIEDERICI, *Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße*. Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarck-Archipel im Jahre 1908, III. Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsh. Nr. 7. Berlin 1913. pp. 33-34, Anm. 142. Ferner die Kampfschrift des gleichen Verfassers: Pater W. Schmidt S. V. D., der Redakteur des „Anthropos“: *Meine Antwort*. Als Handschrift gedruckt, 1914. — Viel ruhiger urteilt R. BRANDSTETTER: „... daher wundere ich mich, daß P. W. Schmidt in der Einleitung seiner sehr lesenswerten Schrift..., wo der Autor sich doch mit seinen Vorgängern auseinandersetzt, Kerns Schrift nicht nennt, sondern erst in einer Anmerkung, S. 13“ (Tagalen und Madagassen. Malayo-polynesisische Forschungen. Zweite Reihe, II. Luzern 1902. p. 6, Anm. 3).

¹¹ Cf. die vorsichtigen Formulierungen KERNS in „Fidjitaal“ (pp. 3-4): „De uitkomst van mijn onderzoek is geweest, dat Fidji en Polynesisch even ver van de Indonesische talen afstaan, en dat, zoo het eerste in menig opzicht grooter overeenkomst vertoont met de Westelijke verwanten dan het Polynesisch schijnt te hebben, dit alleen een gevolg is daarvan, dat het Fidji over't algemeen ouderwetscher is. Anders uitgedrukt luidt de slotsom van mijn onderzoek aldus: Fidji en Polynesisch zijn loten van één stam, die een zelfstandig leven leidde, lang, zeer lang nadat hij zich van den moederstam ergens in den Indischen Archipel had losgemaakt. Tegenover alle thans bekende Indonesische talen en het Malagasi vormen Fidji en Polynesisch één geheel.“

¹² Cf. FR. RATZEL, *Mythen und Einfälle über den Ursprung der Völker*. Globus (Braunschweig) 78. 1900. pp. 21-25.

Wenn die Arbeit trotz ihrer offenkundigen Mängel starke Beachtung fand, so liegt darin jedenfalls die Anerkennung einer bedeutsamen Leistung. SCHMIDT selbst beansprucht die Priorität für den Nachweis einer sprachlichen Annäherung zwischen einigen melanesischen Sprachen der Südsalomonen und den polynesischen und für die sich daraus ergebende Lösung der Frage nach der Entstehung der polynesischen Sprachen. Nun ist ein rassischer Zusammenhang zwischen diesen Gruppen nach K. v. D. STEINEN¹³ eine der am längsten bekannten Tatsachen. Daß man daraufhin die Polynesier ihren Weg über die Salomonen nehmen ließ, lag nahe. Die Behauptung FRIEDERICIS, daß RAY schon vor SCHMIDT diese Zusammenhänge für die Linguistik dargelegt habe¹⁴, ließ sich nicht verifizieren. Man darf wohl annehmen, daß RAY in seiner Besprechung¹⁵ darauf aufmerksam gemacht hätte, da er es ja auch nicht unterließ, auf seine Vorarbeiten hinsichtlich der anderen Thesen SCHMIDTS hinzuweisen. So bleibt der Anspruch SCHMIDTS, als erster diese These vom sprachlichen Zusammenhang zwischen den Südsalomonen und Polynesien aufgestellt zu haben, unbestritten.

Eine andere Frage ist freilich die, ob diese These heute noch zu halten ist. W. SCHMIDT hat wiederholt auf sie hingewiesen und sie bis zuletzt aufrechterhalten¹⁶. Allerdings hat er später einzelne Aufstellungen zurückgenommen, die zum Teil geringfügiger Art sind, zum anderen Teil jedoch zu wichtigen Konsequenzen führen. Während es z. B. im „Verhältnis der melanesischen Sprachen“ heißt: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier *au* auf älteres *aku* zurückgeht“ (p. 14), schreibt er in der Besprechung von FINCKS Arbeit „Die samoanischen Personal- und Possessivpronomina“ (74): „Hinsichtlich der Erklärung dieser Form halte ich jetzt die Ansicht nicht mehr aufrecht, daß der Vokalanstoß das Überbleibsel des früheren *k* aus *aku* sei.“¹⁷ An einer anderen Stelle führt er als entscheidenden Beweis für den älteren Charakter der melanesischen Sprachen gegenüber den indonesischen die doppelte Art der Suffigierung der Possessiva an¹⁸. Wenn später A. THALHEIMER die gleiche Auffassung ausspricht, tritt ihm SCHMIDT entgegen¹⁹, wobei er freilich zugibt, früher selber der gleichen „aprioristischen Beweisführung“ angehangen zu haben. — Noch folgenschwerer ist die Berichtigung, die sich in einer Fußnote in der Arbeit „Mon-Khmer-Völker“ (29) findet. Es heißt dort zu der Feststellung, daß das austronesische Wort für „Bogen“, *panah*, Entspre-

¹³ Globus (Braunschweig) 78. 1900. p. 130; in der Besprechung von SCHMIDTS Arbeit.

¹⁴ FRIEDERICI, Meine Antwort, pp. 22-23.

¹⁵ Siehe oben Anm. 5.

¹⁶ In einem Miszell über den Aufsatz von BÜLOWS über „Die Bemühungen um die Feststellung der Urheimat der Polynesier“ (Globus 90. 1906. p. 61) schreibt SCHMIDT: „Für die Stationen, die zwischen Java und Viti liegen“, die v. Bülow nicht bekannt sind, möge er P. W. Schmidt „Über das Verhältnis“ nachsehen“ (Anthropos 1. 1906. p. 1026); ähnlich (82) Anthropos 3. 1908. p. 627. — Viele Jahre später erinnert SCHMIDT (544) F. SPEISER an die „linguistische Erstlingsarbeit“ und die darin gewonnenen Ergebnisse (Anthropos 35/36. 1940/41). — Cf. noch (594) Anthropos 41-44. 1946-1949.

¹⁷ Anthropos 3. 1908. p. 175.

¹⁸ Verhältnis d. mel. Sprachen, pp. 27-29.

¹⁹ Anthropos 3. 1908. p. 633.

chungen in den austroasiatischen Sprachen hat : „Durch diese jetzige richtige Deutung des polynesischen *ʔana*, *ʔana* fällt die unrichtige Ableitung desselben von Sanskrit *vana*, die ich in den Mitt. d. Wiener Anthropol. Ges., Bd. XXIX (XIX), S. 252 versucht hatte“ (pp. 139-140). Mit dieser Berichtigung ist aber stillschweigend erklärt, daß auch die Möglichkeit einer Datierung der polynesischen Abwanderung aus dem indonesischen Raum entfällt, worauf er in dem genannten Vortrag großes Gewicht gelegt hatte. — Auch von anderen sind Richtigstellungen in Einzelheiten vorgenommen worden, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Arbeit SCHMIDTS heute einer eingehenden Überprüfung auf weiten Strecken nicht mehr standhalten würde.

Im ganzen wird man sagen müssen : einen überzeugenden Beweis hat SCHMIDT für seine These über die Entstehung der polynesischen Sprachen nicht erbracht. Ja, die Grundidee seines Beweisganges, daß sich nämlich unter den melanesischen Sprachen eine Gruppe findet, die in zahlreichen Einzelzügen der Eigenart der polynesischen Sprachen nahesteht und darum gleichsam ihr Quellgrund ist, ist mit gleichem Recht anwendbar auf Sprachen im indonesischen Raum²⁰, woraus sich die unmittelbare Entstehung dortselbst ergeben würde. Eine eingehende Widerlegung der SCHMIDTSchen These ist nicht erfolgt. Bezeichnend dürfte aber sein, daß weder RAY in seinem Werk über die melanesischen Sprachen²¹ noch DEMPWOLFF in seiner Lautlehre des austronesischen Wortschatzes²² die These SCHMIDTS erwähnen, ja nicht einmal die Arbeit selbst nennen. Auch in der sonstigen Literatur wird sie zumeist nur noch als historische Ansicht erwähnt.

SCHMIDTS Bemühungen sind trotzdem nicht ergebnislos gewesen. Er hat die Gedanken und Ergebnisse der englischen Autoren dem deutschen Sprachraum zugänglich gemacht und dabei, wie ihm selbst FRIEDERICI zugesteht, die Fragestellung und Beweisführung vertieft und erweitert. Wenn dabei noch keine allseits gesicherten Resultate erzielt wurden, so lag das in der Sache selbst, die bis heute noch kein abschließendes Wort gestattet.

Die starke Beachtung, die W. SCHMIDTS Erstlingsarbeit gefunden hat, verdankt sie gewiß auch dem Umstand, daß sie an so hervorragender Stelle (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien) veröffentlicht wurde. Auch trug die Sicherheit²³, mit der SCHMIDT seine Thesen vertrat, zu ihrer Verbreitung über die Fachkreise hinaus bei. Um die Wirkkraft beider

²⁰ Neuerdings ist H. KÄHLER bestrebt, die polynesischen Sprachen so eng an die indonesischen anzuschließen, daß „kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Sprachgruppen besteht“ (Die Stellung der polynesischen Dialekte innerhalb der austronesischen Sprachen. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 100. 1950. pp. 646-658). Zu SCHMIDTS These über die Entstehung der polynesischen Sprachen nimmt H. KÄHLER ausdrücklich auf p. 658 kritisch Stellung.

²¹ S. H. RAY, A Comparative Study of the Melanesian Island Languages. Cambridge 1926.

²² OTTO DEMPWOLFF, Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes. 3 Bde. Berlin 1934-1938.

²³ Bezeichnend für seine Denkart ist in diesem Zusammenhang die folgende Bemerkung : „Es scheint, daß auch H. Kern in seinem angeführten Werke diesen Ausfall des *m* annimmt ... Das geschieht indess so beiläufig, daß ich nicht weiß, ob H. Kern

Momente hat SCHMIDT sehr wohl gewußt und sie bei seinen weiteren Arbeiten eingesetzt. Er hat dafür gesorgt, daß seine Arbeiten in der Folgezeit in angesehenen Fachzeitschriften erschienen, zunächst in Wien, dann auch im Ausland. Schließlich stand ihm im ‚Anthropos‘ ein eigenes Publikationsorgan zur Verfügung. Entscheidend aber für W. SCHMIDTS Ansehen bleibt die gewaltige Arbeitsleistung, die auch in der schnellen Aufeinanderfolge der Veröffentlichungen sichtbar wird. Es erschienen nacheinander: eine Literaturstudie über die Sprache der Mortlock-Insel (3), die Darbietung von neuem Material über die Valman-Sprache (5, 7), die Beschreibung der sprachlichen Verhältnisse eines größeren Gebietes, nämlich Deutsch-Neuguineas (6), die Monographie der Jabim-Sprache (8) und wiederholte Hinweise auf das Vorkommen von Papuasprachen (19, 20). — Alle diese Arbeiten, soweit es sich nicht um reine Materialdarbietungen handelt, sind heute überholt. Sie haben zu ihrer Zeit ihren Zweck erfüllt, selbst dadurch, daß sie zu scharfer Kritik Anlaß gaben.

W. SCHMIDT hat also im deutschen Sprachraum das Interesse an den linguistischen Verhältnissen der Südsee gefördert und selbst zu ihrer besseren Erkenntnis beigetragen. Wertvoll ist dabei vor allem das neu gebotene Material, das auf seine Anregung hin von den Missionaren gesammelt und veröffentlicht wurde.

II. Die Stellung der Mon-Khmer-Völker

Als die eigentliche linguistische Großtat ²⁴ W. SCHMIDTS wird vielfach die Aufstellung der austrischen Sprachfamilie angesehen, wie sie in seiner Arbeit „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens“ (29) ²⁵ dargelegt ist. Der Verfasser selbst hat diesem verhältnismäßig wenige Seiten umfassenden Werk die größte Bedeutung beigemessen: „Nun wurde aber auch von W. Schmidt in seinem Werk ‚Die Mon-Khmer-Völker‘ der innere Zusammenhang der austronesischen mit den austroasiatischen Sprachen dargetan. Die neue große Sprachfamilie, die sich damit bildete, und die dem räumlichen Umfang ihres Gebietes nach die größte aller bisher festgestellten Spracheinheiten ist, wurde von W. Schmidt als ‚austrische Sprachen‘ bezeichnet“ ²⁶. Auch aus anderen Äußerungen SCHMIDTS geht hervor, wie hoch er diese seine Leistung bewertete; legte er doch darin das Endresultat der mühevollen und unverdrossenen Kleinarbeit langer Jahre vor.

die Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit seiner Entdeckung ganz erfaßt hat“ (Verhältnis, p. 21, Anm. 2).

²⁴ Als Äußerung aus jüngster Zeit cf. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien (Wien) 83. 1954. p. 88: „Seine Hauptentdeckung war mit dem Nachweis gegeben, daß bestimmte Sprachen Südasiens und Ozeaniens miteinander verwandt sind ... Diese Entdeckung Schmidts bedeutet nicht nur an und für sich eine geniale Leistung, sondern sie war und ist auch außerordentlich wichtig für die vergleichende Kultur- und Religionsforschung.“

²⁵ Schon im Titel dieser Arbeit (Mon-Khmer-„Völker“, nicht „Sprachen“) kommt zum Ausdruck, daß bei SCHMIDT das ethnologische Interesse bereits stark in den Vordergrund gerückt ist. Während in den früheren Arbeiten ethnographische Daten mehr als Anhang erschienen, erhalten sie jetzt ihren Platz in gleichberechtigten Kapiteln.

²⁶ „Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde“ (375), p. 147; cf. Anm. 93.

Bereits bei seinem ersten Werk war er auf die Schlüsselstellung der Mon-Khmer-Sprachen aufmerksam geworden ²⁷, und seitdem scheint sein Interesse daran immer wach geblieben zu sein. In drei größeren Vorarbeiten suchte er zielstrebig und systematisch die Stellung dieser Sprachgruppe im hinterindischen Raum zu klären. Die Themen fand er bei E. KUHN, der in seinen „Beiträgen zur Sprachenkunde Hinterindiens“ geschrieben hatte: „Viel bedeutender als diese Berührung mit dem Annamitischen sind die unleugbaren Beziehungen unseres monosyllabischen Khasi-Mon-Khmer-Stammes mit den Kolh-Sprachen, dem Nancowry und den Dialecten der Urbewohner Malaccas. Unerlaubt wäre es, daraus sofort eine Urverwandtschaft mit diesen z. Th. hervorragend polysyllabischen Sprachen ableiten zu wollen.“ ²⁸

Die erste Untersuchung widmete W. SCHMIDT den Dialekten der Ureinwohner Malakkas: „Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malacca und ihr Verhältnis zu den Mon-Khm̄r-Sprachen“ (9). Er stellt fest, daß die Sprachen der Sakei und Semang den Mon-Khmer-Sprachen „innerlich verwandt und als ein Glied dieser Gruppe zu betrachten“ seien (p. 183); die Sprachen der Semang weisen gegenüber denen der Sakei Besonderheiten auf, die vielleicht als Überbleibsel einer den Semang ursprünglich eigenen Negrito-Sprache verstanden werden können. Die Arbeit fand in C. O. BLAGDEN einen kompetenten und wohlwollenden Kritiker. In einer vierzig Seiten umfassenden Zuschrift ²⁹ bringt er zahlreiche Korrekturen an ³⁰, doch hindert ihn das nicht, später in seiner eigenen umfassenden Darstellung der Sprachen der Primitivstämme von Malakka der Arbeit SCHMIDTS hohes Lob zu spenden und ihr nachzurühmen, daß dieser „excellent article for the first time established on purely linguistic grounds the existence of a Semang group distinct from the Sakai group“ ³¹. Auch für SCHMIDTS spätere Mon-Khmer-Forschungen findet er anerkennende Worte ³².

Ein nächster Schritt war die Untersuchung der Mon-Khmer-Sprachen selbst. Diese Arbeiten ernteten weniger Beifall. W. SCHMIDT hatte, um das Verhältnis der Sprachen der Sakai und Semang zu den Mon-Khmer-Sprachen zu bestimmen, diese letzteren bereits in ihren Grundzügen darstellen müssen;

²⁷ Verhältnis der mel. Sprachen, pp. 23/24.

²⁸ E. KUHN, Beiträge zur Sprachenkunde Hinterindiens. Sitzungsber. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Cl. 1889, I. p. 219 f.

²⁹ C. O. BLAGDEN, Anmerkungen und Corrigenda zu Herrn P. W. Schmidt's „Sprachen der Sakei und Semang“, London, 23 Dec. 1901. Das handgeschriebene Stück befindet sich in der Bibliothek des Anthropos-Institutes.

³⁰ Die Korrekturen sind verschiedener Art, vor allem bietet BLAGDEN wertvolle Ergänzungen aus seiner eigenen Beobachtung. Zu einer Feststellung SCHMIDTS: „weder Blagden und noch weniger Kuhn hatten das gesamte Material berücksichtigt“ (p. 401) bemerkt er: „Was das gesamte Material betrifft, haben auch Sie noch nicht alles, miteingeschlossen“ und zählt dann eine Reihe von Artikeln auf, die SCHMIDT nicht benutzt hat. — Leider zeigt die Arbeit SCHMIDTS auch zahlreiche drucktechnische Mängel, als deren empfindlichster eine falsch signierte Disposition zu nennen ist.

³¹ W. W. SKEAT and C. O. BLAGDEN, Pagan Races of the Malay Peninsula. In two Volumes. London 1906.

³² „The study is now being admirably pursued by Schmidt 1901, 1904, 1905“ (ib., p. 439, note).

er tat es, gestützt auf die von KUHN benutzte Literatur und in Anwendung des (leicht modifizierten) Transkriptionssystems von FR. MÜLLER³³. Bei dem lückenhaften Material war die Darstellung ziemlich skizzenhaft geblieben, so daß SCHMIDT sich „eine ausführliche Darlegung für später“ vorbehielt³⁴. Dieses Versprechen bezog sich zwar ausdrücklich auf die „Wortbildung“, doch da gerade diese bei der Frage nach der Stellung der Mon-Khmer-Sprachen die ausschlaggebende Rolle spielt, wird mit einer ausführlichen Darstellung der Wortbildung (d. h. des Affixsystems) das Kernstück dieser Sprachen erfaßt. Nun muß es auffallen, daß der Verfasser nicht unmittelbar die Wortbildung aufgreift, sondern die „Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen“ (21)³⁵ darlegt, um „eine gesicherte Grundlage für eine eingehendere wissenschaftliche Durchforschung der Mon-Khmer-Sprachen zu bieten“ (p. 1). Aber auch hier beschränkt er sich noch auf die Wortstämme und läßt die Lautverhältnisse der Prä- und Infixe „zum größten Teil“ beiseite; diese seien noch nicht hinreichend geklärt, da mit ihnen ein Lautwandel verbunden ist, der zugleich Bedeutungsfunktionen habe. Eine weitere Einschränkung betrifft noch die Auswahl der behandelten Sprachen: „... das Hauptgewicht der ganzen Untersuchung fällt auf die beiden Sprachen Mon und Khmer“ (neben Bahnar und Stieng). Sie bieten den Vorteil, daß sie eine alte Literatur besitzen, die den Entwicklungsverlauf dieser Sprachen leichter erkennen läßt³⁶.

An dieser Stelle setzt nun die Kritik, vornehmlich französischer Gelehrter, an. Sie betrifft die von W. SCHMIDT gewählte Transkription der einheimischen Texte. In einer Darlegung der diesbezüglich zwischen L. FINOT und W. SCHMIDT ausgetragenen Kontroverse kommt G. COEDÈS³⁷ zu dem Schluß, daß die von SCHMIDT angewandte Transkription des Khmer gänzlich die epigraphischen Denkmäler und damit die älteste faßbare Sprachform beiseite läßt. „Ainsi nous prenons la transcription adoptée par M. S. en flagrant délit d'erreur. Que, dans certains cas, elle permette d'atteindre un état phonétique, cela est fort vraisemblable, mais elle garde néanmoins un caractère hasardeux, hypothétique, qui convient mal à un travail scientifique.“ COEDÈS anerkennt dann freilich auch, „que l'ouvrage de M. S. est d'une importance considérable par la somme de matériaux amassés et élaborés et que M. S. est arrivé dans beaucoup de cas à en extraire des lois phonétiques dont il faudra désormais tenir compte.“

Auch die dritte Arbeit, „Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache“ (18), beschränkt sich auf die Darstellung der Lautverhältnisse und führt zu dem Resultat: „Das Khasi ist sämtlichen Mon-Khmer-Sprachen gegenüber

³³ W. SCHMIDT, Sakei- und Semang-Sprachen, pp. 542 und 543.

³⁴ Ib., p. 168.

³⁵ Diese Arbeit wurde bereits 1903 der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien vorgelegt (Sitzung am 4. Nov.), erschien jedoch erst 1905 als Bd. II der ‚Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss.‘ Inzwischen war bereits die im Vorwort angekündigte Arbeit über die Khasi-Sprache, „Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen“ (1904) (18), herausgekommen.

³⁶ Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen, pp. 3-4.

³⁷ In einer Besprechung von W. SCHMIDTS „Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen“ im ‚Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient‘ 8. 1908. pp. 249-252; Zitate auf pp. 251 und 252.

als ein selbständiges Glied zu betrachten“ (p. 760); „es schließt sich noch am nächsten denjenigen Sprachen an, denen es auch räumlich am nächsten steht, den Wa-, Riang- und Palaung-Sprachen“ (ib.). Für diese Arbeit ist die Mitarbeit der Salvatorianer-Missionare, namentlich des P. CORBINIAN BOHNHEIM, bemerkenswert. In einer Zuschrift unterzog er SCHMIDTS Aufsatz über „Die Quantität der Vokale im Khassi“ (16) einer gründlichen Kritik und lieferte dabei so viel neues Material, daß sich der Verfasser genötigt sah, seine Aufstellungen stark zu revidieren und die aufgestellten Gesetze zum großen Teil neu zu formulieren.

Die gewaltige Arbeitsleistung der drei genannten Veröffentlichungen galt ursprünglich dem Ziel, die zentrale Stellung der Mon-Khmer-Sprachen zu erweisen. Bereits 1903 konnte SCHMIDT feststellen: „Damit erscheinen die Mon-Khmer-Sprachen als das Bindeglied zwischen dem austronesischen Sprachgebiete und dem der Kolh-Sprachen oder, geographisch ausgedrückt, zwischen einem Gebiete, das in seiner äußersten östlichen Spitze, der Osterinsel, bis nahe an den südamerikanischen Kontinent heranreicht, und einem anderen, das nahezu im Herzen von Asien sich ausbreitet.“³⁸ Er begann in der Absicht, den umfassenden sprachlichen Nachweis einer inneren Verwandtschaft für jenes Teilgebiet zu erbringen³⁹, das er später das austroasiatische nennen wird, dessen Zusammengehörigkeit jedoch bereits von anderen dargetan worden war. Am Ende dieser Etappe muß sich W. SCHMIDT eingestehen, daß er dieses Ziel nicht erreichen konnte: er hat sich auf die Darstellung der Lautverhältnisse beschränken müssen. Daraus gewinnt er aber doch eine sichere Grundlage für weitere Arbeiten: Lautgesetze, die wichtig für die genetischen Zusammenhänge der in Frage stehenden Sprachen sind. Und darüber hinaus: er hat sich durch seine Studien legitimiert⁴⁰ für die Arbeit, die er nun der Öffentlichkeit vorlegt: „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens“ (29)⁴¹.

³⁸ Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen, p. 2.

³⁹ Cf. oben die Fragestellung KUHNs.

⁴⁰ COEDÈS in der bereits angeführten Besprechung der „Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen“: „Ses études antérieures l'avaient mieux préparé que quiconque à y apporter une utile contribution“ (a. a. O., p. 249).

⁴¹ Welche Bedeutung diese Arbeit für ihn hatte, zeigt neben den oben dargestellten Vorarbeiten auch die Art der Veröffentlichung. Im August 1905 hielt W. SCHMIDT auf der gemeinsamen Versammlung der Deutschen und der Wiener Anthropologischen Gesellschaften in Salzburg einen Vortrag über „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens“. Ein kurzes Referat erschien in den Kongreßberichten (25), die gleichlautend sowohl in den Sitzungsber. d. Anthr. Ges. in Wien als auch im Correspondenzblatt der Deutsch. Ges. für Anthr., Ethnol. u. Urgeschichte (München) abgedruckt sind. Darin wird bereits eine „erweiterte Form“ des Vortrages unter dem Titel „Die Verwandtschaft der austronesischen (malayo-polynesischen) Sprachen mit den Mon-Khmer-Sprachen, dem Khasi, dem Nikobar und den Munda-Sprachen Hinter- und Vorderindiens“ angekündigt, die im „Archiv für Anthropologie“ und „darnach in einer Separatausgabe“ erscheinen soll. Das „Archiv für Anthropologie“ brachte den Aufsatz in Bd. V (Neue Folge) 1906, pp. 59-109, mit unverändertem Titel; die Separatausgabe in Buchform (157 pp.) kam im gleichen Jahre heraus, versehen mit folgender Widmung: „Herrn Prof. Dr. H. KERN in Leiden, dem hochverdienten Nestor auf dem Gebiete der austronesischen Sprachforschung, und Herrn Prof. Dr. E. KUHN

In knapper, klarer Form entwickelt SCHMIDT seinen Gedankengang. Er legt dar: die sprachlichen Beziehungen der austroasiatischen Völker untereinander, die anthropologischen Verhältnisse dieser Völker, die Beziehungen der austroasiatischen Sprachen zu den austronesischen, Spuren eines früheren Entwicklungszustandes der austroasiatischen und austronesischen Sprachen; daran schließt sich wiederum eine kurze Darlegung der anthropologischen Verhältnisse der austronesischen Völker an. In einem Anhang folgen auf fünfzig Seiten „Wortgleichungen“ in drei Abschnitten: 1. zwischen Nikobar einerseits und Mon-Khmer-Sprachen andererseits; 2. zwischen Santali einerseits und Mon-Khmer, Khasi, Nikobar andererseits; 3. zwischen den austronesischen und austroasiatischen Sprachen.

Der Schwerpunkt liegt im Kapitel IV, das „die Beziehungen der austroasiatischen Sprachen zu den austronesischen“ darlegt. Als Beweise für die „sprachliche innere Verwandtschaft“ werden aufgeführt (p. 36): 1. die völlige Gleichheit des Lautsystems; 2. die völlige ursprüngliche Einheit des Wortbaues; 3. mehrere wichtige und auffällige Punkte der Grammatik: a) Nachstellung des Genitivs, b) Anfügung und teilweise auch Form des Possessivums, c) Vorkommen einer exklusiven und inklusiven Form der 1. Pers. Plur. des Personalpronomens, d) Vorkommen eines Duals und Trials; 4. die weitgehende Übereinstimmung des Wortschatzes. Zu 3 a) und d) macht SCHMIDT ausdrücklich die Einschränkung: „in mehreren dieser Sprachen“. Aber auch andere Punkte sind nicht frei von Ausnahmen.

Dieses vierte Kapitel leitet der Verfasser mit den Worten ein: „Nachdem ich so das Bestehen dieser (d. h. der austroasiatischen) großen sprachlichen und vielleicht auch anthropologischen Einheit vorgeführt, ist es meine Absicht und das eigentliche Ziel dieser Arbeit, diese große Sprachen- und Völkergruppe mit der noch weiter ausgebreiteten Gruppe der austronesischen Sprachen und Völker zusammenzubringen und zu zeigen, daß beide Gruppen durch innere Verwandtschaft zu einer noch größeren umfassenden Einheit zusammengehören“ (p. 35). Aus diesen Worten, die noch durch teilweise Sperrung hervorgehoben sind, ist vielfach der Anspruch SCHMIDTs auf die Entdeckerschaft der „austrischen“ Sprachfamilie herausgelesen worden^{41a}. Im Gegensatz dazu haben andere ihm nur zugestanden, für die von älteren

in München, dem ersten Pfadfinder auf dem Gebiete der austro-asiatischen Sprachen widmet diese Arbeit, welche ihre bisher getrennten Gebiete zu einem einzigen verbindet, in Verehrung und Dankbarkeit der Verfasser“; in einem Vorwort sind Werden und Sinn der Arbeit dargelegt. Ein Jahr später lag auch eine französische Übersetzung (44) vor, die im ‚Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient‘ (7. 1907. pp. 213-263 und 8. 1908. pp. 1-35) veröffentlicht wurde. Die Änderungen, die für die französische Ausgabe vorgenommen wurden, sind geringfügiger Art und bestehen in sechs Anmerkungen (pp. 223-224), in denen zu der Gruppierung der austroasiatischen Sprachen die inzwischen neu erschienene Literatur nachgetragen wird, und weiteren sechs Stellen in den allgemeinen Vorbemerkungen zum Anhang (pp. 252 und 253), wo einzelne Wörter als Beispiele hinzugefügt wurden. — Die Redaktion fügte die Bemerkung hinzu: „Toutefois nous tenons à déclarer que l'Ecole Française d'Extrême-Orient ne prend nullement la responsabilité des hypothèses du P. Schmidt“ (p. 213).

^{41a} Cf. oben Anm. 24.

Autoren erarbeiteten Zusammenhänge die Termini geprägt zu haben ⁴²; gegen diese Ansicht hat sich SCHMIDT mit Recht gewehrt ⁴³.

Daß SCHMIDT nicht der Entdecker dieser großen Spracheneinheit ist, kann keinem zweifelhaft sein, der seine Ausführungen, vor allem aber die von ihm benutzte Literatur, aufmerksam liest. J. R. LOGAN ist der erste gewesen, der die sprachlichen Zusammenhänge in einer kühnen Hypothese umrissen und dieser sprachlichen Einheit den Namen Mon-Annam gegeben hat ⁴⁴. Er blieb jedoch den wissenschaftlichen Beweis schuldig. Die grandiose Konzeption war nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zu halten. A. H. KEANE stellte die Existenz einer Mon-Annam-Familie in Abrede ⁴⁵, verband aber das Khmer eng mit den indonesischen Sprachen. W. SCHMIDT erkennt der Ansicht KEANES „einen richtigen Kern“ zu (p. 3), den er dann aber durch eine unglückliche Verbindung mit den kaukasischen Sprachen noch verdeckt habe. Auch seien die Beweise für KEANES Ansicht nur in ungenügender Weise erbracht. Damit ist aber von SCHMIDT selbst gesagt, daß eine Verwandtschaft bereits festgestellt wurde und daß Beweise dafür erbracht worden sind. SCHMIDTS Stellung läßt sich daher so kennzeichnen, daß er die Hypothese LOGANS mit Argumenten KEANES gestützt hat, die er selbst vermehrte und verstärkte.

Aus der Arbeit KEANES ist ersichtlich, wie schon seit langem die Beziehungen zwischen den hinterindischen und ozeanischen Sprachen diskutiert, und welche Argumente auf beiden Seiten beigebracht wurden. Er zog die

⁴² „Pater Schmidt was not directly responsible for anything except the three names which he coined“, schreibt GORDON T. BOWLES in dem Beitrag „Linguistic and Racial Aspects of the Munda Problem“. In: *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*. Ed. by CARLETON S. COON and JAMES M. ANDREWS IV. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XX.) Cambridge, Mass. 1943. p. 82.

⁴³ *Anthropos* 41-44. 1946-1949. pp. 927-929. SCHMIDT beruft sich auf ein Urteil F. B. J. KUIPERS: „It is unquestionable to Schmidt's merits that he has stated his idea of a genetic relationship between the two branches of his austric family of speech, in a clear and straightforward (not to say dogmatic) manner“ (p. 928).

⁴⁴ J. R. LOGAN, *Ethnology of the Indo-Pacific Islands. The Affiliation of the Tibeto-Burman, Mon-Annam, Papuanasian and Malayo-Polynesian Pronouns and Definitives, as varieties of the ancient Himalayo-Polynesian System; and the Relation of that System to the Dravido-Australian*. *Journal of the Indian Archipelago*, N. S. III, Pt. 1. 1852.

⁴⁵ A. H. KEANE, *On the Relations of the Indo-Chinese and Inter-Oceanic Races and Languages*. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 9. 1880. pp. 254-289. — Der Kuriosität wegen sei vermerkt, daß sich in der dem Vortrag anschließenden Diskussion bereits SCHMIDTS „Bindeglied“ findet: „Mr. Keane's attempt to make the Khmêr languages of Cochin-China a linguistic bridge to connect the Malay district with the interior of Asia represented a new departure in the subject, and it was to be hoped, that Mr. Keane's theory would soon be examined with the attention it deserved“ (p. 289). — Darüber hinaus ist die Äußerung bemerkenswert, die KEANE selbst macht in der Diskussion um den Beitrag von Colonel YULES, „Notes on Analogies of Manners between the Indo-Chinese Races and the Races of the Indian Archipelago“ (ib. pp. 290-301): „Meantime it may not be premature to regard the polysyllabic-speaking Khmêr and Khmêr-dôm as possibly destined to afford the required missing link between the present inhabitants of Malaysia and the monosyllabic-speaking sub-Mongolian Indo-Chinese races ...“ (p. 302 f.). (Sperrungen von mir. A. B.)

Vergleiche zwar nicht zwischen den Gesamtgruppen, die als solche ja auch noch nicht scharf umrissen waren, sondern zwischen Einzelsprachen. Aber hier finden sich z. T. bereits jene Argumente, die später auch SCHMIDT heranzieht. Genannt werden u. a. aus der Grammatik die Nachstellung des Adjektivs, die zahlreichen Pronomina, die oft nach Form und Bedeutung übereinstimmen, das Zahlensystem und nicht zuletzt die zahlreichen Übereinstimmungen im Wortschatz. Vor allem aber weist KEANE auf eine Eigentümlichkeit hin, die allein schon den gemeinsamen Ursprung des Khmer und der indonesischen Sprachen nahelegte: den Gebrauch der gleichen Infixe im Khmer, Malaiischen, Javanischen, Tagalischen und Madagassischen, sowie anderen Sprachen dieser Gruppe (pp. 271-275). KEANE nennt in diesem Zusammenhang den französischen Missionar M. C. FONTAINE ⁴⁶, der als einer der ersten aufmerksam wurde auf die engen Beziehungen zwischen dem Khmer und dem Malaiischen, „dont le génie grammatical est identiquement le même“ ⁴⁷, und bestätigt aus seiner eigenen Arbeit diese Aussage: „A carefully study of Aymonnier's Khmêr notes fully bears out this statement, and places beyond all doubt the identical grammatical structure of the Cambojan and Malayan languages“ (p. 271 f.)

Ist W. SCHMIDT somit nicht als der eigentliche Entdecker der austri-schen Sprachfamilie anzusehen, so ist sein Verdienst um die Feststellung dieser räumlich größten Spracheinheit doch nicht gering. Den „richtigen Kern“, den er von anderen übernahm, hat er zur Entfaltung und Entwicklung gebracht, hat (wie es schon bei den melanesischen Sprachen von ihm hieß) die Fragestellung und die Beweisführung vertieft und erweitert, hat in jahrelangem Bemühen geduldige Kleinarbeit geleistet, hat die Probleme scharf umrissen und klar dargestellt, geschickt die oft gegensätzlichen Ansichten der Autoren aufeinander abgestimmt und schließlich eine passende Terminologie geprägt, die seinen Namen mit der austri-schen Sprachfamilie verknüpft hat.

Zu welchen bleibenden Resultaten hat nun aber diese gewaltige Arbeitsleistung W. SCHMIDTS geführt? Von Anfang an waren die Kritiker geteilter Meinung. Während z. B. H. KERN sich im ganzen sehr zustimmend äußerte ⁴⁸, urteilte S. H. RAY zurückhaltender ⁴⁹. Eine ähnlich abwartende Stellung nimmt J. C. G. JONKER ein ⁵⁰. Er betont die Notwendigkeit ein-

⁴⁶ MARIE-ROSAIRE-CHARLES-ANTOINE-FRANÇOIS-JULIEN-JOSEPH FONTAINE gehört zum Pariser Missionsseminar. Er lebte von 1815-1871, ging 1841 nach Cochinchina, 1854 nach Cambodja, 1856 nach Siam, 1860 nach West-Cochinchina. Cf. R. STREIT und J. DINDINGER, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 11. Aachen 1939. p. 117, Nr. 432.

⁴⁷ Von KEANE (a. a. O., p. 271) zitiert nach MOUHOT, *Voyage dans les Royaumes de Siam, de Cambodge, de Laos, etc.* Paris 1868. p. 216.

⁴⁸ H. KERN, *Austronesisch en Austroasiatisch. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 7. Volgr., Deel VI. 1908. pp. 166-172. — Die große Autorität KERNS war für SCHMIDTS These begreiflicherweise eine bedeutsame Stütze. Sie verliert jedoch an Kraft durch den Umstand, daß KERN die Verwandtschaft zwischen den malaio-polynesischen und den Mon-Khmer-Sprachen anscheinend für eine Entdeckung SCHMIDTS hält (p. 167).

⁴⁹ S. H. RAY, Besprechung von „Mon-Khmer-Völker“ in *Man* 7. 1907: „It is this part of his treatise which will, no doubt, provoke most discussion“ (p. 191).

⁵⁰ *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, Tweede Deel: H-M. 2de druk. 's-Gravenhage-Leiden. 1918. p. 145.

gehender Einzelforschung, und daß es für solch weitgespannte Beziehungen wirklich solider Fundamente bedürfe. Mit dem Nachweis tatsächlicher Übereinstimmungen seien die Ursachen dafür längst noch nicht eindeutig dargetan.

Auch die Einzelforschung ist nicht immer den Auffassungen SCHMIDTS günstig gewesen. So zweifelt G. MASPÉRO in seiner „Grammaire de la langue Khmère“⁵¹ die Zugehörigkeit der Malakka-Sprachen, des Nikobar, des Khasi und der Munda-Sprachen zur austroasiatischen Sprachfamilie an. SCHMIDT hält die Zweifel für unbegründet und stellt den Nachweis dafür in Aussicht⁵²; er ist aber darauf nicht mehr zurückgekommen.

Er erbrachte auch keinen neuen Nachweis in der scharfen Auseinandersetzung mit W. F. VON HEVESY, der die Zugehörigkeit der Munda-Sprachen zu den austroasiatischen Sprachen und damit zur austrischen Sprachfamilie bestritten hatte. In der entscheidenden Stellungnahme⁵³ wiederholt SCHMIDT lediglich die bereits 1906 vorgebrachten Argumente und begnügt sich mit der Feststellung, daß diese (mit Ausnahme der Einheit des Wortschatzes) von HEVESY nicht bestritten worden seien.

Die Tragkraft der Argumente hingegen griff TH. A. SEBEOK einige Jahre später an⁵⁴. Auch hier ist es zunächst die Begründung für die austroasiatische Gruppe, die in Frage gestellt wird. So sehr man den Bedenken SEBEOKS gegen die einzelnen Beweise SCHMIDTS zustimmen kann, zumal dann, wenn sie mit dessen eigenen Worten geführt werden⁵⁵, so schwächt er ihre Wirkkraft durch allzu summarische und teilweise ungenaue Wiedergabe der SCHMIDTSchen Gedanken ab⁵⁶. Seine Absicht hat er aber wohl erreicht: er fordert mit Recht

⁵¹ Paris 1915.

⁵² Sprachenkreise, p. 137.

⁵³ W. SCHMIDT, Die Stellung der Munda-Sprachen (489); cf. dort auch die Zusammenstellung der von HEVESY veröffentlichten Arbeiten.

⁵⁴ THOMAS A. SEBEOK, An Examination of the Austroasiatic Language Family. Language (Baltimore) 18. 1942. pp. 206-217. — Cf. TADEUSZ MILEWSKI, Zarys językoznawstwa ogólnego [Outline of General Linguistics]. (Prace etnologiczne, T. I.) Część II, Zeszyt 1. Lublin-Kraków 1948. Summary, p. 394: „Some scholars like P. W. Schmidt suppose that the Austronesian and Austro-Asian languages are two branches of the great ‚Austrian‘ family, but the hypothesis has never been proved.“

⁵⁵ SEBEOK macht z. B. darauf aufmerksam, daß für SCHMIDT die unterschiedliche Genitivstellung des Munda gegenüber allen anderen austroasiatischen Sprachen keine entscheidende Instanz gegen seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe bedeutet, daß er aber die Zugehörigkeit des Japanischen zur austrischen Sprachfamilie gerade mit Hinweis auf die Verschiedenheit der Genitivstellung ablehnt (p. 209).

⁵⁶ Es trifft z. B. nicht zu, daß „Schmidt had claimed that his theory [SEBEOK spricht hier von der ‚austrischen‘ Sprachfamilie] was of the same degree of certainty as the Indo-European hypothesis“ (p. 213); SCHMIDT hat diese Aussage vielmehr nur von der Zusammengehörigkeit der austroasiatischen Sprachen unter sich gemacht, wie SEBEOK einige Seiten zuvor (p. 208) richtig angibt. — Auch darin wird SEBEOK den Auffassungen SCHMIDTS nicht gerecht, daß er gegen ihn das Annamitische ausspielt (p. 211). Zwar hatte SCHMIDT sich früher für die Zugehörigkeit des Annamitischen zur austroasiatischen Gruppe ausgesprochen, doch setzte er schon 1901 für den wichtigsten Teil der Gruppe die Bezeichnung „Mon-Khm̄r-Sprachen“ anstatt der älteren Bezeichnung „Mon-Annam-Sprachen“ durch, erwähnte im „Bindeglied“ (1906) das Annamitische überhaupt nicht mehr und schließt es in „Sprachenkreise“ (1926) ausdrücklich von den austroasiatischen Sprachen aus.

neue Beweisgründe für eine nicht genügend erwiesene (aber auch nicht ausdrücklich widerlegte) Hypothese, oder aber eine neue Theorie, die den bekannten Tatsachen besser gerecht wird. Eine solche Theorie ist bis heute nicht aufgestellt worden. Bezeichnend dafür dürfte die Stellungnahme des großen Werkes „*Les Langues du monde*“ sein. In der ersten Auflage (Paris 1924) hatte J. PRZYLUKI von der „austrischen“ Theorie SCHMIDTS geschrieben: „Cette construction est grandiose; elle est encore assez fragile. Il se peut que les recherches ultérieures confirment les idées du P. Schmidt. Il convient actuellement de ne les point admettre sans réserve“ (p. 385), aber sie trotzdem seiner eigenen Darstellung zugrunde gelegt. In der zweiten Auflage (1953) heißt es nun: „W. Schmidt a tenté la constitution d'une famille 'austrique', comprenant d'un côté les langues mon-khmer, le cham, le javanais, le malais est, plus loin, d'une part vers l'Est les langues mélanésiennes et polynésiennes, de l'autre vers l'Ouest le petit groupe khan-wa-palaung de Birmanie et d'Assam et jusque dans l'Inde la petite famille des langues mounda (reconnue d'abord par Max Müller). Sans que cette conception soit niée formellement, et tout en admettant des connexions qui ne sont peut-être pas précisément de parenté en sens strict, des auteurs postérieurs se sont efforcés de n'admettre que les groupements les mieux établis“ (pp. 527/28). In der dann folgenden Anordnung, bei der die Mon-Khmer- und Munda-Sprachen zu den Sprachen Südost-Asiens gestellt und damit von den „malaio-polyne-sischen“ (!) getrennt werden, spricht sich hinlänglich die Distanz von der SCHMIDTSchen Konzeption aus. Hinzu kommt die Trennung der melanesischen Sprachen von den „malaio-polyne-sischen“, die wiederum nur die indonesischen und polynesischen umfassen.

Ist nun das, was W. SCHMIDT geleistet hat, damit hinfällig geworden? Nein: „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens“ und die dazu führenden Vorarbeiten bleiben bestehen als ein Versuch, in großartiger Überschau ein weites Sprachgebiet zu ordnen. „Es ist“, so sagt der Verfasser selbst ⁵⁷, „unausbleiblich, daß es dabei, besonders anfänglich, nicht ohne ein gewisses Umhertasten und direkte Fehlgriffe abgeht, besonders in der Umgehung des methodischen Grundsatzes, daß man nicht näherverwandte Glieder vor den entfernteren überspringe“. Falsch ist es freilich auch, und von diesem Fehler hat sich SCHMIDT nicht ganz freigehalten, an einem vorläufigen Resultat festzuhalten, vor allem dann, wenn gewichtige Gegengründe eine Überprüfung notwendig machen. Geblieben ist schließlich, wenn auch nicht in dem erhofften Umfang, die Terminologie der neubegründeten sprachlichen Einheiten, auf die man ungern verzichtet, solange sie nicht durch neue Erkenntnisse überholt sind ⁵⁸.

⁵⁷ Mon-Khmer-Völker, p. IX.

⁵⁸ Sehr günstig urteilt K. WULFF in der posthum erschienenen Arbeit „Über das Verhältnis des Malayo-polyne-sischen zum Indochinesischen“ (Kgl. Danske Videnskabskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XXVII, 2. København 1942: „Der 'austrische' sprachstamm W. Schmidts ist seitdem als tatsache in das bewußtsein der sprachforscher und ethnologen eingegangen“ (p. 7).

III. Die Gliederung der australischen Sprachen

Als eine gewaltige Leistung W. SCHMIDTS von bleibendem Wert müssen seine Arbeiten über die australischen Sprachen angesehen werden. Das Hauptwerk trägt den Titel „Die Gliederung der australischen Sprachen“ (278)⁵⁹. Als Anhang dazu kann die in den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien erschienene Arbeit über „Die Personalpronomina in den australischen Sprachen“ (280)⁶⁰ gelten. Hinzu kommen einige kleinere Veröffentlichungen, von denen ein kurzer Artikel, „On the Classification of Australian Languages“ (66)⁶¹, die wichtigste ist.

Die große Leistung liegt darin, daß hier in einer „ersten umfassenden und eindringenden Untersuchung des gesamten australischen Sprachmaterials“ (W. SCHMIDT)⁶² ein vorläufiges Schema für die australische Sprachforschung und eine gegliederte Sichtung des bis dahin so verworrenen Materials geboten wird. Das hat die Kritik vorbehaltlos anerkannt. O. DEMPWOLFF urteilt 1922: „Aber trotz inhaltlicher und formaler Mängel haben diese Bücher hohen bleibenden Wert: durch sie wird das Gebiet der australischen Sprachen auf seine erste sichere Grundlage gestellt, und auch die allgemeine Sprachwissenschaft kann an den hier bearbeiteten Problemen nicht mehr vorübergehen“⁶³; ebenso spricht sich A. MEILLET bei allen Vorbehalten im Grunde anerkennend aus: „En somme, il faut remercier le P. Schmidt d'avoir eu le courage d'ouvrir les voies, souhaiter qu'il soit suivi et, avant tout, organiser des enquêtes méthodiques sur les divers parlers australiens.“⁶⁴ Auch Männer der praktischen und theoretischen Forschung sehen in der von SCHMIDT durchgeführten Gliederung der australischen Sprachen eine noch immer brauchbare Arbeitshypothese, die zwar in Einzelheiten verbessert und ergänzt, aber in ihren Grundzügen noch durch keine bessere ersetzt worden ist⁶⁵.

⁵⁹ Die Arbeit erschien sowohl im ‚Anthropos‘ (1912-1918) als auch in einer Separatausgabe (Wien 1919). Nach dieser wird im folgenden zitiert mit dem verkürzten Titel „Gliederung“.

⁶⁰ In den Zitaten: „Personalpronomina“.

⁶¹ In den Zitaten: „Classification“.

⁶² Sprachenkreise, p. 156.

⁶³ Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13. 1922-1923. p. 78.

⁶⁴ Bulletin de la Société de Linguistique de Paris 22. 1921. p. 137. — In der ersten Auflage von „Les Langues du monde“ (Paris 1924) benutzte A. MEILLET die „Gliederung“ von W. SCHMIDT zu einer kurzen Darstellung der australischen Sprachen (pp. 461-462). Nach vielen Vorbehalten („la linguistique australienne n'est qu'à ses débuts“, p. 461) gibt er schließlich als augenblicklichen Stand unseres Wissens an, daß „les parlers du Sud offrent des concordances notables, tandis que les parlers du Centre et du Nord divergent entre eux et avec ceux du Sud“ (p. 462). Die zweite Auflage (Paris 1953) bringt eine ausführlichere Darstellung von J. GUIART, die sich fast ganz auf die verschiedenen Arbeiten von A. CAPELL stützt und von den Arbeiten SCHMIDTS nur die „Gliederung“ in der Bibliographie nennt.

⁶⁵ „The only attempt at anything like a full study of Australian linguistics is found in Pater W. Schmidt's ‚Die Gliederung der australischen Sprachen‘“ (A. CAPELL, The Structure of Australian Languages, Oceania 8. 1937-1938. p. 27). — Ähnlich A. P. ELKIN: „What does seem definite is that at least a dichotomy of Australian languages and

Es lag in der Natur der Sache (SCHMIDT selbst hat das klar ausgesprochen ⁶⁶), daß eine endgültig abschließende Darstellung noch nicht möglich war. Allerdings muß dann die Zuversicht überraschen, mit der er bereits bei seinem ersten Versuch erklären konnte: „As I have not completely finished my researches, the above statements are of a somewhat provisional character, but I trust that in their principal features they will hold good, and that any corrections that may be made subsequently will be only of a secondary nature.“ ⁶⁷ Einer ähnlichen Erklärung aus späterer Zeit fügt er hinzu: „Noch weniger werden neue Sprachen oder gar neue Sprachgruppen aufzudecken sein, außer freilich im gesamten Norden, wo das vorhandene Material noch sehr lückenhaft ist.“ ⁶⁸ Inzwischen hat die Forschung sehr viel neues Material, auch von bisher unbekannten Sprachen aus dem Norden und dem Süden, beigebracht ⁶⁹. Dazu hat C. LOUKOTKA in „Supplementary Notes to the Classification of Australian Aboriginal Languages“ ⁷⁰ die von SCHMIDT nicht verwertete, jedoch damals schon vorhandene Literatur, sowie die später erschienene nachgetragen und die darin erwähnten Sprachen und Sprachgruppen aufgezählt ⁷¹. Gemessen an dem von SCHMIDT herangezogenen Material sind freilich diese Ergänzungen, soweit sie sich bis zu SCHMIDTs Werk erstrecken, geringfügig. Was jedoch seither an neuem sprachlichen Material, auch von unbekannten Sprachen, beigebracht werden konnte, geht über das von SCHMIDT Erwartete weit hinaus. Daß in einem solch reichen Werk manche Einzelfehler unterlaufen, ist verständlich, vor allem, wenn man die ungünstigen Zeitumstände in Betracht zieht, unter denen es erschien. SCHMIDT selbst hat um diese Mängel gewußt, und es wäre angesichts der geleisteten Arbeit kleinlich, sie hier im einzelnen aufzuzählen ⁷².

Wichtiger jedoch als alle Druckfehler, Auslassungen, Flüchtigkeiten, Widersprüche und andere „Inkonsistenzen“ (wie er sich ausdrückt) ist ein Bedenken, das den linguistischen Charakter der Arbeit als solchen in Frage stellt: bei aller Anerkennung und praktischen Verwendbarkeit der Resultate

probably races must be presupposed ... roughly along the lines suggested by Schmidt“ (The Classification of Languages of North and North-West Australia. *Oceania* 10. 1939-1940. p. 432.) — Cf. E. A. WORMS, H. NEKES' and E. A. WORMS' Australian Languages. *Anthropos* 48. 1953. pp. 956-970. — Scharfe Kritik hat A. TROMBETTI an der „Gliederung“ geübt; er sieht in den Schlußfolgerungen SCHMIDTs eher einen Rückschritt und tadelt den allzu dogmatischen Tenor seiner Argumentation (*Elementi di glottologia*. Bologna 1922. pp. 72-76). — Eine neue Gliederung der australischen Sprachen versucht T. MILEWSKI, wobei er, gestützt auf die von SCHMIDT gebotenen Materialien, erst die grammatikalischen Eigenheiten (vor allem die Pronomina), sodann den Wortschatz als Einteilungsgrund heranzieht (a. a. O., p. 389).

⁶⁶ Gliederung, p. 23.

⁶⁷ Classification, p. 185.

⁶⁸ Gliederung, p. 3.

⁶⁹ H. NEKES and E. A. WORMS, Australian Languages. *Grammar and Comparative Dictionaries*. (MBA Vol. 10.) Posieux/Fribourg (Switzerland) 1953.

⁷⁰ *Lingua Posnaniensis* 3. 1951. pp. 135-157.

⁷¹ Es handelt sich um ca. 80 Literaturnummern, die SCHMIDT übersehen hatte.

⁷² O. DEMPWOLFF hat in seiner oben (Anm. 63) erwähnten Besprechung eine Anzahl solcher Inkonsistenzen namhaft gemacht.

wird an der von SCHMIDT angewandten Methode Kritik geübt. Es handelt sich, so sagt man, bei diesem Werk gar nicht in erster Linie um eine linguistische Arbeit, sondern um die des kulturhistorisch interessierten Ethnologen, der die Linguistik als Mittel zum Erweis der von F. GRAEBNER aufgestellten (und von SCHMIDT ergänzten und verbesserten) Kulturschichtung in Australien benutzte ⁷³. Gegen diesen Einwurf hat sich der Verfasser nachdrücklich gewehrt und festgestellt: „Die SCHMIDTsche Untersuchung beruht nur auf linguistischen Tatsachen und zieht die kulturhistorischen Tatsachen erst nach der vollen Auswertung der ersteren heran“ ⁷⁴. Zudem hat er wiederholt — zuerst in einem Vortrag 1911 in Heilbronn ⁷⁵ — auf die lange Zeitspanne hingewiesen, in der er sich mit den australischen Sprachen befaßt habe; offenbar in der Absicht darzutun, daß er als Linguist an die Probleme der australischen Völkerkunde herangetreten sei. Ausdrücklich sagt er dann in dem Aufsatz über die Aranda (70): „Meine selbständigen Untersuchungen begannen auf sprachlichem Gebiet.“ ⁷⁶

Diese Äußerungen SCHMIDTS finden freilich in seinen Veröffentlichungen ⁷⁷ keine Stütze; diese sprechen viel mehr dafür, daß 1. eine eingehende Beschäftigung mit den australischen Sprachen vor 1908 nicht nachweisbar ist, daß 2. eine Arbeit, in der für die Gliederung der australischen Sprachen aus-

⁷³ Cf. A. L. KROEBER, Relationship of the Australian Languages. Journ. and Proceedings of the Royal Society of New South Wales, 57. 1923. p. 103. Andeutungsweise hat auch A. MEILLET darauf hingewiesen, wenn er in seiner Besprechung (s. oben Anm. 64) den Wunsch nach einer methodischen Untersuchung der verschiedenen australischen Sprachen äußert.

⁷⁴ Sprachenkreise, p. 156.

⁷⁵ Cf. unten p. 645. In diesem Vortrag bezieht sich SCHMIDT auf eine Stelle aus „Mon-Khmer-Völker“, um zu zeigen, daß damals seine Aufmerksamkeit „bereits seit langem auch den Sprachen des australischen Festlandes zugewendet“ war (Gliederung, p. 1). Die Stelle lautet: „... so ist meine Aufmerksamkeit seit langem auch auf eine andere Strömung gerichtet, die, wie es mir scheinen will, ebenfalls von Vorderindien ausgegangen ist, die aber mehr direkt nach Süden sich gewendet hat, die Inselwelt des Stillen Ozeans nur an ihrem Westrande streifte, um dann, vielleicht über Neuguinea, sich über das australische Festland zu ergießen. Es ist meine Absicht, seinerzeit auch die hier in Betracht kommenden Sprachen, insbesondere die australischen, die jetzt in einem Zustande unbeschreiblicher Vernachlässigung sich befinden, einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen“ (p. 68). Aus dieser Bemerkung dürfte sich klar ergeben, daß SCHMIDT sich jedenfalls im Jahre 1905 noch nicht eingehend mit den australischen Sprachen beschäftigt hatte. — Im gleichen Vortrag sagte SCHMIDT: „Während der zehn Jahre meiner Beschäftigung mit den australischen Sprachen ...“ (ib., p. 4). — Im Vorwort (von 1919) zu der „Gliederung“ heißt es: „... 1911 ... konnte ich darauf hinweisen, daß ich mich damals schon seit mehr als zehn Jahren immer wieder mit dem Studium der australischen Sprachen beschäftigt hatte“ (ib., p. XI). Ebenfalls 1919 schrieb er: „... in dem Werk ‚Die Gliederung der australischen Sprachen‘, an welchem ich, mit Unterbrechungen natürlich, fast zwanzig Jahre gearbeitet habe ...“ (Personalpronomina, p. 3). Und endlich 1949: „Man wird es ja jemand, der jahrzehntelang sich mit den australischen Sprachen befaßte, verzeihen ...“ (Anthropos 41-44. 1946-1949. p. 943).

⁷⁶ Zeitschrift für Ethnologie 40. 1908. p. 869.

⁷⁷ Über unveröffentlichte Studien SCHMIDTS wissen wir aus einer Bemerkung in dem Heilbronner Vortrag; cf. unten Anm. 81.

schließlich linguistische Argumente vorgebracht werden, nicht vorliegt ⁷⁸, daß B. die linguistischen Argumente, für sich genommen, für so weittragende Folgerungen nicht ausreichen.

ad 1. An sich ist es für die Frage nach dem linguistischen Charakter seiner Beweisführung belanglos, seit wann SCHMIDT sich mit den australischen Sprachen beschäftigt hat. Daß er das australische Problem von seinem Fache aus, d. h. der Linguistik, anging, war das Gegebene, nachdem er sich auf dem Gebiete der Südsee-Sprachen einen Namen gemacht hatte. Tatsache aber ist, daß seine erste Veröffentlichung über Australien nicht auf dem Gebiet der Linguistik liegt. Es ist das der Aufsatz über „Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen“ (70). Obwohl er fast gleichzeitig mit dem Artikel „On the Classification of Australian Languages“ (66) erschien, deutet in dem Aranda-Aufsatz nichts darauf hin, daß SCHMIDT bei seiner Abfassung an einer Gliederung der australischen Sprachen arbeitete. Die wenigen darin enthaltenen Sätze über die linguistische Stellung der Aranda geben eigentlich nur das wieder, was S. H. RAY in Bd. III der „Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits“ ausgesagt hatte. Dieses Buch war von SCHMIDT im Jahre 1907 sowohl im „Anthropos“ (57) als auch im „Man“ (58) besprochen worden, wobei er sich ganz den Auffassungen RAYS anschloß. Während er es sonst kaum je unterläßt, gerade in Besprechungen seine eigenen Ansichten deutlich darzutun, bezieht er sich hier überhaupt nicht auf eigene Untersuchungen, stimmt vielmehr noch der Ansicht RAYS von der Einheitlichkeit der australischen Sprachen widerspruchslos zu, einer Ansicht, deren Widerlegung er ein Jahr später als das eigentliche Resultat seiner Forschungen ansah ⁷⁹.

Was SCHMIDT dann in den nächsten Jahren über Australien veröffentlichte, galt zunächst den Fragen der Soziologie und Religionswissenschaft. Es erschienen „Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme“ (100) im Jahre 1909, im gleichen Jahr im „Anthropos“ eine Replik zu A. LANGS Aufsatz „On the Sociological Development of the Tribes of Australia“ (102), und 1910 zwei Aufsätze im „Globus“: „Der angebliche universale Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme und einiges andere“ (127) und „Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme“ (134), in denen er sich mit F. GRAEBNER auseinandersetzt. Die Linguistik spielt in all diesen Arbeiten kaum eine Rolle. Erst im Jahre 1911 greift SCHMIDT wieder auf sie zurück, indem er auf der gemeinsamen Tagung der Deutschen und der Wiener Anthropologischen Gesellschaften zu Heilbronn das Thema behandelt: „Gliederung der australischen Sprachen und ihre Beziehung zu der Gliederung der übrigen Kulturverhältnisse“ ⁸⁰.

⁷⁸ Diese Aussage gilt von einer Gesamtarbeit; über die Bewertung einzelner Teile siehe weiter unten.

⁷⁹ Classification, p. 184; Gliederung, p. 4. — Erstaunlich ist die Arbeitsleistung, die SCHMIDT in einem Jahr (1908) vollbracht hat, nach dessen Verlauf er eine Gliederung aller Sprachen Australiens vornehmen konnte. Das läßt sich wohl nur dadurch verständlich machen, daß die Klassifizierung der Wörter durch Mitglieder seines linguistischen Seminars in St. Gabriel/Mödling vorgenommen wurde.

⁸⁰ Veröffentlicht im Anthropos 7. 1912. pp. 230-251 als I. Teil des Gesamtwerkes „Die Gliederung der australischen Sprachen“ (188).

Aus all dem geht wohl klar hervor, daß SCHMIDTS vornehmstes Interesse in jenen Jahren kulturhistorischen Problemen galt und die linguistische Fragestellung stark in den Hintergrund getreten war. So wird es verständlich, daß in den nun wieder einsetzenden linguistischen Arbeiten, angefangen von dem erwähnten Vortrag, auch die soziologischen Verhältnisse eine starke Berücksichtigung erfuhren. Als Grund dafür läßt sich vielleicht vermuten, daß die soziologischen Verhältnisse eine Gruppierungsmöglichkeit boten, die er in der verwirrenden Fülle der Sprachen vergeblich gesucht hatte. Damit ist aber die Erklärung SCHMIDTS, daß seine Untersuchungen zur Gliederung der australischen Sprachen 'nur auf den linguistischen Tatsachen beruhen', nicht widerlegt. Das wäre nur dann der Fall, wenn die kulturhistorische Gruppierung bei den linguistischen Forschungen nicht nur ein heuristisches Prinzip, sondern bereits ein fertiges Schema für die sprachliche Gliederung böte ^{80a}.

ad 2 : In dem bereits erwähnten Artikel „On the Classification of Australian Languages“ (66) ⁸¹ wird die Gesamtheit der australischen Sprachen in zwei große Gruppen geteilt : eine Nord- und eine Südgruppe. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen liegt in der relativen Einheitlichkeit der letzteren, zu der die Sprachen der Nordgruppe keine Beziehung haben, wie sie auch untereinander nicht zu verbinden sind. Von diesen wird außerdem gesagt, daß sie wegen ihrer Zersplitterung wohl nicht ursprünglich australisch seien, da bei den geographischen Verhältnissen ihres Gebietes die Aufsplitterung schwer erklärlich sei. Diese weise vielmehr auf die nördlich gelegenen Papua-Sprachen hin. Es fehle den Nordsprachen auch in vielen Fällen die Unterscheidung einer inklusiven und exklusiven Form des Personalpronomens der 1. Pers. Plur. Die Südsprachen werden auf Grund der Genitivstellung in zwei ungleiche Teile geordnet. Die kleinere Untergruppe mit nachgestelltem Genitiv ist die ältere (warum, wird nicht gesagt); es gehörten dazu alle Sprachen von Victoria, vielleicht auch das Narrinyeri. „All the remaining languages belong to the first sub-group. I have established their relations by a comprehensive survey, but their main divisions are adequately shown if we

^{80a} Auf einer Beilage zum „Anthropos“ 6. 1911. Fasc. 5-6 findet sich folgende Ankündigung für den nächsten Jahrgang : „In den ersten Heften wird eine umfassende Studie ‚Über die Gliederung und Gruppierung der Sprachen von Australien‘ von P. W. Schmidt, S.V. D., erscheinen, die auch für die Beurteilung der Religionen und der Soziologie der Ureinwohner Australiens von Bedeutung sein wird.“

⁸¹ Cf. Gliederung, p. 4 : „Während der zehn Jahre meiner Beschäftigung mit den australischen Sprachen habe ich von Zeit zu Zeit eine Zusammenfassung der jedesmal erreichten Ergebnisse gemacht, und eine solche Zusammenfassung habe ich auch vor einigen Jahren in der Zeitschrift ‚Man‘ veröffentlicht.“ — Die Veröffentlichung vermittelte N. W. THOMAS, der sie dem Royal Anthropological Institute in London vorlegte. Diesem Gelehrten verdankt SCHMIDT auch „manche Quellen“ (Gliederung, p. 3). Interessant wäre es festzustellen, wann SCHMIDT die Verbindung mit THOMAS aufgenommen hat. Ein Hinweis liegt vielleicht in einer Äußerung, die THOMAS in seiner Stellungnahme zu GRAEBNERS australischen Kulturkreisen machte : „Ich habe zwar unter den Händen ein Verzeichnis sämtlicher Literaturangaben über die materielle sowie die geistige Kultur der Ureinwohner Australiens“ ... (Zeitschrift für Ethnologie 37. 1905. p. 760). — THOMAS steht SCHMIDT auch durch seine kulturhistorischen Arbeiten nahe, u. a. über eine Hochgottheit in Südost-Australien (Man 5. 1905. pp. 44-52).

take the word for 'ear' as a basis, and subdivide further by using the words for 'eye' and 'nose'" (p. 184). Mit diesem Einteilungsprinzip gelangt SCHMIDT zur Aufstellung von neun „Familien“, von denen zwei noch einmal untergeteilt sind. Die neun Familien sind in zwei Abteilungen zusammengefaßt; unter welcher Rücksicht das geschieht, wird nicht gesagt. Auch für die weitere Zusammenfassung von 1. und 2., 3. und 4., 7. und 8. zu größeren Einheiten fehlt die Begründung. Wohl heißt es, daß „in vocabulary the whole of sub-group I is related to subgroup II, though its individual members have more in common than either the whole group or any of its members has with sub-group II“ (p. 185).

Mitten zwischen diesen rein linguistischen Kriterien findet sich nun auch ein Hinweis auf die soziologischen Verhältnisse: „Thus in this sub-group (i. e., with postposition of the genitive) fall all patrilineal southern tribes, which practise neither circumcision nor subincision, together with certain matrilineal tribes of West Victoria“ (p. 184). Es mag dies zunächst als eine Bezugnahme auf E. M. CURR gedacht sein, der in seinem großen Werk⁸² nicht so sehr eine linguistische Gliederung der australischen Stämme bietet, als vielmehr die Verbreitung der genannten Beschneidungspraktiken feststellen will. Näher liegt aber die Annahme, daß hier das soziologische Interesse SCHMIDTS bereits durchbricht, wie auch die Neigung, sich bei den linguistischen Untersuchungen von der soziologischen Gliederung leiten zu lassen.

Das tritt ganz deutlich zutage in seinem Hauptwerk „Die Gliederung der australischen Sprachen“⁸³. Zu beachten ist hier freilich, daß es, von einer scheinbar einheitlichen Disposition zusammengehalten, in drei ihrem Entstehen und ihrer Zielsetzung nach ganz verschiedene Teile zerfällt. Der erste ist der in Heilbronn 1911 gehaltene Vortrag; er nimmt die ersten 22 Seiten ein unter der Überschrift „Die Beziehungen der linguistischen Gliederung der australischen Stämme zu der Gliederung ihrer soziologischen Systeme“. Wie der Titel besagt und wie SCHMIDT im Vorwort 1919 ausdrücklich hervorhebt, setzt er den eigentlichen Hauptteil, „Die linguistische Gliederung der australischen Stämme“ (pp. 23-217), voraus. Der dritte Teil (pp. 218-287) bringt eine „Zusammenfassende Vergleichung der australischen Sprachen“, die noch einmal die linguistische Gliederung mit der kulturhistorischen in Kongruenz zu bringen sucht.

Für die Beurteilung der linguistischen Methode bei der Gliederung der australischen Sprachen kommt daher eigentlich nur der zweite Teil in Betracht, der, wie es im Vorwort heißt, bereits 1911 im wesentlichen abgeschlossen war. Hier begegnet man tatsächlich einer linguistischen Beweisführung, die sich hauptsächlich auf den Wortschatz stützt; die zahlreichen vergleichenden

⁸² The Australian Race: Its Origins, Languages, Customs. 4 vols. Melbourne-London 1886-1887.

⁸³ Dieses Werk faßt in seiner Buchausgabe (Wien 1919) die im Anthropos (7. 1912. pp. 230-251; 463-497; 1014-1048; 8. 1913. pp. 526-554; 9. 1914. pp. 980-1018; 12/13. 1917/18. pp. 437-493; 747-817) erschienenen Artikel unverändert zusammen und ergänzt sie durch Korrekturen auf den Seiten V-IX, sowie durch zwei Indices. Wo im folgenden die Zitate nur durch Angabe der Seitenzahl bezeichnet sind, handelt es sich um die „Gliederung“.

Wörterverzeichnisse zeigen das hinreichend klar. Auch die Lautverhältnisse werden herangezogen, d. h. der Vergleich der Anlaute und Auslaute, zuweilen auch der Inlaute; aus der Grammatik, soweit Angaben darüber vorliegen, das Personal- und Possessivpronomen⁸⁴, auch das Zahlwort und Adjektiv, und beim Substantiv die Stellung des Genitivs.

Wenn sich also SCHMIDT in diesem Teil seiner Arbeit bei der Einordnung der einzelnen Sprachen und ihrer Zusammenfassung zu Sprachgruppen tatsächlich auf rein linguistische Kriterien beschränkt, so stellt sich bei der Mangelhaftigkeit des sprachlichen Materials doch häufig die Frage, wie sich die Zusammengehörigkeit einzelner Sprachen allein vom linguistischen Standpunkt aus ergeben kann. Sie ist kaum anders zu beantworten als dadurch, daß auch die geographische Lage und (unausgesprochen zwar) das Wissen um die soziologische (kulturhistorische) Gruppierung bestimmend im Hintergrund stehen. Zuweilen verrät sich ein solcher Einfluß, wenn SCHMIDT z. B. definiert, daß „zu den südaustralischen Sprachen alle diejenigen [gehören], welche Beeinflussungen von seiten solcher Sprachen aufweisen, die von Stämmen mit Zweiklassensystem gesprochen werden . . . und deren vorzüglichstes Charakteristikum der durchgängig vokalische Auslaut und bestimmte Wortformen für die gewöhnlichen Körperteile sind“ (p. 26 f.), oder wenn er in den einleitenden Worten zur Narrinyeri-Gruppe auf die Mannigfaltigkeit der in Australien eingetretenen kulturellen Mischungsverhältnisse hinweist (p. 58). Die Darling-Sprachen zeigen so zahlreiche (sprachliche) Beziehungen zu der Narrinyeri-Gruppe, daß sie „als ein Mischprodukt zu betrachten sind, das hervorgegangen ist aus einer Verbindung der älteren, ortsangesessenen Narrinyeri-Gruppe mit einer Untergruppe der jüngeren, eingewanderten Süd-Zentral-Gruppe“ (p. 45). Fragt man, auf welche linguistischen Kriterien hin diese Zusammenhänge aufgestellt werden, so findet sich die Antwort vielleicht in der dazugehörenden Anmerkung: „Dadurch erhält auch meine Auffassung der Falken-Krähen-Mythen dieser Stämme — daß sie nämlich hervorgegangen seien aus einer Mischung von Sonnenmythen totemistischer Stämme wie der Narrinyeri und von Mondmythen der Stämme mit Zweiklassenkultur — eine neue Bestärkung“ (ib.).

Mag sich daher die Beweisführung des zweiten Teiles der „Gliederung“ auch formell auf rein linguistische Tatsachen stützen: die beiden anderen Teile, nämlich der erste und dritte, zeigen deutlich den Hintergrund, auf dem die linguistischen Gedankengänge erst einsichtig werden. Die Zielsetzung dieser beiden Teile ist hinreichend klar ausgesprochen: es soll die Kongruenz erwiesen werden zwischen den Kulturschichten GRAEBNERS und den von SCHMIDT aufgestellten Sprachgruppen. Dabei gelangt SCHMIDT zu einem positiven Resultat. „Es ist bemerkenswert, wie alle diese sprachlichen Ver-

⁸⁴ O. DEMPWOLFF findet die grammatischen Kriterien zur Gruppierung der Sprachen weit überzeugender als die phonetischen; „die Darstellung der Zusammenhänge der Pronomina personalia . . . ist in ihrer Sorgfalt vorbildlich und in ihren scharfsinnigen Schlüssen einwandfrei; das gleiche gilt von der Darlegung der Possessivausdrücke und der Numeralverhältnisse“ (Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13. 1922-1923. p. 77). DEMPWOLFF arbeitete wie SCHMIDT mit historischer Zielsetzung, gelangte aber mit seiner Methode mehr zu formelhaften Vergleichswerten als zu wirklich historischen Ergebnissen.

schiedenheiten auch mit den soziologischen Gruppierungen parallel gehen“ (p. 6), heißt es in einer allgemeinen Übersicht über die Südsprachen; die Gleichsetzung der einzelnen Sprachgruppen mit den Kulturschichten erfolgt dann auf den Seiten 10-17: „... so tritt wohl klar genug zutage, in wie weitgehendem Maße die Ergebnisse meiner linguistischen Untersuchungen mit den soziologischen Aufstellungen GRAEBNERS zusammentreffen“ (p. 17). Bis in auffallende Einzelheiten gehen diese Übereinstimmungen: „Das Gebiet deutlicheren und stärkeren Hervortretens des Geschlechtstotemismus mit (kleinen) Vögeln fällt fast mathematisch genau zusammen mit der wichtigen Abgrenzung des Gebietes der Sprachen mit Genitiv-Nachstellung“ (p. 17). W. SCHMIDT begnügt sich aber nicht damit, die Kulturschichten und Sprachgruppen der Gegenwart miteinander in Deckung zu bringen, er will auch — und das ist vor allem das ausgesprochene Ziel des letzten Teiles seiner Gesamtarbeit — „an die Abfolge des Nebeneinander gelangen, um ein Bild von der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Sprachgruppen und ihres Entwicklungsverlaufes zu gewinnen“ (p. 218). Bereits 1911 hatte er solche geschichtlichen Vorgänge rekonstruiert: „Die erste Einwanderung bildeten Sprachen mit Genitivnachstellung und *l*- und *r*-Anlaut, zu einem Teil mit rein vokalischem, zum anderen Teil dazu auch mit (doppel)konsonantischem Auslaut. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse ist die erstere Schicht nur in Tasmanien rein zu konstatieren, in Viktoria dagegen die zweite und Überbleibsel der ersteren, und in den östlich, wie nordöstlich angrenzenden Gebieten nur noch Überbleibsel der zweiten. Diese Schichten könnten gleichgesetzt werden mit der altaustralischen Kulturschicht⁸⁵ GRAEBNERS“ (p. 10).

In aller Ausführlichkeit greift SCHMIDT im letzten Teil seines Gesamtwerkes diese Aufgabe noch einmal an, um die Aufstellungen des 1. Teiles (Vortrag in Heilbronn von 1911) „neu zu stützen ... und nach verschiedenen Richtungen hin zu vertiefen und zu detaillieren“ (p. 218). Und zwar soll das offensichtlich nach linguistischen Gesichtspunkten geschehen: „Wir werden unsere Untersuchungen auf drei Gebiete zu richten haben: die Zusammenhänge des allgemeinen Wortschatzes, die Zusammenhänge der Personal- und Interrogativpronomina, die Zusammenhänge der Grammatik“ (p. 219). Den Ausgangspunkt bilden dabei zumeist die soziologischen und religiös-mythologischen Verhältnisse, d. h. praktisch die Kulturschichtungen, wie sie die Ethnologie herausgearbeitet hatte. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist folgendes: Nachdem aus soziologisch-religiösen Einrichtungen dargetan wurde, daß die (Turubul-)Wakka-Kabi-Stämme eine ähnliche Gruppe alttotemistischer Stämme wie die Narrinyeri-Stämme sind, heißt es weiter: „Darauf wollen wir jetzt auch die Untersuchung und Abschätzung ihrer Sprachen einstellen. Unser Ziel müßte, rein theoretisch gesprochen, dabei sein, auch auf linguistischem Gebiete⁸⁶ die Wakka-Kabi(-Turubul)-Gruppe so klar als eine von allen anderen geschiedene Gruppe darzustellen, daß die linguistischen Verhältnisse auch hier, den ethnologischen völlig parallel gehend, eine Bestätigung

⁸⁵ ‚altaustralischen Kulturschicht‘ im Original gesperrt.

⁸⁶ ‚auf linguistischem Gebiete‘ im Original gesperrt.

für sie ergäben“ (p. 245). Nicht immer ist das Zu- und Ineinander der beiden Fachgebiete so unmißverständlich gekennzeichnet, aber in der Tendenz ist es ständig vorhanden. Es wird auch nicht immer und unbedingt eine Übereinstimmung erzielt. So muß SCHMIDT in diesem Fall eingestehen, „daß hier Schwierigkeiten vorliegen und der Parallelismus doch nicht in der Weise zutage treten will“ (p. 245). Aus dieser Lage aber ergibt sich: „... die gegenseitige⁸⁷ Beeinflussung und Ausgleichung bei den ursprünglich wohl, entsprechend ihren Kulturkreisen, radikal verschiedenen Sprachen und Sprachgruppen der Ostsprachen finden wir gegenwärtig so weit gediehen vor, daß wir sie wie eine klassifikatorische Einheit betrachten werden müssen“ (p. 249).

ad 3: Gegen eine derartige Konfrontierung der Resultate zweier Wissensgebiete ist an sich nichts einzuwenden; unter der Voraussetzung allerdings, daß auf beiden Seiten sichere Forschungsergebnisse stehen. Es mag auch noch zugegeben werden, daß weniger fundierte Argumente des einen Fachgebietes durch Tatsachen, ja selbst Hypothesen, eines anderen gestützt werden. Bei aller gegenseitigen Hilfestellung dürfen jedoch die Grenzen nicht verwischt und die Methoden nicht so miteinander vermengt werden, daß die Eigenständigkeit der Wissenszweige nicht mehr erkennbar bleibt. Die Argumentation SCHMIDTS ist nun dazu angetan, diesen Eindruck zu erwecken. Er traut seinen linguistischen Argumenten eine Tragkraft zu, die sie nicht besitzen und schwächt so die Durchsichtigkeit und damit die Überzeugungskraft seiner ganzen Konstruktion. Was ein Linguist von Rang dazu geäußert hat, ist beachtenswert: „Les conclusions que le P. Schmidt tire des pronoms pour la répartition et l'histoire des populations australiennes semblent téméraires. Jamais sur des domaines mieux connus, on n'oserait, à beaucoup près, attribuer une valeur probante à des faits semblables. Qui sait combien il est difficile de prouver une action d'une langue sur une autre, en dehors de l'emprunt de mots, sera surpris du rôle que jouent les 'influences' dans le travail du P. Schmidt, et le caractère vague de ces 'influences' n'est pas fait non plus pour rassurer le lecteur.“⁸⁸

Auf einige Beispiele sei hingewiesen, die die Schwäche einzelner Argumente dartun: Ein einzelnes Wort wird herangezogen als Kriterium für weitreichende Vergleiche und Beziehungen. SCHMIDT schreibt: „Am meisten abseits steht Wonkamarra: es offenbart sich durch seine Form für ‚Ohr‘ *binna* als ein wichtiger stehengebliebener Rest einer Verbindung der Sprachen der Ostküste — die westlichsten derselben sind Kamilaroi und Murawarri — zum Luridya hinüber⁸⁹, und ist nichts anderes als eine Mischung dieser Sprachen mit Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe“ (p. 43). Auch die „Genitiv-Regel“ SCHMIDTS spielt eine große Rolle. Schon die Formulierung dieser Regel in den „Personalpronomina“ (§ 124) zeigt, wie wenig eindeutig sie in ihrer Anwendung ist, und ihre praktische Applikation an verschiedenen Stellen bestätigt durchaus diesen Eindruck⁹⁰. Endlich noch eine Merkwürdigkeit bei der Einteilung

⁸⁷ ‚gegenseitige ... Einheit‘ im Original gesperrt.

⁸⁸ A. MEILLET im ‚Bulletin de la Société de Linguistique de Paris‘ 22, 1921, p. 136.

⁸⁹ ‚als ... hinüber‘ im Original gesperrt.

⁹⁰ Cf. pp. 62-63.

der nordaustralischen Sprachen. Nach dem Auslaut der Wörter zerfallen sie in drei Gruppen: die Gruppe mit konsonantischen Auslauten, die Gruppe mit sonantischen Auslauten, die Gruppe mit rein vokalischem Auslaut. Diese Einteilung kann nach den Voraussetzungen, die W. SCHMIDT selber macht, im besten Falle den Sinn einer typologischen Gliederung haben; sind doch die Nordsprachen gerade dadurch charakterisiert, daß sie untereinander keine Gemeinsamkeiten aufweisen. Darum macht er auch selber darauf aufmerksam, daß „den einzelnen Untergruppierungen, die wir (nach äußeren Merkmalen) auch bei den Nordsprachen vornehmen, nicht die gleiche Bedeutung beigegeben werden, wie den Untergruppierungen der Südsprachen“⁹¹ (p. 161). Wenn er nun aber darangeht, diese Gruppen und die zu ihnen gehörenden Sprachen eingehender darzustellen, werden aus den typologischen Einheiten unvermerkt historische Größen, deren zeitliche Aufeinanderfolge genau so diskutiert wird wie bei den Gruppen der Südsprachen. Auf die Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens hat schon A. MEILLET hingewiesen, wenn er sagt, daß eine Gliederung der indogermanischen Sprachen nach dem Auslaut zu sehr eigenartigen Aufstellungen führen müßte⁹².

Daß W. SCHMIDT nicht um die Schwächen seiner linguistischen Argumentation und das Problematische der Vermischung von kulturhistorischen und sprachlichen Gesichtspunkten gewußt habe, darf man bei seinem Scharfsinn wohl kaum annehmen. Vielleicht verrät er sich dort, wo er zwischen „rein linguistischen Gründen“ und einem „sprachchronologischen“ unterscheidet. Dieser „sprachchronologische“ Grund ist nämlich, wie der nachfolgende Text zeigt, nichts anderes als eine solche Vermischung der verschiedenen Rück-sichten. Es heißt da: „Die West-Mitte-Gruppe, die dem Kulturkreis der mutterrechtlichen Zweiklassensysteme angehört, findet bei ihrem Eintritt im Süden (und Westen) Australiens bereits die Südsprachen (Narrinyeri), die zum vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreis gehören, als ältere Besitzer Südaustraliens vor, ist also ihnen gegenüber als die jüngere zu betrachten“ usw. (p. 227). Hier spricht unverkennbar der Kulturhistoriker, der bestrebt ist, zu einem geschlossenen Bild der Gesamtkultur, zu der ja auch die Sprache gehört, zu gelangen, dabei die Methoden verschiedener Fachwissenschaften vermengt und die Resultate seiner komplexen Forschung wohl auch etwas gewalttätig zu harmonisieren sucht. Daß sich dabei im Laufe der Untersuchungen Korrekturen ergeben, wird als fast selbstverständlich mit in Kauf genommen und gelegentlich am Rande vermerkt (p. 256), ohne daß auf die früher angeführte Begründung Bezug genommen wird.

Dieses Vorgehen wird jedoch verständlich, wenn man die Größe der Aufgabe in Betracht zieht, die das Sprachgebiet eines ganzen Erdteils zu erobern unternimmt und dabei auf fast unüberwindbare Schwierigkeiten stößt. Daß bei einem solchen Unternehmen (gerade hier wird man das Wort vom „heroischen Zeitalter der Forschung“ anwenden dürfen) nicht alle Spielregeln

⁹¹ ‚den einzelnen Untergruppierungen‘ und ‚nicht ... Südsprachen‘ im Original gesperrt.

⁹² Siehe oben Anm. 88.

zünftiger Wissenschaft eingehalten werden, versteht sich fast von selbst. Trotzdem wird man den Wunsch nicht unterdrücken können, daß SCHMIDT sich zu seinen Methoden klar bekannt und den Sicherheitsgrad seiner Ergebnisse eindeutig angegeben hätte. Aber auch so kann man abschließend sagen: Bei der Aufstellung der Sprachgruppen spielen die außerlinguistischen Argumente eine geringere Rolle; bei der Argumentation für das Alter dieser Sprachgruppen hingegen werden überwiegend Gedankengänge benutzt, die durch das von GRAEBNER und SCHMIDT aufgestellte Kulturkreisschema Australiens bedingt sind. Mit dieser Abhängigkeit teilen sie daher auch den Grad der Sicherheit dieses Systems.

IV. Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde

Was W. SCHMIDT in der „Gliederung der australischen Sprachen“ für ein Teilgebiet der Sprachenwelt (es handelt sich immerhin um einen Kontinent) nachzuweisen versuchte: die Kongruenz der Sprachgruppen mit den von der Ethnologie erarbeiteten Kulturschichten, das unternahm er wenige Jahre später für die Gesamtheit der Sprachen. „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ (375)⁹³ heißt das große Werk, das 1926 in der ‚Kulturgeschichtlichen Bibliothek‘ bei WINTER (Heidelberg) erschien. Seine Einordnung in die ethnologische Abteilung dieser Reihe kennzeichnet, wie E. LEWY in seiner Besprechung dieses Werkes⁹⁴ bemerkt hat, neben dem Titel hinreichend die Art der ganzen Arbeit. Den Kulturhistoriker SCHMIDT, der für die Entwicklung der Kultur im System der Kulturkreise den entsprechenden Rahmen glaubte gefunden zu haben, mußte es drängen, auch der Sprache als einem Wesensteil der Gesamtkultur den ihr gebührenden Platz anzuweisen⁹⁵. Durch seine linguistischen Arbeiten war er hinreichend legitimiert, eine solche Aufgabe in die Hand zu nehmen.

Der Gedanke, aus dem Vergleich von Sprache und Kultur innerhalb eines Volkes zu einer erweiterten und vertieften Erkenntnis seiner inneren und äußeren Geschichte zu gelangen und auch seine Begegnungen und Durchdringungen mit anderen Völkern zu verfolgen, ist nicht neu. Spiegeln sich doch in der Sprache die Geschehnisse eines Volkes in ganz hervorragendem Maße, wobei freilich die Kompliziertheit und mannigfache Bedingtheit linguistischer Tatbestände ihre Deutung äußerst schwierig machen. Auf verschiedenen Wegen und unter verschiedenen Voraussetzungen sind Versuche zu einer fruchtbaren Verbindung von Kulturgeschichte und Sprachgeschichte unternommen worden, und das Thema „Kultur und Sprache“ wird immer wieder aufs neue erörtert⁹⁶.

⁹³ Zitiert unter der Abkürzung „Sprachenkreise“.

⁹⁴ Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen (Göttingen) 56. 1928. pp. 142-159. Im folgenden zitiert unter „LEWY“.

⁹⁵ SCHMIDT sagt selber, daß bei der Abfassung des Sprachenwerkes mitbestimmend war „die Notwendigkeit, für den zweiten Band des Werkes ‚Völker und Kulturen‘, der ja die geistige Kultur behandeln soll, die nötigen Vorarbeiten zu liefern für die kulturhistorische Behandlung des wichtigen Kapitels ‚Sprache‘“ (Anthropos 23. 1928. p. 473).

⁹⁶ Über die Stellung W. SCHMIDTS in diesem Problemkreis äußerten sich eingehender u. a. M. J. NEMIROWSKY, Sprache und Kultur. Zur Verbindung der Linguistik

Neu und originell an dem Versuch SCHMIDTS ist nun aber ein Doppeltes: Er umspannt die gesamte Sprachenwelt, und er tut dies unter Anwendung der kulturhistorischen Methode der Ethnologie auf die Sprachwissenschaft. Den Schlüsselbegriff bildet dabei der „Sprachenkreis“, ein Analogon zum „Kulturkreis“ der Ethnologie. „Sprachenkreise“ sind Spracheinheiten, die die bisher erkannten Sprachfamilien zu „größeren Gruppierungen“ zusammenfassen, und zwar auf Grund „einer Reihe besonders charakteristischer Sprachelemente“, die im Sinne von „Form- und Quantitätskriterium“ der kulturhistorischen Ethnologie „hinreichend sichere Schlüsse über die in Frage stehenden Zusammengehörigkeiten erlauben“ ⁹⁷.

Zu beachten ist, daß SCHMIDT sich bemühte, diese Sprachenkreise „auf Grund rein linguistischer Tatsachen sicherzustellen“. Doch muß er zugeben, daß es dabei Strecken gab, „wo man wußte oder fühlte, daß mit dem rein Linguistischen das Auslangen nicht zu finden war, daß insbesondere die eigentlichen tieferen Gründe des Linguistischen im Außerlinguistischen, insbesondere im Soziologischen und Ethnologischen, also in den Kulturkreisen lägen.“ ⁹⁸ „Ich bekenne deshalb, daß ich die Gruppe der primären Sprachenkreise eigentlich nur in Analogie zu den primären Kulturkreisen aufgestellt habe, und daß diese Aufstellung eine linguistische Grundlage nicht in der gleichen Weise besitzt, wie die Aufstellung der Gruppe der primären Kulturkreise ihre ethnologische Grundlage hat.“ ⁹⁹

Nachdrücklicher und eingehender, als SCHMIDT selbst es tut, hat die linguistische Fachwelt auf diese grundlegende Schwäche des „Sprachenkreis-Systems“ aufmerksam gemacht. Sie anerkennt die Großartigkeit der Konzeption ¹⁰⁰ und betont, daß auch vom Standpunkt der Linguistik aus keines der von SCHMIDT verwendeten Erklärungsprinzipien als absurd angesehen werden darf ¹⁰¹. Sie lehnt jedoch einmütig die von SCHMIDT angewandte Methode ab, nicht, weil sie einem anderen Wissensgebiet entnommen ist, sondern weil sie in ihrer Anwendung auf die Linguistik den komplizierten sprachlichen Tatbeständen nicht genügend gerecht wird. Die Vergleichsmomente, die SCHMIDT zur Feststellung weltweiter Beziehungen heranzieht, sind willkürlich ausgewählt, und bei ihrer Deutung wird der Zusammenhang, aus dem allein sie erklärlich werden, ganz außer acht gelassen. „Die Lauterscheinungen werden aus ihrer physiologischen Bedingtheit, die grammatischen einschließlich der syntaktischen Faktoren werden aus ihren psychologischen Antrieben derart herausgerissen, daß ihnen starre, unveränderliche Eigenschaften zugesprochen werden, die sie in den lebenden Sprachen durchaus nicht besitzen.“ ¹⁰²

mit den Socialwissenschaften. Vladikavkas 1928 [Russisch. Mit deutschem Resumé], und G. VIDOSSÍ in dem Beitrag „Linguistica, storia della cultura, etnologia“ zu R. BIASUTTI, *Le Razze e i Popoli della Terra*, Vol. I. 2^a ed. (Torino 1953), pp. 501-517.

⁹⁷ Sprachenkreise, p. 271.

⁹⁸ Ib., p. 528.

⁹⁹ Ib., pp. 531-532.

¹⁰⁰ LEWY, p. 153.

¹⁰¹ MARCEL COHEN, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* (Paris) 28 (N^o 84). 1927. *Comptes Rendus* pp. 10-21. Im folgenden zitiert unter „COHEN“.

¹⁰² OTTO DEMPWOLFF, *Pater Schmidts Anwendung seiner Kulturkreislehre auf*

Auch historisch beobachtbare Tatsachen werden von SCHMIDT nicht genügend berücksichtigt, und es nimmt sich eigenartig aus, wenn COHEN dem Kulturhistoriker SCHMIDT sagen muß: „On regrettera un oubli trop fréquent des perspectives historiques.“¹⁰³ Bei der Bedeutung, die SCHMIDT z.B. dem Vorkommen der „anormalen Vokale“ *ö* und *ü* für die Aufstellung der Sprachkreise beimißt, hätte er beachten müssen, daß ein *ü* in der Entwicklung des Griechischen einmal auftritt und dann wieder verschwindet. Die Indifferenz von tönenden und tonlosen Lauten, die SCHMIDT als ein Kennzeichen der Ursprachenkreise hinstellt, tritt in den modernen germanischen Sprachen auf. Die Einordnung der Sprachen nach ihrem Auslaut begegnet gerade auf dem ureigenen Forschungsfeld SCHMIDTS, bei den melanesischen Sprachen, größten Schwierigkeiten, da bei ihnen der Lautverfall sowohl zu vokalischem als auch zu konsonantischem Auslaut führt.

Als wichtigsten Vergleichspunkt sieht SCHMIDT die Stellung des (affixlosen) Genitivs an. Dieser Frage hatte er schon sehr früh seine Aufmerksamkeit geschenkt. Hier nun legt er, alle früheren Arbeiten darüber zusammenfassend, den ganzen Fragenkomplex noch einmal dar, und die Art und Weise seines Vorgehens kann als Musterbeispiel für seine linguistische Methode gelten. Der Gedankengang ist einsichtig und einwandfrei: Der Untersuchung, welche Stellung der Genitiv in den einzelnen Sprachgruppen einnimmt (Vor- oder Nachstellung), folgt der Versuch, die Verbreitungszentren für die Vor- oder Nachstellung herauszuarbeiten, Kerngebiete und Ausstrahlungszonen zu unterscheiden. Dann wird gefragt, „ob und mit welchem der ethnologischen Kulturkreise die einzelnen Gruppierungen Zusammenhänge aufweisen“¹⁰⁴, die sozio-logischen und sonstigen Verhältnisse dieser Kulturkreise werden zur Erklärung des Ursprungs der Genitivstellung herangezogen. Damit verläßt SCHMIDT ausdrücklich das rein linguistische Feld, kehrt aber noch einmal dorthin zurück mit der Erörterung der sprachlichen Auswirkungen der Genitivstellung auf die Stellung des Akkusativs und die des Adjektivs. Abschließend wird nach Zusammenfassung der Ergebnisse die Frage beantwortet, „ob eine Änderung der Genitivstellung auch auf dem Wege rein innerer Sprachentwicklung zustande kommen könne“¹⁰⁴.

Man sieht gleich, daß hier grundlegende Fragen aus der gesamten Sprachwissenschaft berührt werden, und SCHMIDTS Ausführungen zeigen, daß er sie, trotz der immer wieder von anderen gerühmten und staunenswerten Arbeitsleistung, auf eine zu einfache Weise löst. Schon bei der bloßen Feststellung der Tatsachen wird zu summarisch verfahren. Was LEWY von der gesamten Arbeit sagt: „Man tut gut, den Begriff der ‚philologischen Akribie‘ . . . bei der Lektüre des Buches nicht zu fest im Auge zu behalten“¹⁰⁵, läßt sich an vielen Stellen als berechtigt erweisen¹⁰⁶. Auch bei der Anwendung linguistischer

die Sprachwissenschaft (Archiv für Anthropologie [Braunschweig] N. F. Bd. 22. 1932. pp. 72-77), p. 74.

¹⁰³ COHEN, p. 19.

¹⁰⁴ Sprachenkreise, p. 386.

¹⁰⁵ LEWY, p. 142.

¹⁰⁶ Cf. DEMPWOLFF, pp. 72-73.

Begriffe wird ihre Komplexität nicht beachtet. Selbst auf indogermanische Sprachen läßt sich der indifferenzierte Begriff „Genitiv“ nicht mehr unterschiedslos anwenden ¹⁰⁷. Wenn dann aber SCHMIDT darangeht, die Kerngebiete für die Vor- oder Nachstellung des Genitivs zu umschreiben und dafür die Regeln für die „volle“ und die „gebrochene“ Genitivstellung formuliert ¹⁰⁸, um ein Kriterium für die frühere ursprüngliche Stellung des Genitivs zu erhalten und so Kultur und Sprache in ihrer geographischen Verbreitung zur Deckung zu bringen, kann man sich bei der Anwendung dieser Regeln nur schlecht des Eindrucks erwehren, daß hier außerlinguistische Gesichtspunkte entscheidend werden. SCHMIDT gelangt tatsächlich zu einer durchgehenden Kongruenz der Sprachen- und Kulturkreise, doch für die linguistische Fachkritik sind seine Schlußfolgerungen nicht mehr vollziehbar. Sie geht daher auch fast stillschweigend über dieses für SCHMIDT wichtigste Kapitel hinweg. COHEN nennt es als Beispiel für die generelle Aussage: „Certaines analyses sont tout à fait abusives.“ ¹⁰⁹ DEMPWOLFF berührt die Frage der Genitivstellung erst dort, wo er den Zusammenhang von Sprache und Kultur erörtert ¹¹⁰. LEWY hält die von SCHMIDT angestellten Versuche, „rein aus dem Denken bestimmte Sprachzüge zu konstruieren, . . . nicht für gelungen“ ¹¹¹ und bezieht sich dabei auf die Erörterungen über die Stellung des Genitivs. Einzig die Sprachpsychologen melden sich noch zu Wort bei Äußerungen wie z. B., daß „mit psychologischer Notwendigkeit“ die „ursprüngliche Stellung des Genitivs in allen Sprachen die Voranstellung“ sei ¹¹², und daß die Nachstellung nicht infolge einer inneren und rein sprachlichen Entwicklung eingetreten, sondern „aus den durch den Eintritt des ältesten mütterrechtlichen Pflanzenbaues hervorgerufenen sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen verursacht“ worden sei ¹¹³.

In langen Ausführungen hat K. BÜHLER in seiner „Sprachtheorie“ ¹¹⁴ zu den diesbezüglichen Thesen SCHMIDTS Stellung genommen, und auch hier stellt sich heraus, daß die Dinge viel komplizierter liegen, als SCHMIDT sie in seiner vereinfachenden Art sieht und darstellt. V. CHRISTIAN nimmt hingegen die Gedankengänge SCHMIDTS auf, gelangt dabei aber zu anderen Ergebnissen: Er bringt die verschiedene Stellung des Genitivs mit der Zweiteilung der Menschheit in den schizothymen und zykllothymen Geistestyp in Verbindung und meint: „Bereits in der Zeit der Urkulturen hatte die Menschheit infolge verschiedener Umwelteinflüsse zwei gegensätzliche Geistestypen entwickelt, die sich in der verschiedenen Stellung von Dingwort und Aussagewort zueinander äußerten. Die Voranstellung gehört dem schizothymen Typus, die Nachstellung dem zykllothymen an. Erstere ist die Denkweise der animistisch-mütterrechtlichen Kulturen, letztere die der emanistisch-väterrechtlichen.“

¹⁰⁷ LEONARD BLOOMFIELD, *Language* (Baltimore) 3. 1927. p. 130.

¹⁰⁸ *Sprachenkreise*, pp. 415-417.

¹⁰⁹ COHEN, p. 19.

¹¹⁰ DEMPWOLFF, p. 77.

¹¹¹ LEWY, p. 157.

¹¹² *Sprachenkreise*, p. 488.

¹¹³ *Ib.*, p. 490.

¹¹⁴ KARL BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena 1934.

Eine kritische Überprüfung der Schmidt'schen Aufstellungen führt demnach meines Erachtens in der Hauptsache gerade zum Gegenteil dessen, was Schmidt als richtig erweisen will.“¹¹⁵

Feststellungen dieser Art zeigen nun mit aller Deutlichkeit, wie groß die Reichweite einer kulturhistorischen Linguistik im Sinne SCHMIDTS gedacht ist: mit Hilfe der „Sprachenkreise“ glaubt er „die letztmöglichen Zeitentfernungen zu erreichen“ und bis in die Nähe der Ureinheit der Sprachen vordringen zu können. „Bis dafür aber der empirische Beweis in exaktwissenschaftlicher Weise geführt werden kann, muß noch viel Einzelarbeit geleistet werden“; die Erfolge der Sprachwissenschaft in den letzten dreißig Jahren aber rechtfertigen „noch kühnere Hoffnungen für die Zukunft“¹¹⁶. Entscheidend ist dabei die Verbindung mit der kulturhistorischen Forschung, mit anderen Worten: die vergleichende Sprachwissenschaft gelangt mit ihren eigenen Mitteln nicht bis an dieses Ziel. Es ist daher verständlich, daß Linguisten den Versuch SCHMIDTS als „ethnologisches Werk, mindestens eines, in dem die Ethnologie stark betont ist, ... kein sprachwissenschaftliches oder gar philologisches“ ansehen¹¹⁷.

Trotzdem bleibt bestehen, daß es auch für den Linguisten seinen hohen Wert behält. Da ist zunächst der erste Teil: Er nimmt die Hälfte des Buches ein und bietet in gedrängter Form eine Übersicht über die Sprachfamilien der Erde und die Geschichte ihrer Erforschung. Aus den Vorstudien zu seinen „Sprachenkreisen“ hat SCHMIDT damals ein sehr brauchbares Nachschlagewerk geschaffen, das sich neben den zwei Jahre zuvor erschienenen „Langues du monde“ (Paris 1924) als persönlich geprägte Leistung seines Verfassers behauptete. Durch die Fülle des Stoffes setzte es selbst die Linguisten vom Fach in Erstaunen, schokierte allerdings auch die Spezialisten nicht selten durch vielerlei, teils vermeidbare, teils unvermeidliche Fehler, die sich aus der großzügigen Arbeitsweise SCHMIDTS ergaben^{117a}. Eine Kritik, die sich in der Aufzählung solcher Fehler erschöpfen wollte, würde am Hauptanliegen SCHMIDTS vorbeigehen: eben der Aufstellung der Sprachenkreise, denen vornehmlich der zweite Teil gewidmet ist.

Auch dieser ist nach dem Urteil COHENS für die Linguisten nicht bedeutungslos: Wenn er auch den Sprachenkreisen als solchen nicht zustimmen kann, so habe SCHMIDT doch der Sprachwissenschaft neue Impulse gegeben durch die Einbeziehung primitiver Sprachen in den Forschungsbereich und durch den Versuch, über die bisher üblichen und zum Teil längst veralteten

¹¹⁵ V. CHRISTIAN, W. Schmidts Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien) 58. 1928. p. 16.

¹¹⁶ Sprachenkreise, p. 38.

¹¹⁷ LEWY, p. 142. In ähnlichem Sinne äußern sich O. DEMPWOLFF und M. COHEN in den wiederholt angeführten Besprechungen.

^{117a} Cf. C. C. UHLENBECK, W. Schmidt: Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Acta Philologica Scandinavica (København) 2. 1927. pp. 284-286. Ferner die Besprechungen vom gleichen Autor in: International Journal of American Linguistics (New York) 4. 1926/27. pp. 229-233, und: Internationales Archiv für Ethnographie (Leiden) 28. 1927. pp. 35-36.

Klassifizierungen hinauszugelangen: „Un travail aussi considérable n'aura pas été fait en vain; mais sans doute servira-t-il surtout à montrer à quel point la linguistique est encore dans une période infantile.“¹¹⁸

Zusammenfassung

Was COHEN von diesem einen Werk sagt, läßt sich zusammenfassend auch von der Gesamtleistung SCHMIDTS auf dem Gebiete der Linguistik aussagen: SCHMIDT hinterläßt eine höchst beachtenswerte Arbeitsleistung, die nicht nur an der Zahl der Veröffentlichungen zu bemessen ist, sondern vor allem an dem Umfang und der Unerschlossenheit seiner Arbeitsfelder und der Neuartigkeit und der Weite seiner Fragestellungen. Den Sprachen der Südsee galt sein erstes Interesse. Er sammelt, sichtet, vergleicht und ordnet ein, sucht nach Zusammenhängen, umschreibt sie neu oder zieht früher erkannte wieder ans Licht, sie mit neuen Argumenten stützend. Mit Vorliebe geht er jene Gebiete an (man denke an Australien), die für die Sprachwissenschaft noch kaum erschlossen sind, und leistet hier Pionierarbeit im wahrsten Sinne des Wortes. Dabei ist er nicht exklusiv Linguist, der nur einen Blick für das Phänomen „Sprache“ und die ihr eigenen Gesetze hat: er sieht vielmehr die Sprache als Teil der Gesamtkultur eines Volkes und als zuverlässigen Zeugen seiner inneren und äußeren Geschichte. So gehen seit den ersten Arbeiten den linguistischen Ausführungen Notizen ethnographischer und anthropologischer Art parallel mit dem deutlich ausgesprochenen Ziel, aus Sprache und Kulturbesitz und den rassischen Eigenarten der Stämme und Völker ihre Geschicke zu erfahren. Wie wach sein historisches Interesse immer ist, erweist sich auch darin, daß er sich bei den linguistischen Untersuchungen nie begnügt, nur die Tatbestände aufzunehmen, sondern stets die Frage nach dem Werden von Lauten, Wörtern und Formelementen stellt. Der Linguist SCHMIDT ist von vornherein Kulturhistoriker gewesen und immer mehr geworden, bis schließlich die Linguistik sozusagen zur Hilfswissenschaft der Kulturgeschichte wurde, der sie ihre Fragestellung und Methoden entlieh. Als großes Positivum dieser (in manchen Punkten gewiß angreifbaren) Arbeitsweise SCHMIDTS und seiner ganzen Arbeitsleistung bleibt sicherlich die Erschließung sprachlichen Neulandes für die vergleichende Sprachwissenschaft und damit eine Bereicherung ihres Stoffes und ihrer Probleme.

Das andere Wort COHENS von der „période infantile“, die in der Arbeit SCHMIDTS zum Ausdruck komme, läßt sich treffender mit „Pionierarbeit“ übersetzen. So sind die Schwächen (aber auch manches Gute) der SCHMIDTSchen Arbeitsleistung wohl am besten charakterisiert. Vor allem ist gesagt, daß nichts Endgültiges und Abgeschlossenes geschaffen wurde. SCHMIDTS Forschungsergebnisse gleichen Orientierungspunkten, von denen aus die Forschung weiterzuführen ist, die aber auch aufgegeben werden können oder sogar müssen, wenn sich neue Ausblicke bieten oder neue Wege als gangbarer erweisen. Die „Sprachenkreise“ z. B. beruhten nach SCHMIDTS eigener Aussage

¹¹⁸ COHEN, p. 21.

(s. oben p. 653) auf den Kulturkreisen ; wo diese ins Wanken geraten sind, da können auch schon allein aus diesem Grunde die Sprachenkreise nicht mehr gehalten werden. Und so geht es mit vielen anderen Aufstellungen, deren Geltung nur vorläufig war, die aber ihren Dienst getan haben und so ihren Platz in der Wissenschaftsgeschichte behaupten. „Pionierarbeit“ war die Eroberung der australischen Sprachen für die Sprachwissenschaft. Niemand kann den Wagemut und Unternehmungsgeist verkennen, der eine solche Arbeit möglich machte ; niemand kann aber auch mit Recht erwarten, daß ein solcher Eroberungszug mit den Waffen und Werkzeugen feinstgeschliffener Methoden unternommen wird. Vielleicht wäre er dann in seinen Anfängen bereits steckengeblieben.

Haben sich also seine Forschungsergebnisse auch nicht alle als haltbar erwiesen, so bleibt aus seinem Lebenswerk noch etwas bestehen, was bisher zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben wurde, was aber allein schon genügte, W. SCHMIDT einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Linguistik zu sichern. Es ist seine organisatorische Arbeit zur Sammlung und Veröffentlichung sprachlicher Materialien aus der Welt der Primitiven, wofür er als Hilfsmittel das *Anthropos-Alphabet*¹¹⁹ schuf. Dieser *thesaurus linguarum* ist niedergelegt in der ‚Linguistischen Anthropos-Bibliothek‘ (334), vor allem aber in den Bänden des ‚Anthropos‘ selbst, der als „Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde“ zu einer reichen Fundgrube für die Sprachwissenschaft geworden ist. Sein Werk lebt auch weiter in den Arbeiten jener vielen, die, von ihm selbst oder seinen Arbeiten angeregt, den Sprachen der primitiven Völker nachgehen.

¹¹⁹ Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet (45).

P. Aquilin Engelbergers Wapogoro-Tagebuch

Von JOSEPH HENNINGER

Im Artikel über den Stamm der Wapogoro¹ finden sich wiederholt längere Zitate aus einem Tagebuch von P. AQUILIN ENGELBERGER, „Unsere Neger“. Dieses Manuskript wurde durch Reproduktion in der Micro-Bibliotheca Anthropos der Öffentlichkeit zugänglich gemacht². Es zählt 780 handgeschriebene, leicht lesbare Seiten. Über seine Entstehung, den Lebenslauf des Autors und seine Publikationen stellte P. KUNIBERT LUSSY freundlicherweise ausführliche Angaben zur Verfügung.

KARL ENGELBERGER wurde am 31. Juli 1899 in Stans (Schweiz) geboren. Nach Beendigung des Gymnasiums daselbst trat er 1918 unter dem Namen AQUILINUS in den Kapuzinerorden ein, studierte Philosophie und Theologie in den Ordenslehranstalten, wurde 1925 Priester und 1930 Missionar in Daresalaam. Zuerst wirkte er für ein Jahr in Sofi, kam dann für mehrere Jahre nach Kwirow, wurde schließlich Oberer in Igota und von dort 1940 in die Hauptstadt des Landes, Daresalaam, berufen. Hier wirkt er noch heute. Neben der seelsorglichen Tätigkeit widmet er jeden freien Augenblick dem ethnographischen Studium seiner Neger. Die Missionsdistrikte Kwirow und Igota sind fast ausschließlich von Angehörigen des Wapogoro-Stammes bewohnt, der (nach der Volkszählung von 1948) 53 195 Seelen zählt. Eine vorzügliche Beobachtungsgabe befähigt P. AQUILIN, die Sitten und Gebräuche, die Geistesart und die ganze seelische Einstellung der Eingeborenen zu erfassen und darzustellen. Von ihnen erhielt er den Beinamen *Lukwiri* (= Zwergmanguste). Dieses, einem Wiesel ähnliche Tierchen beschnuppert und beschnüffelt alles, was ihm in den Weg kommt, taucht bald hier, bald dort auf, ist, kurz gesagt, ein quicklebendes und neugieriges Wesen.

¹ KUNIBERT LUSSY O. F. M. Cap. und AQUILIN ENGELBERGER O. F. M. Cap., Religiöse Anschauungen und Bräuche bei den Wapogoro. Anthropos 49. 1954. pp. 103-122, 605-626; cf. bes. pp. 103, 104, 105, 112, 114-119, 605-615, 621-626. — Cf. auch KUNIBERT LUSSY, Die Wapogoro (Tanganyika-Territory). Notizen über Land und Leute. Anthropos 46. 1951. pp. 431-441.

² AQUILIN ENGELBERGER O. F. M. Cap., Unsere Neger. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 13.) X + 780 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1954. Preis: sFr. 15.—. Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

Seit 1934 veröffentlichte P. ENGELBERGER eine Anzahl Artikel in Missionszeitschriften. Was davon ethnographische Bedeutung hat, ist von P. ANASTAS BRANTSCHEN O. F. M. Cap. in seinem Artikel „Die ethnographische Literatur über den Ulanga-Distrikt, Tanganyika-Territorium“³ registriert und gewürdigt. Dort werden auch zwei größere Manuskripte vermerkt: Das erste davon ist ein 303 Seiten umfassendes Tagebuch in Maschinenschrift, „Rund um Kwirow“, das von Schul- und Pastorationsreisen berichtet. Einige ethnographisch interessante Einzelheiten wurden 1939/40 veröffentlicht⁴, zwei andere Abschnitte sind oben⁵ zitiert; ähnliche Fragmente können vielleicht noch in entsprechender Weise verwertet werden, das Manuskript als Ganzes würde aber dem Charakter einer ethnologischen Zeitschrift oder Serie nicht entsprechen. Dagegen stellt das zweite Manuskript, „Unsere Neger“, das 1941 abgeschlossen wurde, eine wertvolle Bereicherung der ethnographischen Literatur über den Wapogoro-Stamm dar. Die oben erwähnten Zitate geben ein anschauliches Bild vom Charakter der ganzen Schrift und von der Arbeitsmethode des Verfassers, der so viel wie möglich die Aussagen seiner Gewährsleute wortgetreu wiedergegeben hat. Darüber schreibt er selbst im Vorwort (pp. 1-2): „Unsere Neger“, das sind jene, die wir Schweizerkapuziner hier in den Heidenmissionen beseelsorgen müssen. Sie gehören zum guten Teil dem Stamm der Wapogoro an und bevölkern das Mahengegebirge samt den Ebenen und Tälern ringsum. Ich möchte sie einmal selber zum Worte kommen lassen, obwohl ich weiß, daß sie ihre Geheimnisse nicht leicht offenbaren und ihre wahre Gesittung und Gesinnung nur selten und ungern ins Tageslicht rücken. Aber schließlich haben mir einige von ihnen doch den Dienst geleistet. Wer persönlich schreiben konnte, schrieb. Die alten Leute aber versah ich mit einem Sekretär, der im Kipogoro, der Stammessprache, alles genau aufzeichnen mußte, was sie erzählten. Lehrer übersetzten nachher diese literarischen Urprodukte ins Kisuaheli.

In diesen Zeilen geben uns also die Eingebornen selbst etwelche Auskunft über die Religion ihrer Altvordern, über den Lauf und Verlauf ihres Lebens, über Wohnstätten und Feldbestellung, über ihr Familien- oder besser Sippschaftswesen, über Freundschaften und Feindschaften, über ihre merkwürdige Rechtsauffassung und Gerichtsbarkeit, über Stammesgeschichte, über die Ankunft der ersten Europäer und Missionare; dann erzählten sie uns ihre Fabeln, welche oft so mächtige Spiegelbilder ihrer Gedankenwelt sind, und zum Schluß werden auch noch einige Negerbriefe abgedruckt. Freilich werde ich gezwungen sein, das eine oder andere verständnishalber in Randglossen und kurzen Kommentaren zu erläutern, die Artikel selbst aber sind garantiert reine und unbeeinflusste Negerarbeit. Hören wir ihnen also geduldig zu — so werden wir sie langsam zu verstehen anfangen, und das ist die Absicht dieses Sammelwerkes.“

³ Acta Tropica (Basel) 10. 1953. pp. 150-185; über P. ENGELBERGER pp. 165, 182. Nr. 111-114.

⁴ Cf. Acta Tropica 10. 1953. p. 182. Nr. 113.

⁵ Anthropos 49. 1954. pp. 111 und 620.

Was bei dieser jahrelangen unermüdlichen Arbeit zustande gekommen ist, zeigt das detaillierte Inhaltsverzeichnis:

Titel und Vorbemerkungen	pp. I-VIII
Inhalt	pp. IX-X
Vorwört	pp. 1-2
A. Religion	pp. 3-34
Einleitung	pp. 3-4
Einiges über die Geisterhaine	pp. 5-20
Geisterwanderung	pp. 21-30
Blutige Ironie	pp. 31-34
(Unbeschriebene Seiten)	pp. 35-40
B. Leben und Sterben	pp. 41-163
Einleitung	pp. 41-42
Wie die Bekanntschaft anfängt	pp. 43-44
Der Weg des Weibes	pp. 45-74
Nach der Hochzeit	pp. 75-80
Ein Kind ist uns geboren	pp. 81-90
Kräutertrank und Kindersegen	p. 91
Zu Tode kuriert	pp. 92-102
Warum bin ich krank	pp. 103-127
Seltsame Teilnahme	pp. 128-144
Da werden Heiden zu Hyänen	pp. 145-155
Hintergangen	pp. 156-163
(Unbeschriebene Seite)	p. 164
C. Scholle und Wohnstatt	pp. 165-225
Einleitung	pp. 165-170
Wie pflanzen die Wapogoro	pp. 170-174
Inventar eines Negers aus dem Mittelstand	pp. 175-181
Ackerrecht	p. 182
Von der Saat zur Ernte	pp. 183-188
Der Regenmacher	pp. 189-194
So feien wir uns gegen die Löwen	pp. 195-204
Löwenjagd	pp. 205-208
Was tut man nicht in der Not	pp. 209-212
Wie man sich kleidet	pp. 213-214
Wie man ein Lehen aufnahm	p. 215
Zeitählung der Wapogoro	pp. 216-225
(Unbeschriebene Seiten)	pp. 226-244
D. Die Sippe	pp. 245-327
Die Sippe und ihre Freunde	pp. 245-248
Der Sippenvorsteher	pp. 249-252
Afrikanisches Faustrecht	pp. 252-255
Das Recht auf die Kinder	pp. 256-258
Blutfreundschaft	pp. 259-261
Eine Versöhnung	pp. 262-266
Kriegsgenossen	pp. 267-270
Woher die Mgomberesippe stammt und wie sie zu ihrem Namen kam	pp. 271-282
(Unbeschriebene Seiten)	pp. 283-284
Die Sippe und ihre Feinde	pp. 285-288
Blutrache	pp. 289-303

Wie Lingwentu die Mgomberesippe und ihr Land am Lurifluß heimsucht	pp. 304-306
Woran der erste Mlimba starb	pp. 307-309
Ein Teufelkerl	pp. 310-312
Haß übers Grab hinaus.	pp. 313-318
Der Feind ist im eigenen Hause.	pp. 319-327
(Unbeschriebene Seite)	p. 328
 E. Einiges über das Gerichtswesen der Wapogoro	pp. 329-380
Das Ende des Nkalangakasiki	pp. 335-339
Ehebruch	pp. 340-343
Ein Streitfall wird gütlich beigelegt	pp. 344-346
Shibwaga-Ordal	pp. 347-348
Das Shirambita-Ordal	pp. 349-350
Uhembe	p. 351
Lutiku	pp. 352-354
Hausstreit	pp. 355-357
Ngope, der unheimliche Friedensrichter	pp. 358-367
Vom Fluch getroffen	pp. 368-375
Ein Fall für das neue Gericht.	pp. 376-380
 F. Kabilengeschichte	pp. 381-432
Einleitung	p. 381
Der Krieg zwischen Mtengera und Lingwentu	pp. 382-386
Kiwanga und Sagamaganga	pp. 387-388
Ursprungsgeschichte der Wambunga	pp. 389-413
Wie die Europäer in unser Land kamen	pp. 414-427
Erinnerungen an den großen Krieg	pp. 428-432
 G. Wie Neger von der Mission berichten	pp. 433-454
Wie Makumganya Missionsgut stahl	pp. 436-439
Eine Lehrerlaufbahn	pp. 440-446
Schulreminiszenzen eines Negers	pp. 447-452
Das Wunder von Isongo	pp. 453-454
(Unbeschriebene Seiten)	pp. 455-460
 H. Vierzig Wapogorofabeln	pp. 461-742
Einleitung	pp. 461-464
Fabeln	pp. 465-738
Wapogoro beim Rätselraten	pp. 739-742
(Unbeschriebene Seiten)	pp. 743-744
 I. Einige Negerbriefe.	pp. 745-777
K. Schlußwort	pp. 779-780

Und wenn der Verfasser zum Schluß auch noch bescheiden auf Mängel und Lücken seiner Darstellung hinweist (p. 780), so ist dieses Manuskript doch zweifellos nicht nur als die umfangreichste, sondern auch als eine der wertvollsten Arbeiten zur Ethnographie des noch wenig behandelten Stammes der Wapogoro anzusehen.

P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge

Von FRITZ BORNEMANN

Im Manuskriptnachlaß von P. W. SCHMIDT S. V. D. (1868-1954) fanden sich eine Reihe kleinerer Manuskripte in einer Form, die es gestattete, sie durch Reproduktion in der MBA¹ den Interessenten zugänglich zu machen. Die mehr als 600 Textseiten dieser „Aufsätze und Vorträge“² verteilen sich auf fünfzehn Nummern; sie stammen aus einem Zeitraum, der mehr als ein halbes Jahrhundert umfaßt.

Die Sammlung beginnt mit einem handgeschriebenen Stück, „Die Ursprache der synoptischen Evangelien“ (pp. 11-84), das lediglich des biographischen Interesses wegen aufgenommen wurde, da es höchstwahrscheinlich der erste Versuch einer wissenschaftlichen Arbeit aus der Feder des jungen P. W. SCHMIDT ist. Die Abhandlung dürfte in den Jahren 1896-97 entstanden sein. Ihr Hauptgedankengang dient dem Beweis, daß dem griechischen Text der drei Synoptiker schriftliche aramäische Berichte vorausgegangen sind. Veröffentlicht worden ist die Arbeit bisher nicht.

Die beiden folgenden Nummern sind die deutschen Originale zweier englisch erscheinener Broschüren³. Während „Die Religion der ältesten Völker der Vorzeit“ (pp. 85-118) sich von ähnlichen Darstellungen, wie sie P. W. SCHMIDT auch sonst veröffentlicht hat, kaum unterscheidet, sind „Die Religionen der späteren Primitivvölker“ (pp. 119-161) die einzige Darstellung dieses Themas von solcher Ausführlichkeit und Geschlossenheit. Die Hauptgedanken finden sich zwar auch im „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“⁴,

¹ Cf. F. BORNEMANN, *Micro-Bibliotheca Anthropos*. *Anthropos* 48. 1953. pp. 260-262.

² WILHELM SCHMIDT S. V. D. †, *Aufsätze und Vorträge*. (*Micro-Bibliotheca Anthropos*, Vol. 17.) 643 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1954. Preis: sFr. 25.—.

³ W. SCHMIDT, *The Religion of Earliest Man*. (*Studies in Comparative Religion*, 2, R 102.) 28 pp. London 1934; [Rev. ed.] 28 pp. London 1948; 20th Thousand: 1952. — W. SCHMIDT, *The Religion of Later Primitive Peoples*. (*Studies in Comparative Religion*, 3, R 103.) 32 pp. London 1934 and 1948; 20th Thousand: 1952.

⁴ W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. *Ursprung und Werden der Religion*. XVI + 296 pp. Münster i. W. 1930. Im Entwurf einer Neuauflage des „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ strich W. SCHMIDT dieses Schlußkapitel ganz und ersetzte es durch eine Synthese der Religion der Hirtennomaden.

aber nur gedrängt und verstreut (siehe die Hinweise im Schlußkapitel des „Handbuch“). Hier dagegen ist ein wenn auch kleines, so doch abgerundetes und reiches Bild der Religionen gezeichnet, wie W. SCHMIDT sie im System seiner Primärkulturkreise sah. Wer die Abschnitte über die „Glaubenslehren der mutterrechtlichen Religion“ und die Schilderung des Kultes liest, und zwar im unmittelbaren Anschluß an die Skizze der Wirtschaft und Gesellschaft des mutterrechtlichen Kulturkreises, wird sich des Eindrucks der organischen Geschlossenheit dieses Kulturkreises nicht erwehren können. Ähnlich, wenn auch nicht von gleicher Stärke, ist die Betonung des Organischen bei der Beschreibung der Religion der Hirtennomaden und ihrer Gesamtkultur. Dagegen merkt man der Schilderung der Religion des totemistischen Kulturkreises das Konstruierte an. Ohne Zweifel aber zeigt das ganze Manuskript das SCHMIDTsche System in seiner gewinnendsten Form. Die Darstellung ist um so wertvoller, weil W. SCHMIDT hier, kurz nach Abschluß des Manuskriptes des VI. Bandes des „Ursprung der Gottesidee“, seinen Plan für die Beschreibung der Religionen der drei Primärkulturkreise vorlegt, von dem später nur der Teil über die Hirtennomaden ausgeführt wurde („Ursprung der Gottesidee“ VII-XII), so daß das vorliegende Manuskript eine a-priori-Summa der nicht ausgearbeiteten 4. und 5. Abteilung des „Ursprung“ ist.

„Die Seele der Primitiven“ (pp. 162-200) hat wahrscheinlich dem Übersetzer und sehr selbständigen Bearbeiter eines kleinen italienischen Büchleins, „L'anima dei primitivi“ (1931)⁵, als Leitfaden gedient. Geschrieben wurden die beiden Fragmente 1922 oder kurz darauf. Einem Überblick über das Verhältnis von Ethnologie und Psychologie (pp. 165-169) folgen im ähnlichen Zusammenhang Ausführungen über HERDER, LAZARUS, STEINTHAL, WUNDT, KRÜGER, VIERKANDT und THURNWALD (pp. 172-180). Gegenüber der Tatsache der inneren Einheit des Seelenlebens der Völker, die von den Evolutionisten betont wurde, darf auch die Verschiedenheit der seelischen Eigenart der Völker nicht übersehen werden, und zwar im Nebeneinander der Gegenwart ebensowenig wie im Nacheinander der Geschichte. Illustriert wird die Eigenart an den Völkern der Urkultur. Aber auch die drei Primärkulturkreise sind nicht nur gewisse soziale Sonderbildungen, sondern Gesamtkulturen mit eigener Weltanschauung, eigener Mythologie, Religion, Ethik, Wirtschaft und Ergologie, überhaupt mit eigenem Lebensstil. Daraus ergibt sich, daß die jedesmalige Seele, die eine solche Kultur formt und trägt und die wiederum unter dem tausendfachen Einfluß dieser Kultur steht und von ihr aufgebaut wird, daß auch diese Kulturseele „tief und breit verschieden“ ist von der Seele der andern Kulturen. „Die Psychologie, die der historischen Ethnologie zur Seite gehen muß, muß also eine reich ausgebildete Differentialpsychologie sein“ (p. 169). Das liest sich wie ein Programm für die Schule der Culture Patterns und die ihr folgende Psychologie. Immerhin bleibt zu beachten, daß W. SCHMIDT nicht von Einzelkulturen spricht, sondern von großen Kulturbezirken und Kulturkreisen, so daß heute eine noch viel mehr spezialisierte

⁵ G. SCHMIDT, *L'anima dei primitivi*. (Collezione Missionaria. Saggi e Studi, 1.) 96 pp. Roma 1931.

„Differentialpsychologie“ gefordert wird, als W. SCHMIDT es tun zu müssen glaubte. Und nicht wenige Leser werden wünschen, daß diese Forderungen SCHMIDTS auch wirklich in den Arbeiten der kulturhistorischen Ethnologie beachtet worden wären.

„Älteste Menschheit“ (pp. 201-271) ist das deutsche Original des SCHMIDT-schen Beitrages in dem von E. EYRE edierten Sammelwerk „European Civilisation“ (1935)⁶. Der Artikel wurde 1931 verfaßt, ist aber 1937 mit kleineren Veränderungen noch einmal abgeschrieben worden (siehe p. 218) und nach dieser Abschrift hier reproduziert. Im ersten Teil (pp. 203-229), in dem die Möglichkeiten der physischen Anthropologie, der Prähistorie und der Ethnologie zur Erforschung der ältesten Menschheit untersucht werden, fällt auf, ein wie breiter Raum der Prähistorie eingeräumt worden ist, vielleicht ein Zugeständnis an den britischen Leser. Im zweiten Teil werden Wirtschaft, Soziologie, Religion und Sittlichkeit der Urkultur dargelegt. Ein Schlußkapitel sucht die wahre und allseitige Menschlichkeit der ältesten Menschheit nachzuweisen, wobei die Frage der Abstammung des menschlichen Leibes ausführlich behandelt wird. — Als beachtenswert sei hervorgehoben: 1. der hohe Sicherheitsgrad, der hier den Aufstellungen über die Urkultur zugeschrieben wird („die wir heute ohne Hypothesen mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit erfassen können“, p. 231); 2. der Anspruch, daß nicht die Anthropologie selbst, wohl aber die Ethnologie die historische Aufeinanderfolge der heute lebenden Rassen bestimmen kann (p. 212); 3. die Umschreibung des Begriffes der ‚Urkultur‘ geht dahin, daß wir nicht wissen, ob hinter den Menschen der Urkultur „noch viele Menschenformen zwischen ihnen und dem Ursprung stehen, noch wie diese beschaffen sind“; die ‚Urvölker‘, von denen die kulturhistorische Ethnologie spricht, sind diejenigen unter den uns bekannten Menschen, die dem Ursprung am nächsten stehen; aber bis zum Ursprung selbst „ist bis jetzt noch keine menschliche Wissenschaft vorgedrungen“ (p. 231); 4. schließlich ein Bezweifeln der Abstammungstheorie — was besonders auffällt, wenn man an frühere Veröffentlichungen SCHMIDTS denkt — und zugleich ein starkes Betonen der älteren Homo-sapiens-Funde (pp. 265-271).

Die „Vorlesungen in Uppsala“ (pp. 272-349) bringen die vier ersten Vorträge einer Vortragsreihe, die P. W. SCHMIDT im Februar 1935 auf Einladung der Olaus-Petri-Stiftung hielt⁷. Es sind Themen des VI. Bandes des „Ursprung der Gottesidee“, der damals gerade im Erscheinen begriffen war. Abgesehen von dem besonderen Kolorit, das der genius loci den Vorträgen gab, sind sie von Bedeutung, da sie zeigen, was W. SCHMIDT im VI. Band des „Ursprung der Gottesidee“ für besonders wichtig hielt.

Ein bisher unveröffentlichtes Manuskriptfragment behandelt „Ethnologie und verwandte Wissenschaften in Otto Willmanns Werk“ (pp. 350-377).

⁶ W. SCHMIDT, Primitive Man. A Brief Critical Examination of the Subject and a Systematic Statement Based on Demonstrated Facts. In: EDWARD EYRE (Ed.): European Civilisation. Its Origin and Development. Vol. I: Prehistoric Man and Earliest Known Societies (Oxford 1935). pp. 1-82.

⁷ W. SCHMIDT, Religionen hos urkulturens folk. Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala Universitet. Översättning av ERIK GREN. 156 pp. Stockholm 1936.

O. WILLMANN hatte in seiner dreibändigen „Geschichte des Idealismus“ (1. Auflage 1894, 2. Auflage 1907) die Ethnologie nicht berücksichtigt; dieser Mangel sollte in der 3. Auflage beseitigt werden; dafür war 1917 eine Besprechung zwischen O. WILLMANN und W. SCHMIDT vereinbart worden, die aber tatsächlich nicht zustande kam. W. SCHMIDT schreibt hier nun die „Geschichte des Idealismus“ für die Frühgeschichte der Menschheit und gliedert den Stoff in vier Abschnitte: 1. Ethnologie und verwandte Wissenschaften in WILLMANN'S Werk, 2. die ältere Periode der Geschichte der Ethnologie, 3. der Durchbruch des historischen Gedankens, 4. Ergebnis der historischen Forschung in der Ethnologie für die Geschichte der Wirtschaft, Gesellschaft, Ethik und Religion. Das Manuskript stammt aus dem Jahre 1942 oder später.

Die „Antrittsvorlesung in Freiburg“ (pp. 350-377) wurde am 24. 10. 1939 gehalten, als W. SCHMIDT, nach seinem Weggang von Wien (1938), zunächst einen Lehrauftrag an der Freiburger Universität übernahm (1942 ein Ordinariat). Die Vorlesung nennt die Beziehungen der Ethnologie, besonders der kulturhistorischen, zu andern Wissenschaften und zum Völkerleben, unter besonderer Berücksichtigung der Freiburger und der Schweizer Verhältnisse.

Die beiden folgenden Manuskriptfragmente sind zwar inhaltlich weniger wertvoll, dürften aber biographisch interessieren. „Das Eigentum im Primärkulturkreis der Pflanzenzüchter“ (pp. 393-453) ist der Anfang der dritten Abteilung des großangelegten Werkes „Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit“⁸, von dem drei Bände erschienen (Urkulturen und Hirtennomaden). Das Gebiet der mutterrechtlichen Pflanzener, so sagt W. SCHMIDT, und das Quellenmaterial seien so gewaltig, daß ein einzelner Band sicher nicht genügen würde; überhaupt könnten nicht alle Völker dieses Kulturkreises so ausführlich behandelt werden wie die der Urkultur und der Hirtennomaden: „... so wird es nicht selten notwendig sein, sich mit der genauen Darstellung einiger typischer Völker zu begnügen und die übrigen mehr in synthetischen Allgemeindarstellungen vorzuführen“ (p. 399). Es folgen dann Abschnitte „Theorien über Mutterrecht und Pflanzenzucht“ (pp. 400-414), „Entwicklungsphasen des Mutterrechtes und Pflanzenbaues“ (pp. 414-425), „Die mutterrechtlich-agrarischen Völker Hinterindiens“ und als Einzelbeispiel die Eigentumsverhältnisse der Khasi (pp. 425-453). — Das zweite Fragment, „Die Religionen der mutterrechtlichen Pflanzenzüchter“ (pp. 454-516), ist dem ersten äußerlich, auch im Umfang und in der inneren Gliederung, ganz ähnlich; allem Anschein nach sind beide zur selben Zeit entstanden, wahrscheinlich um 1942, also nach Abschluß des Manuskriptes des XII. Bandes des „Ursprung der Gottesidee“. Der damals Vierundsiebzigjährige schrieb also hier, nachdem er die Darstellung der Religionen der Hirtennomaden in sechs schweren Bänden zu Ende geführt hatte, eine „Vorrede“ zur 4. Abteilung seines „Ur-

⁸ W. SCHMIDT, Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. Bd. I.: Das Eigentum in den Urkulturen. XII + 344 pp. 1937; Bd. II.: Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens. XVI + 388 pp. 1940; Bd. III.: Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas. XII + 304 pp. 1942. Münster i. W.

sprung“. „Eine Aufgabe aber von solcher Schwierigkeit und Ausdehnung in meinem Alter noch anzugehen, ist fast mehr noch als Mut, ist einfaches Folgen einem dunklen, aber starken Drang, die Schleier so weit zu lüften, so weit nur eben es geht, von einem Geheimnis, an dessen Aufhellung man so viele Lebensjahre schon verwendet hat“. — Auf die Vorrede folgt eine „Einführung“ über die Natur der mutterrechtlichen Pflanzenzucht, über die Verbreitung dieser Kultur, ihre Auswirkungen und die austroasiatischen Träger. Darauf beginnt dann das erste (und einzige) Kapitel: „Die Khasi“ (pp. 456-516). — Um 1950 und später äußerte sich P. W. SCHMIDT im Gespräch unmißverständlich, daß sich die mutterrechtlichen Kulturen kaum historisch gliedern ließen; man müsse sich mit einer geographischen Gruppierung begnügen. Das hat ihn nicht gehindert, 1952 eine große Darstellung des mutterrechtlichen Kulturkreises niederzuschreiben⁹, wobei er allerdings diese literarischen Pläne aus dem Jahre 1942 auch nicht mit einem Wort erwähnte.

Es folgen zwei Vortragsskizzen; die eine aus dem Jahre 1948 über „Die Bedeutung des (affixlosen) Genitivs für den Aufbau der Sprache“ (pp. 517-524) faßt schon früher veröffentlichte Gedanken über den Genitiv zusammen; die andere über „Die Ausgangsbasis der menschlichen Kulturgeschichte“ (pp. 525-537) ist die Einleitung zu einem 1952 in Heidelberg gehaltenen Vortrag; autobiographische Daten illustrieren die Entwicklung der Ethnologie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts.

„Leben und Wirken ältester Menschheit“ (pp. 538-594) entstand 1950, und zwar für das „Handbuch der Weltgeschichte“, herausgegeben von A. RANDA (Olten 1954). Die Zwecke des Handbuches forderten eine Bearbeitung des Manuskriptes, das in der neuen Form vom Autor approbiert wurde. Die hier reproduzierte ursprüngliche Form (die W. SCHMIDT selbst noch einmal veröffentlichen wollte) ist also die letzte geschlossene Darstellung des SCHMIDTSchen Kulturkreissystems: Urkulturen, Primärkulturen, Sekundärkulturkreise, Tertiärkulturkreise. Wir haben also aus der Zeit, da W. SCHMIDT schon im Gedanken an eine Neubearbeitung von „Völker und Kulturen“ umfassende Vorstudien über Mutterrecht und Totemismus niederschrieb, eine Zusammenfassung seines Systems. „Im Grunde genommen“, bemerkte er noch 1953 gelegentlich mündlich, „trotz aller Zugeständnisse, sind es die alten Kulturkreise, und sie stehen wie damals; nur noch viel fester“.

Die Streitschrift „Die Entstehung der Hochkultur und die Herdentierzüchter“ (pp. 595-630) entstand im Sommer 1952, in einem Zeitraum von etwa drei Wochen. Es geht um die Ansprüche der Prähistorie bei Beantwortung der Frage der Herdentierzucht, um den Ursprung der Tungusen und um die Anfänge der Tierzucht überhaupt. Nach SCHMIDT ist die Pferdezüchtung am Südrand des Altaï und in der Ebene südlich davon entstanden; die Übertragung des Zuchtprinzips vom Pferd auf das Rind ist zwar theoretisch möglich, kommt aber praktisch nicht in Frage wegen der großen Verschiedenheit zwischen Pferde- und Rinderzüchtung; über die Entstehung der Rinderzüchtung wissen wir

⁹ W. SCHMIDT †, Das Mutterrecht. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 10.) 186 pp. Mödling bei Wien 1954.

nur, daß sie irgendwo in Asien zu suchen ist. — Unmittelbar nach Abschluß der Arbeit meinte P. W. SCHMIDT selbst, sie sei durch neuere Literatur überholt.

Die Reihe dieser „Aufsätze und Vorträge“ schließt mit der Begrüßungs- und der Schlußansprache, die P. W. SCHMIDT vierundachtzigjährig als Präsident des 4. Internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie in Wien 1952 hielt (pp. 631-642) ¹⁰. Es war ohne Frage äußerlich ein Höhepunkt seines Patriarchenalters. Aber nach seiner Rückkehr in sein geliebtes Tusculum und an den Arbeitstisch in der Bibliothek des Anthropos-Institutes war ihm mehr noch als vorher für immer klar, daß die Forschung weiterging, und zwar nicht mehr in den von ihm gelegten Bahnen.

W. SCHMIDT gehört ganz in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts. Darin aber ist er eine beherrschende Figur. So ziemte es sich, daß diese seine vergänglichen Manuskripte in einen festen Rahmen gebracht und durch die Photographie für die Zukunft gesichert wurden.

¹⁰ Sein Hauptreferat auf dem Kongreß in Wien 1952, „Zwei aktuelle Wendepunkte für die Ethnologie“, erscheint nach Mitteilung von Prof. J. HAEKEL im 2. Bd. des Kongreßberichtes (*Compte Rendu de la 4^e Session du Congrès International des Sciences anthropologiques et ethnologiques, Vienne 1952* [Vienne] 1954. Vol. 2).

P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion

Von FRITZ BORNEMANN

Inhalt:

1. Ursprung des Manuskriptes
2. Titel und Gliederung
3. Der ethnologische Teil
4. Der theologische Teil
5. Geschichtliches zur „Uroffenbarung“ bei W. Schmidt

1. Ursprung des Manuskriptes

Mit Volumen 18 der Micro-Bibliotheca Anthropos¹ ist ein nicht unwichtiges, großes Manuskript (Nr. 637)² aus dem Nachlaß von P. W. SCHMIDT veröffentlicht. Ohne Frage weicht es wegen seiner theologischen Akzentuierung von der Linie der MBA ab. Trotzdem ist die Veröffentlichung gerechtfertigt, weil diese Studie den Interpreten des religionsethnologischen Werkes P. W. SCHMIDTS wenigstens für einen Aspekt seiner Gedankenwelt von Dienst sein kann, und weil eine andere Publikationsmöglichkeit als die MBA vorläufig nicht wahrscheinlich ist. P. W. SCHMIDT selbst hat 1941 das Manuskript veröffentlichen wollen. Aus dieser Zeit (1939-1941) sowie aus dem Jahre 1948 stammen noch die handschriftlichen Ergänzungen und die stilistische und drucktechnische Bearbeitung des Manuskriptes, das ursprünglich als Unterlage für Vorlesungen gedient hatte.

Die Vorlesungen wurden vor mehr als zwanzig Jahren (22. 8. - 5. 9. 1933) im Rahmen der „Dritten Salzburger Hochschulwochen“ gehalten. Diese „Wochen“ waren in den dreißiger Jahren Höhepunkte im geistigen Leben der katholischen Welt Mitteleuropas.

¹ WILHELM SCHMIDT S. V. D. †, Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 18.) 355 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1954. Preis: sFr. 12.—. Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

² Die Hinweise in Klammern (Nr. ...) beziehen sich auf das „Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt S. V. D. (1868-1954)“. Anthropos 49. 1954. pp. 385-432.

Die Hauptvorlesung wurde 1933 P. W. SCHMIDT übertragen; „wegen seines internationalen Rufes als Gelehrter und der Eigenart des Gegenstandes“, heißt es im Tagungsbericht (p. 17) ³. „Das Interessante seiner Forschungen und Untersuchungen, sowie die klare, wohlverständliche Darstellung und die Macht seiner Gelehrtenpersönlichkeit zogen denn auch Tag für Tag eine zahlreiche Hörerschaft vor seine Lehrkanzel. Das Thema seiner Vorlesungen konnte ebenso gut der Theologie wie der Ethnologie zugerechnet werden ...“ (ib.)

2. Titel und Gliederung

Der ausführliche Titel der Vortragsreihe war: „Göttliches Geben und menschliches Erfassen in Wesen und Geschichte der Religion. Tatsachen und Begrenzung des Entwicklungsgedankens in der Religion“ (Nr. 470). Der für die Buchausgabe bestimmte Titel lautet in seiner vollständigen Form: „Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion. Seine Wirklichkeiten und seine Begrenzungen.“ Noch einige andere Änderungen wurden 1940 für die Drucklegung vorgenommen. Das jetzige Kapitel IV war Vorlesung IV und V gewesen, während die frühere Vorlesung VI auf die Kapitel V und VI verteilt wurde ⁴.

Mehr stilistischer Art sind die Varianten, die von den Überschriften der Kapitel (der früheren Vorlesungen) existieren. Hier sei das handschriftliche Inhaltsverzeichnis vom Anfang des Buchmanuskriptes wiedergegeben:

- I. Der Anteil Gottes und der Anteil der Menschen an der Entwicklung der Religion.
- II. Tatsächliche Entwicklung der Religion: Menschliches Eindringen in göttliche Offenbarungen.
- III. Die Entwicklung in der technischen und intellektuellen Menschheitsgeschichte.
- IV. Die geistige Ausstattung ethnologisch ältester Menschen.
- V. Der Stand der Sittlichkeit bei den ethnologisch ältesten Menschen.

³ Die Dritten Salzburger Hochschulwochen, 22. August bis 5. September 1933. Aufrisse und Gedankengänge der Vorlesungen, Seminare und Vorträge. Hrsg. und eingel. von ALOIS MAGER. Salzburg 1934.

⁴ Das Manuskript, die Vorlage für die Reproduktion, liegt zum größten Teil in Maschinenschrift vor, ist allerdings von ganz unterschiedlicher Qualität: mit verschiedenen Farbbändern geschrieben, einmal Erstschrift und dann wieder Durchschrift. Die handschriftlichen Korrekturen und Zusätze sind nicht immer leicht lesbar. Handschriftlich sind auch einige Inhaltsverzeichnisse von Kapiteln und einzelne Textseiten (pp. 249, 252, 288). — Eine Notiz besagte, daß die Kapitel II, VI, IX-XII fehlten; tatsächlich fehlten auch Teile anderer Kapitel. Sie konnten aber — mit Ausnahme von Teilen des Kapitels VI — ergänzt werden mit Hilfe eines zweiten, bruchstückhaften Exemplares, das sich im Nachlaß fand. Nur einem Zufall ist es zu verdanken, daß auch die letzte Lücke geschlossen werden konnte; 1948 hatte nämlich P. W. SCHMIDT einem langjährigen Mitarbeiter gestattet, eine Abschrift des gesamten Manuskriptes zu privaten Zwecken anzufertigen. Einer Durchschrift davon konnten die fehlenden Texte entnommen werden. Ein Vergleich zeigte, daß die Kopie in den übrigen Teilen eine wörtliche Wiedergabe des Originals ist, weshalb die Annahme zu Recht besteht, daß auch die hier eingefügten Seiten (136-139) eine wörtliche Wiedergabe des ursprünglichen Textes darstellen.

- VI. Moralkodices und sittlicher Unterricht bei Stämmen der Urkultur.
- VII. Kultübungen der ethnologisch ältesten Völker : Das Gebet.
- VIII. Kultübungen der ethnologisch ältesten Völker : Opfer und Zeremonien.
- IX. Die ethnologisch ältesten Völker und die Uroffenbarung.
- X. Gemeinsamkeiten der biblischen und ethnologischen Urgeschichte.
- XI. Die Uroffenbarung und die Offenbarungen des Alten und des Neuen Bundes.
- XII. Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur.

3. Der ethnologische Teil

Überwiegend ethnologischen Charakter haben die Kapitel III bis VIII (pp. 57-241), die in anschaulicher Form das Vorstellungsmaterial bieten, das dem Verständnis der philosophisch-theologischen Erwägungen der Kapitel I, II, IX bis XII dienen soll. Das III. dürfte wohl das schwächste sein. Sehr eindrucksvoll ist hingegen das umfangreiche IV., „Die geistige Ausstattung ethnologisch ältester Menschen“; es gibt eine Ahnung davon, wie das von P. W. SCHMIDT öfter geplante Buch über die „Anfänge der Weltliteratur“ ausgesehen hätte. Glanzstücke sind hier eine dramatische Rätselerzählung und die Mythe vom Ursprung des Feuers (beide von den Gabun-Pygmäen) und die zwei Mythen von den Wintu-Indianern, die eine über den Vertreter des Bösen, die andere über den ersten Krieg⁵. Leider sind aber gerade die beiden Erzählungen der Gabun-Pygmäen in ihrer Echtheit wenig gesichert, da TRILLES' Werk, dem sie entnommen sind, der notwendigen Überprüfung noch entbehrt⁶.

Das V. Kapitel, „Der Stand der Sittlichkeit bei den ethnologisch ältesten Menschen“, ist im wesentlichen identisch mit den Ausführungen im „Ursprung der Gottesidee“⁷, Bd. VI (1935) pp. 425-439 (Nr. 490). Die Moralkodices des VI. Kapitels stammen ausschließlich von Nordamerika und Feuerland, von den Yamana, Selish, Thompson River-Indianern, Foxes-Indianern, Winnebago, Yuki. — Ergreifend sind in der bewegten Fülle des VII. Kapitels die Gebete, die Ausführungen über das Primitiaalopfer und im VIII. Kapitel die Schilderungen der feierlichen Zeremonien.

Vorausgesetzt wird bei den Darlegungen, daß diese Kulturen bis auf den Anfang der Menschheit zurückgehen und uns deshalb Aussagen über den

⁵ Letztere veröffentlichte P. W. SCHMIDT unter dem Titel: Der erste Krieg auf Erden. Eine Mythe der Wintu-Indianer (Nordzentral-Kalifornien) (Nr. 462).

⁶ P. TRILLES, Les Pygmées de la Forêt Equatoriale. Avec une Préf. du R. P. PINARD DE LA BOULLAYE S. J. et une Introd. du R. P. SCHMIDT S. V. D. (Anthropos Bibliothèque Ethnologique, T. III, fasc. 4.) Paris-Münster i. W. 1932. — Aus TRILLES' Buch stammen über 10 % der konkreten Schilderungen in diesen 6 Kapiteln; dazu gehören auch das einprägsame Beispiel geschlechtlicher Erziehung (pp. 123-124) und das Blutsühneopfer (pp. 203-205). So verständlich es ist, daß zum Zweck einer allgemeinen Vorlesung die wirksamsten Stücke herangezogen wurden, so kann man von einem anderen Standpunkt aus nur bedauern, daß nicht besser garantiertes Material, auch wenn es weniger wirkungsvoll gewesen wäre, ausgewählt wurde.

⁷ Im folgenden abgekürzt „UdG“.

Anfang von Kultur und Religion und über den ältesten Menschen gestatten (siehe den Hinweis auf pp. 250-252).

In jedem dieser sechs Kapitel wird die Vorführung der konkreten Beispiele eingeleitet oder abgeschlossen durch die Feststellung, daß bei einem solchen Hochstand zu Anfang der kulturellen und religiösen Entwicklung der Menschheit und bei den ganz anderswertigen Formen einer späteren Zeit von einer Aufwärtsentwicklung des Menschen auf dem Gebiet des Sittlichen, Religiösen und Schönen nicht die Rede sein könne. In welchem Umfang diese These von W. SCHMIDT gemeint ist, zeigen Formulierungen wie „daß streng genommen auch auf profanem Gebiet, in der technischen Entwicklung der Werkzeuge und in der formalen Entwicklung des Geistes, besonders auch wie diese letztere in der Sprache sich kundgibt, eine wirkliche innere Aufwärtsentwicklung des Geistes nur in begrenztem Maße stattgefunden hat“ (p. 245). (Siehe auch das unten pp. 673-674 zum XII. Kapitel Gesagte.)

4. Der theologische Teil

Die Eigenart des Manuskriptes aber liegt in den Kapiteln I, II und IX bis XI (pp. 21-56 und 242-327) über die Uroffenbarung. So sehr sie für eine Gesamtbeurteilung des SCHMIDTSchen Lebenswerkes von Bedeutung sein können, so ist eine Auseinandersetzung damit doch nicht Sache dieser Zeitschrift. Darum sei der Inhalt nur rein referierend und nur in einigen wesentlichen Gedanken wiedergegeben.

Nicht unwichtig sind die Kapitel I und II, die nach SCHMIDTS eigenen Worten „die ganze Problemstellung und die Richtung des Suchens nach der Lösung erkennen lassen“⁸.

Kapitel IX fragt nach dem Ursprung der geschilderten Religion der ältesten Menschheit. Im wesentlichen ist dieser Abschnitt eine leicht modifizierte Wiedergabe der Seiten 468-508 von UdG VI. Die beiden Beweisgründe für die Offenbarung sind: erstens, diese Völker selbst sagen nie, daß sie durch eigenes Suchen und Forschen zu dieser Gottesvorstellung gekommen seien, sondern immer sagen sie, daß sie dieselbe mittelbar oder unmittelbar von Gott selbst erhalten haben; zweitens, das Festhalten an der affektiven Güte Gottes (trotz des physischen Übels) und an der sittlichen Integrität Gottes (trotz des ethischen Übels in der Welt) läßt sich durch die seelischen Kräfte des Menschen allein nicht erklären. Das sind Gedankengänge, wie sie im Rahmen einer Religionsphilosophie möglich sind, die sich von einer katholischen Theologie leiten läßt.

Das X. Kapitel greift wiederum die Frage des Woher dieser alten Religion auf. Diesmal vergleicht W. SCHMIDT den Inhalt der biblischen Uroffenbarung (Genesis 1 - 3), wie er sie im Sinne einer konservativen Schul-Exegese verstand, mit dem Inhalt seiner rekonstruierten ethnologischen Urreligion⁹.

⁸ (Nr. 470), p. 33.

⁹ Dieselben Gedanken, jedoch mit etwas anderer Zielsetzung, finden sich in einem Aufsatz, „Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit“ (Nr. 523).

Beide kennen das Nachdenken des Schöpfers vor und nach der Schöpfung, die Erschaffung des Leibes aus Erde und die Einführung der Seele, die Begründung von Ehe und Familie, das Paradies und seinen Verlust, das Prüfungsgebot und das Primitivopfer. Diese Übereinstimmungen sind nach SCHMIDT so charakteristisch, daß sie im Sinne des Form- und Quantitätskriteriums einen echten historischen Zusammenhang herstellen zwischen der Religion der Urvölker (bzw. der rekonstruierten ältesten Religionsform) und der biblischen Urreligion. Aus dieser historischen Zusammengehörigkeit ergibt sich dann nach SCHMIDT erstens das hohe und höchste Alter des biblischen Berichtes über die Anfänge der Menschheit (entgegen den Thesen einer liberalen Bibelkritik)¹⁰. Zweitens schließt SCHMIDT vom Offenbarungscharakter der biblischen Urreligion auf den Offenbarungscharakter der ethnologisch rekonstruierten Urreligion.

Hierauf fußend, spricht SCHMIDT von der Einheit der biblischen und ethnologischen Uroffenbarung: Das Bild der biblischen Uroffenbarung ist durch die Ethnologie erweitert; es ist klarer und anschaulicher geworden.

Von dieser Vergleichsbasis aus stellt der ethnologische und theologische Exeget W. SCHMIDT zunächst fest, daß die alttestamentliche Offenbarung in wichtigen Punkten die Höhe der Uroffenbarung nicht mehr erreicht habe. Weiter ergibt sich, daß die neutestamentliche Offenbarung in manchen Punkten, unter Übergehung der alttestamentlichen Offenbarung, sich unmittelbar wieder an die Uroffenbarung angeschlossen habe. Auch den Ethnologen wird an diesen Ausführungen einiges interessieren, z. B. die Charakterisierung des jüdischen Volkes als Hirtenvolk (pp. 300-302 und 322-327). Dieser Abschnitt, „Stellung der Hirtenvölker zur Uroffenbarung und zur alt- und neutestamentlichen Offenbarung“, ist wie das Hohelied auf die Hirtenvölker — gemäß ihrem Platz und Rang im hypothetischen Kulturkreissystem. Alle diese Hirtenvölker hatten nach P. W. SCHMIDT einen klareren und helleren Glauben an das Jenseits als das alte Israel, einen Glauben an gute und böse Geister, auch an einen persönlichen Schutzengel; auch diese Hirtenvölker hätten ein „auserwähltes Volk“ sein können und, als die Juden während ihrer Gefangenschaft in die Nähe dieser Hirtenvölker kamen, konnten sie die religiös-sittlichen Schätze der Hirten mit denen des Alten Bundes vereinigen.

Vom Schlußkapitel (pp. 328-353) der ganzen Veröffentlichung schreibt SCHMIDT¹¹: „Wenn die Gesamtheit dieser Vorträge die Synthese bildete von manchen arbeitsreichen Einzelforschungen der vergangenen Lebensjahre, so

¹⁰ Der Schluß auf das hohe Alter des biblischen Berichtes war Gegenstand seines Beitrages über die „Uroffenbarung“ (Nr. 170) aus dem Jahre 1911 gewesen. Damals hatte er das hohe Alter des ethischen Monotheismus der Pygmäen aber noch nicht durch die vergleichende Methode, die schrittweise in immer größere historische Tiefen vordringt, bewiesen, sondern als Folgerung aus der evolutionistischen Embryonaltheorie für die Rasse der Kleinwüchsigen angenommen, deren Kultur und Religion dann auch, weil im Kindheitsstadium befindlich, uns in die Kindheit der Menschheit, d. h. an ihre Anfänge, zurückführt.

¹¹ Dieses Kapitel wurde 1939 schon einmal veröffentlicht: WILHELM SCHMIDT, Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur (Nr. 525). — Das Zitat findet sich in der Einleitung dazu, p. 552.

stellt der hier dargebotene Schlußvortrag gewissermaßen die Synthese dieser Synthesen der vorhergehenden Einzelvorträge dar.“ Tatsächlich ist es eine Zusammenfassung der SCHMIDTSchen Geschichtsphilosophie. Sie schließt u. a. die Überzeugung vom Fehlen einer rein natürlichen Religion und vom steten Niedergang der Religion seit der ersten Offenbarung Gottes ein; der wesentlich irdische Charakter des natürlichen Strebens nach Fortschritt beschränkt sich auf das technisch-wirtschaftlich-politische und das formal-intellektuelle Gebiet; auf dem Gebiet der Sitte, der Sittlichkeit, des Gemütes und der Religion ist kein Fortschritt, sondern nur Rückschritt zu verzeichnen. So besteht ein Zwiespalt zwischen der religiösen und der kulturellen Entwicklung, der, wenn er nicht beseitigt wird, das Ende auch der blühenden Hochkulturen herbeiführt. Die Rettung liegt in der christlichen Forderung des praktischen Primates des Sittlichen und Religiösen¹².

Auch diese Meinung zu beurteilen, ist zugleich ein theologisches Anliegen. Nicht unnötig aber dürfte für manche der Hinweis sein: Zum Gemeingut der Theologie gehört weder diese Geschichtsphilosophie mit ihrem Kulturpessimismus noch ein ethnologischer Beweis für Urmonotheismus und Uroffenbarung; dafür spricht schon die Zurückhaltung, mit der die offizielle Exegese und Apologetik diese Veröffentlichungen SCHMIDTS beurteilt haben. In den SCHMIDTSchen Überlegungen sprach nicht „die katholische Theologie“, nicht einmal „ein katholischer Theologe“, sondern ein religiöser Mensch, der nicht bereit war, bei seinen ethnologischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten auf das Licht zu verzichten, das von der traditionellen Schul-Exegese seines philosophisch-theologischen Ausbildungsganges auf die Anfänge der Menschheit fiel.

5. Geschichtliches zur „Uroffenbarung“ bei W. Schmidt

Das Gesagte zeigt, daß W. SCHMIDT in diesen Vorlesungen (und in dieser von ihm geplanten Veröffentlichung) sich noch weit mehr auf theologisch-apologetisches Gebiet begeben hat als in seiner frühen Publikation über die „Uroffenbarung“ (Nr. 170). Wie schwierig eine Analyse seines Gesamtwerkes ist, gerade wegen der weltanschaulichen Beeinflussung bei seiner Problemstellung, soll kurz an einem Beispiel gezeigt werden, nämlich an seiner Erklärung des Ursprungs der Gottesidee sowohl durch kausales Denken des Menschen wie auch durch göttliche Offenbarung. Der äußere Anlaß zur Wahl dieses Beispiels sind mehrere Aufsätze, die seit etwa einem Jahr erschienen sind und die positiv oder negativ zu SCHMIDTS Erklärung Stellung nehmen. Aus allen geht hervor, wieviel Unkenntnis über sehr klare Äußerungen W. SCHMIDTS herrscht, wobei es nicht verwunderlich ist, daß diese Unkenntnis mit der geistigen Entfernung von SCHMIDTS Welt zumeist zunimmt. Eine ausführlichere Darstellung des religionswissenschaftlichen Werkes SCHMIDTS ist in Vorbereitung.

¹² (Nr. 470), p. 37.

Kausales Denken des Menschen

P. W. SCHMIDT hat im Anschluß an ANDREW LANG, aber in selbständiger Weiterführung seiner Gedanken, von Anfang bis zu Ende vertreten, daß die Menschen seiner ethnologischen „Urkultur“ fähig waren, von sich aus zur Idee einer persönlichen Ursache der Welt zu kommen, und auch tatsächlich durch ihr eigenes Denken zur Idee eines höchsten Wesens kamen. Das findet sich schon 1908 in den Aufsätzen über „L'origine de l'Idée de Dieu“ (Nr. 68), besonders bei der Auseinandersetzung mit A. LANGS Theorie und mit den Zaubertheorien von KING und MARETT (siehe auch in der Separatausgabe [Nr. 128] im Index Rerum unter „instinct de causalité“). Im gleichzeitig geschriebenen Pygmäenwerk (Nr. 132) kommt er ausführlich darauf zu sprechen (p. 248 f.): „... Dieses kausale Denken und Fühlen aber, in Anwendung gebracht auf die große Welttatsache, mußte gerade damals, im Zeitalter der Personifikation, nicht nur mit logischer, sondern auch mit psychologischer Notwendigkeit zur Anerkennung eines persönlichen Faktors als Ursache dieser gewaltigen Tatsache, d. h. zum Glauben an ein höchstes persönliches Wesen, führen.“

Ähnliche Ausführungen finden sich in seinem Beitrag über „Die Offenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes“ (Nr. 170) in der katholischen Apologetik von ESSER-MAUSBACH, der unmittelbar nach dem Pygmäenwerk oder gleichzeitig damit entstand, und in UdG I 1912 (Nr. 196) (siehe im Sachregister unter „Kausalitätsbedürfnis, Kausalitätsdrang“ und andere Stellen wie z. B. p. 431 f.). Auch in Spezialuntersuchungen, wie 1922 in der über die Altstämme Nordamerikas (Nr. 316), gibt SCHMIDT gleiche Erklärungen (p. 489 f.): „Es war doch eine freie, durch keinen bornierten ‚Nationalismus‘ eingeengte Denkweise, die ganze Menschheit von einem Schöpfer herkommen zu lassen... Und daß dieser Schöpfer der ganzen Welt zumeist auch als ihr höchster Regierer anerkannt wurde, ist um so höher anzurechnen, als auf Erden in der soziologischen Entwicklung noch keinerlei Vorbild dafür gegeben war, indem nicht einmal der Stamm, ja nicht einmal die Stammesgruppe ein Oberhaupt hatte...“

In unübertroffener Weise hat SCHMIDT 1923 in „Menschheitswege zum Gotterkennen“ (Nr. 326) seiner Deutung die abgerundete Form gegeben (pp. 51-56); zu bedauern ist nur, daß er dieses Kapitel in UdG VI nicht wiederholt, sondern sich mit kurzen Hinweisen begnügt hat, ohne jedoch am Kern dieser seiner alten Auffassung irgendwelche Abstriche zu machen. Auch noch nach Erscheinen von UdG VI, in dem er seine Beweise für die Offenbarung bringt, bleibt er bei dieser rationalen Erklärung des Glaubens an ein höchstes Wesen. So heißt es 1946 im ersten Band von „Rassen und Völker“ (Nr. 572) bei den Zeugnissen für die ursprüngliche hohe geistige Veranlagung der Urkulturvölker (p. 264 f.): „... 4. durch die Kraft des Denkens, das die ungeheure Mannigfaltigkeit der Welt in einem geordneten Kosmos zusammenfassen und in rationalem Kausaldenken auf eine persönliche Ursache zurückzuführen verstand.“¹³

¹³ Über die Varianten und die Entwicklung dieser Formulierungen siehe später in der schon angekündigten Darstellung des religionswissenschaftl. Werkes von P. W. SCHMIDT.

Ethnologie und Theologie

Trotz dieser rationalen Erklärung des Ursprungs der Gottesvorstellung glaubte W. SCHMIDT schon früh einen Zusammenhang zu sehen zwischen den ethnographischen Daten des Glaubens an ein höchstes Wesen und einer Uroffenbarung, wie sie zum katholischen Lehrgut gehört. W. SCHMIDT war sich aber bewußt, daß er damit den Boden der Ethnologie verließ und sich auf philosophisches und theologisches Gebiet begab. Diese Trennung der Wissenschaften führte er sehr sauber durch im Einleitungskapitel zu „L'origine de l'Idée de Dieu“, *Anthropos* 3, 1908, pp. 126 und 127 (Nr. 68). Der Wichtigkeit wegen, und auch wegen seiner noch heute währenden Gültigkeit, bringen wir den ganzen Text wörtlich: „... il faut avoir le courage de dire franchement qu'aujourd'hui la science comparée des religions est bien loin encore de la perfection. Pour y atteindre, elle doit beaucoup plus que par le passé se pénétrer de ce principe qu'il n'est nullement de son ressort de prononcer un jugement sur la vérité ou la fausseté ou sur la valeur plus ou moins grande d'une forme quelconque de la religion. Ceci est plutôt la tâche de la philosophie de religion qui est tout à fait hors du cadre des sciences ethnologiques et en diffère essentiellement. La science ou l'histoire comparée des religions, comme on l'a nommée aussi pour la distinguer de la philosophie des religions, est une science ethnologique qui n'a d'autre but que d'étudier et de décrire un groupe de faits dans la vie des peuples, les faits religieux, dans toute leur étendue, leur origine, leur propagation et leur évolution“ (Nr. 68, p. 126 = Nr. 128, p. 2). — „Si notre Revue se consacre aussi à la science comparée des religions, elle le fait dans le sens indiqué ci-dessus, en distinguant la philosophie des religions et l'apologétique et en éliminant ces dernières. Elle reste donc même sur ce terrain une revue uniquement ethnologique.“ (Nr. 68, p. 127 = Nr. 128, p. 3.)¹⁴

Nach dieser eindeutigen Formulierung des Standpunktes einer neutralen, absichtslosen Forschung ist es dann keine geringe Überraschung, wenn W. SCHMIDT fortfährt: „Naturellement ceci n'exclue pas que, dans des cas où elle n'est pas capable de présenter de son propre fonds quelque chose de sûr, elle cherche à obtenir une certaine orientation au moyen des résultats de ces deux autres sciences. Beaucoup moins renoncera-t-elle à préciser son point de vue vis-à-vis de ces résultats, en les soumettant en quelque sorte à une contre-épreuve. En tout cela, elle ne sacrifiera pas la méthode et les principes qui lui sont propres et elle n'oublie pas que ce n'est pas à une telle Revue de porter un jugement absolu et définitif sur la totalité de la religion.“ (Nr. 68, p. 127 = Nr. 128, p. 3.) Und ganz gleich lautet der deutsche Text in beiden Auflagen von UdG I (Nr. 196 bzw. Nr. 377), p. 4.

Was ist diese „gewisse Orientierung“? Gerade in dieser unklaren Formulierung lag der Gefahrenpunkt. W. SCHMIDT stand zum selbstgezeichneten

¹⁴ Dieselben Gedanken finden sich in der ersten und zweiten Auflage von UdG I, pp. 2-4 (Nr. 196 bzw. Nr. 377), mit einer kleinen stilistischen Änderung von „Revue“ zu „die vorliegende Abhandlung“.

Ideal, wenn er z. B. A. LANG gegenüber aufrecht hält, daß es nicht Sache der Ethnologie sei, eine Offenbarung als Erklärungsgrund für den primitiven Glauben an ein höchstes Wesen abzulehnen: die Offenbarung liegt außerhalb des Gebietes der Ethnologie (siehe UdG I [Nr. 196] p. 149 f., 2. Aufl. [Nr. 377] p. 184).

Die göttliche Offenbarung

Aber schon kurz darauf machte W. SCHMIDT einen Exkurs in die Philosophie, und zwar zu Gunsten der Uroffenbarung.

„Pour tous ceux qui croient en une Providence divine, il y a, déjà du point de vue purement naturel, même une certaine probabilité, une certaine convenance que surtout les premiers hommes, parents et premiers maîtres du genre humain, aient reçu une révélation spéciale. C'est ce que le Rev. Jordan a très bien exposé (v. plus haut p. 351) avec les mêmes arguments par lesquels les théologiens catholiques ont toujours défendu (non la nécessité mais) la haute convenance d'une révélation surnaturelle.“ (Nr. 68, p. 596 = Nr. 128, p. 109.)¹⁵

Wenn W. SCHMIDT so auch von einem allgemeinen Vorsehungsglauben aus für die Wahrscheinlichkeit einer Uroffenbarung sprach, so fügte er doch hinzu: „On peut cependant avouer que la thèse de la réalité d'une révélation primitive ne peut aucunement avancer la question de l'étendue des conceptions religieuses chez les peuples les plus anciens. Car nous ne savons rien de déterminé sur le contenu de la révélation primitive“ (Nr. 68, p. 597 = Nr. 128, p. 110); „... on ne peut pas, en traitant la question du fond des religions primitives, recourir à la révélation primitive“ (Nr. 68, p. 598 = Nr. 128, p. 111). Ähnlich mit kleineren Veränderungen im deutschen Text.

Einen Schritt weiter ins philosophisch-theologische Gebiet machte W. SCHMIDT 1922 bei Besprechung von H. PINARD DE LA BOULLAYE, „L'Etude comparée des Religions“ (Nr. 322). Der gelehrte Jesuit behandelte W. SCHMIDTS kulturhistorisches System sehr wohlwollend und übernahm es teilweise, übte aber an SCHMIDTS Abhandlung über die „Uroffenbarung“ (Nr. 170) Kritik: „Il [SCHMIDT] s'efforce de prouver, par l'accord des arguments ethnologiques avec les premiers chapitres de la Bible, la réalité historique de la révélation primitive. — L'éminent ethnologue s'engage ici sur un terrain où il est moins expert. On peut douter que les exégètes, même les plus conservateurs, accordent aux détails du texte génésiaque l'historicité stricte qu'il leur attribue.“ (T. I, p. 374, note 3.) In der Besprechung durch W. SCHMIDT hieß es nun: „Tous prendront sans doute intérêt à savoir de quelle façon l'auteur se prononce sur un point aussi grave que celui de la révélation primitive ...“ (Nr. 322, p. 1074). „Dès lors, si je considère, dans la formule du R. P. PINARD, les paroles citées plus haut: „... non pas que la science ... soit d'ores et déjà en mesure de démontrer l'existence [de la révélation primitive], mais en ce sens qu'elle la tolère ou même la suggère comme une hypothèse plausible“ j'estimerai beaucoup trop faibles les paroles „la tolère“; je douterais même que les

¹⁵ Dieser Abschnitt fehlt in der deutschen Ausgabe von UdG I, sowohl in der ersten Auflage (Nr. 196, p. 153) wie in der zweiten (Nr. 377, p. 187).

paroles „la suggère comme une hypothèse plausible“ expriment la pleine vérité. Du reste, le R. P. PINARD lui-même ne dit pas que la science ne parviendrait jamais à fournir ces preuves, mais seulement qu'elle n'est pas en mesure de les fournir „d'ores et déjà“. La différence entre nos deux opinions consiste donc peut-être seulement dans l'appréciation du temps. Je suis persuadé que, si nous continuons à faire des recherches assidues surtout au sujet des populations les plus primitives et leurs traditions et les mythologies de tous les peuples, nous obtiendrons sous peu des résultats tellement convaincants que la nécessité de modifier les paroles du R. P. PINARD sera facilement partout reconnue.“ (ib., p. 1075.)

W. SCHMIDT hält also jetzt (1922) die Uroffenbarung für eine „so wichtige Frage“ und ist der Meinung, daß wir in verhältnismäßig kurzer Zeit überzeugende ethnologische Beweise für die Tatsächlichkeit der Uroffenbarung erhalten werden.

Das wiederholte W. SCHMIDT 1926 in UdG I, 2. Aufl. (Nr. 377), p. 191. Ebendort (p. 189) berichtete er über die Ergebnisse seiner Untersuchung über die Uroffenbarung (Nr. 170): „Dagegen tritt es immer deutlicher hervor, daß auch diejenige Urmenschheit, die wir aus den Forschungen der neueren Ethnologie und Linguistik als solche kennen lernen, durchaus befähigt war, eine Uroffenbarung von solcher Höhe und Tiefe, wie sie uns in den ersten Kapiteln der Genesis entgegentritt, in Empfang zu nehmen. Noch mehr, die religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse dieser ethnologischen Urvölker bieten eine ganze Anzahl charakteristischer Einzelheiten dar, welche auffällige Übereinstimmungen mit Einzelheiten des Genesis-Berichtes aufweisen und dadurch nur beitragen können, seine Glaubwürdigkeit auch von dieser Seite her zu verstärken.“ In der ersten Auflage hingegen fand sich der Titel dieser seiner Arbeit über die „Uroffenbarung“ nicht einmal im Literaturverzeichnis.

Den entscheidenden Schritt aber machte W. SCHMIDT 1933 in einem kurzen Artikel, „Um die rechte katholische Wissenschaft“ (Nr. 466). Er griff damit in die Diskussion um den katholischen Wissenschaftsbegriff ein, in der Vertreter der Görres-Gesellschaft für die reine, absichtslose, neutrale Wissenschaft eintraten, während von Mitgliedern des katholischen Akademikerverbandes für eine Wissenschaft aus dem Glauben und für eine katholische Universität (in Salzburg) plädiert wurde. W. SCHMIDT anerkannte die zeitbedingte Notwendigkeit einer neutralen Wissenschaft um die Jahrhundertwende und auch die grundsätzliche Forderung einer gewissenhaften Trennung der Methode der Theologie und der profanen Fachwissenschaften, sprach aber zugleich auch entschieden für die Verbindung der Erkenntnisquellen aus Vernunft und Offenbarung, „besonders auch in dem Sinn, daß das Licht des Glaubens geleitet würde auf die vielen Probleme und Rätsel, die jetzt, gerade als Frucht exakterer und vorurteilsloserer Forschung, auf allen Gebieten der natürlichen Wissenschaft in viel größerem Umfang zutage treten . . . Eine solche Aufhellung des Natürlichen durch das Übernatürliche ist ersichtlicherweise sehr wohl möglich, ja erforderlich in all den Fällen, wo übernatürliche Lehren und Kräfte geschichtlich auf natürliche Verhältnisse umgestaltend eingewirkt haben. Solche Einwirkungen sind von der christlichen Offenbarung aus

gegangen ... und in weit größerem Umfang, als man bisher selbst auf katholischer Seite annahm, auch von der Uroffenbarung.“ (p. 1205.)

Eine Woche vor Erscheinen dieses Artikels hielt P. W. SCHMIDT in Salzburg die Vorträge über den „Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion“, die hier zu besprechen sind, und von denen der Berichterstatter damals sagte, daß sie „ebenso gut der Theologie wie der Ethnologie zugerechnet werden“ könnten. Auch hier findet sich (pp. 55-56) ein Exkurs über die rechte katholische Wissenschaft, im Sinne des gerade genannten Artikels: „Schon die nach sachgemäßer Methode und objektiver Interpretation geführten profanwissenschaftlichen Untersuchungen führen zu diesem Ergebnis. Aber natürlich kann ein katholischer Gelehrter, wenn er ein vollständiges Weltbild entwerfen will, auch die Wahrheiten, welche die übernatürliche Offenbarung ihm liefert, nicht außer Acht lassen, sondern muß sie an entsprechender Stelle und mit den nötigen Kennzeichnungen einfügen, da sie ihm zuverlässige Sicherheiten bieten, die er nicht vernachlässigen darf. Auch würde es nicht angehen, daß er zwei Weltbilder beziehungslos nebeneinander stellen würde, eines, das aus der profanwissenschaftlichen Forschung, und das andere, das aus der Offenbarung gewonnen wäre. Denn beide beziehen sich doch auf dieselbe Welt und dieselbe Menschheit.“

Der sechste Band des UdG — das Manuskript war zur Zeit der Salzburger Vorträge im wesentlichen schon abgeschlossen — erschien 1935. Hier legte W. SCHMIDT, gestützt auf eine katholische Philosophie, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit seine Beweise für eine Uroffenbarung vor (cf. oben pp. 672-674). Den stärksten Beweisgrund sieht er in der Tatsache, daß in der von ihm rekonstruierten Urreligion Gott gütig und heilig ist, ohne Makel, obwohl die Menschen das physische Übel und die sittliche Schuld kannten. Dieses Gottesbild konnte der frühe Mensch zwar durch sein kausales Denken selbst gewinnen und hat es auch wohl tatsächlich so gewonnen; er konnte es jedoch angesichts von Übel und Schuld nicht aus eigener Kraft rein bewahren. Diese frühe rationale Religion hat dann durch die persönliche Erscheinung Gottes selbst und seine Offenbarung solche Lebenskraft erhalten, daß das Problem des Übels die Gottesidee nicht mehr wesentlich gefährdete.

Die Lektüre dieser detailliert formulierten Lösungen der Frage des eigentlichen Ursprungs der Gottesidee ist nicht leicht überzeugend. Klar und einsichtig aber wird alles, wenn man auf den ersten Band des großen Werkes zurückgreift und dort die Seiten 149-154 liest (in der 2. Aufl. [Nr. 377] pp. 182-191), besonders die Darlegungen der theologischen Schulmeinungen über natürliche Gotteserkenntnis und Offenbarungsglauben an sich und vor allem am Anfang der Menschheit. Die von SCHMIDT im sechsten Band vorgelegte Lösung scheint diese Formulierungen der katholischen Schultheologie zu berücksichtigen.

Nicht übersehen werden darf bei allem Gesagten, daß W. SCHMIDT seinen Ausführungen keine hohe Sicherheit beilegt; es ist „ein Versuch“, nicht mehr. Er hat das später, 1951, noch einmal sehr kräftig unterstrichen (Nr. 611, pp. 613-614). Aber es bleibt ein Versuch nicht des Ethnologen, sondern des Philosophen und Theologen; denn die Offenbarung liegt, um mit SCHMIDT zu sprechen, „außerhalb der Ethnologie“.

Hingewiesen sei auch noch auf folgendes eigenartiges Zusammentreffen. In der zweiten Auflage von UdG I (1926, Nr. 377) hatte SCHMIDT, wie schon zitiert, die Meinung ausgesprochen, binnen kurzem Beweise für die Tatsächlichkeit einer Uroffenbarung vorlegen zu können (p. 191). Wenige Seiten vorher nun, bei der Darlegung der Lehre der katholischen Theologie, daß die gläubige Annahme einer Offenbarung wenigstens logisch (wenn nicht auch zeitlich) eine natürliche Gotteserkenntnis voraussetze, steht aber (pp. 185-187), noch von der ersten Auflage (pp. 152-153) her: „Aber selbst für den Fall, daß nicht bloß dem Begriff, sondern auch der Zeit nach die erste Entstehung der Religion eine natürliche gewesen wäre, kann die Ethnologie absolut nichts dagegen vorbringen, daß bald danach, immer noch in Zeiten, die weit jenseits aller historischen Erfahrung und aller ethnologischen Schlußfolgerungen liegen, nun doch noch dazu eine übernatürliche Offenbarung erfolgt sei, durch welche das auf natürlichem Boden Erwachsene in seinem Wachstum befestigt und in eine höhere Sphäre erhoben würde.“ Wie in diesem Text und seiner Fortsetzung die von SCHMIDT im sechsten Band vorgelegte Lösung angedeutet ist (nämlich zuerst rational-kausales Erkennen eines höchsten Wesens und dann, bald darauf, eine stützende göttliche Offenbarung), so wird hier zugleich der Ethnologie die Fähigkeit abgesprochen, etwas über das Vorkommen oder Nichtvorkommen einer solchen frühen Offenbarung auszusagen, da es in Zeiten wäre, „die weit jenseits aller historischen Erfahrung und aller ethnologischen Schlußfolgerungen liegen“. Nichts könnte besser die Entwicklung zeigen, die SCHMIDT selbst durchgemacht hat, als diese Stellen, die sich in demselben Band finden, nur wenige Seiten voneinander getrennt. Noch weiter aber ging die Entwicklung in UdG VI und in diesen Salzburger Vorträgen.

Ein „vorgestecktes Ziel“ ?

In der Vorrede zu UdG VI (p. IX) hat W. SCHMIDT selbst mit dem Vorwurf gerechnet, der Nachweis der Uroffenbarung sei bei seinen Studien „von Anfang an das vorgesteckte Ziel gewesen“. Wie vorher z. B. 1928 gegen PREUSS (Nr. 392, p. 473) und 1930 gegen CLEMEN (Nr. 417, p. 707), so hat SCHMIDT sich auch nachher dazu geäußert, z. B. 1951: „In der Wissenschaft nur Wissenschaft“ (Nr. 611).

Wenn er aber sagt, „daß von 1912 — wo die erste Auflage von Band I meines ‚Ursprung der Gottesidee‘ erschien — bis 1935 meine Haltung in der Frage des Ursprungs der ältesten Religion eine rein zuwartende war“ (Nr. 611, p. 614), so ist diese Äußerung zu interpretieren auch auf Grund der übrigen literarischen Zeugnisse. Dasselbe gilt von der Stelle im „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ 1930 (Nr. 415), die W. SCHMIDT selbst und andere mehrfach zitiert haben: „Wir sind also jetzt noch nicht in der Lage, die Frage nach dem Ursprung des Hochgottes der Urkultur und der auf ihn gerichteten Religion mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Sicherheit positiv zu beantworten“ (p. 277), und kurz vorher: „Sagen wir es sofort heraus, daß wir diese Frage noch nicht zu beantworten imstande sind“ (p. 276). Es bleiben ja für die Interpretation seiner Gesamteinstellung die unmißverständlichen und sicheren Aussagen über die Bedeutung des kausalen Denkens als Quelle

der religiösen Vorstellungswelt, und insbesondere der Hochgottgestalt. Es bleiben aber auch ebenso seine Aussagen über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Offenbarung (nicht nur aus den Jahren 1908 und 1912, sondern auch von 1922 und 1926).

Wie vorsichtig man den Aussagen W. SCHMIDTS über seine eigene Entwicklung in Einzelfragen, auch in grundlegenden, nachgehen muß, ist schon früher an anderer Stelle nachgewiesen worden. Aber ein lapsus calami gestattet es auch, das an dem vorliegenden Zitat aus dem „Handbuch der Religionsgeschichte“ zu illustrieren. W. SCHMIDT schreibt 1951 (Nr. 611, p. 613): „Nun stoße ich im Augenblick, da ich dieses schreibe, auf eine Tatsache, die fast erheiternd anmuten muß. Jene oben erwähnten Stellen stehen seit 20 Jahren unverändert nicht nur in der deutschen und englischen Ausgabe meines oben erwähnten Buches, sondern auch immer noch in der vierten Auflage der italienischen und in der zweiten Auflage der spanischen Übersetzung, von denen die erstere 1949, die letztere 1941 herausgekommen ist. Und das, obwohl ich bereits 1935, in Band VI meines ‚Ursprung der Gottesidee‘, der die Endsynthese der früher erschienenen Bände bildet, einen positiven Versuch unternommen habe, den Ursprung jener Religionen zu erklären. Aber dieses Stehenlassen meiner alten Auffassung, auch 15 Jahre nach dem Versuch einer neuen, legt jedenfalls Zeugnis davon ab, daß ich in dieser Frage von keinem sonderlich starken Weltanschauungsdrang getrieben gewesen bin.“

Tatsächlich finden sich nun diese Stellen in der vierten Auflage der italienischen (Nr. 588) und in der zweiten Auflage der spanischen Übersetzung (Nr. 541) des „Handbuch der Religionsgeschichte“. Aber in beiden ist gleich darauf ein neues Kapitel eingefügt, das beginnt (Nr. 588, p. 222): „Il capitolo precedente è identico a quello della prima edizione italiana di questo libro e lo accolgo invariato anche nella seconda edizione, per farne apparire il progressivo sviluppo della esplorazione. Dopo la prima edizione, cioè, le mie ricerche hanno fatto progressi ed hanno eliminato la prima delle difficoltà sopra accennate ... La possibilità di risolvere il problema della più antica forma di religione etnologicamente accertabile è quindi di molto agevolata e non c'è motivo di differire più oltre il tentativo di risolverlo.“ Es folgen dann (bis p. 224) die Argumente für die Uroffenbarung im Anschluß an UdG VI. In der spanischen Ausgabe findet sich der analoge Text (pp. 279-282).

Trotz aller Instanzen, die W. SCHMIDTS Interesse an dem Nachweis einer Uroffenbarung zeigen, bleibt es aber wahr, daß dieses Interesse nicht allbeherrschend war; es lag am Rand; das geht auch aus mehrfachen Äußerungen im privaten Gespräch hervor¹⁶. Beherrschend dagegen war bei ihm

¹⁶ „Ich bin natürlich nicht so töricht zu leugnen, daß meine religiöse Überzeugung wie zu allen Arbeiten, so auch — und besonders — zu meinen religionsgeschichtlichen Forschungen mir wertvollste Anregungen und Kräfte verleiht, aber ich muß es — soll ich sagen: leider, oder: Gott sei Dank? — in Abrede stellen, daß ich es dadurch zu jener fürchterlichen Geschlossenheit des Arbeitens und des Planens gebracht hätte, wie sie mir hier nachgesagt wird. Ich meine doch, durch eine ganze Reihe von rein fachlichen, gänzlich ‚uninteressierten‘ und teilweise nicht ganz erfolglosen Arbeiten auf dem

das Interesse an dem Nachweis, daß der frühe Mensch schon vollmenschlichen Charakter hatte; es ist wohl sicher, daß er sich dabei von einer religiösen Auffassung leiten ließ. Schon die oben zitierten Texte zeigen zur Genüge, daß es sich dabei nicht um „unbewußte theologische Voraussetzungen handelt“, gegen die sich SCHMIDT wehrt (Nr. 417, p. 707), sondern um eine bewußte Anlehnung.

Diese Tatsache hat aber auch angesehene Kritiker, die einen ganz anderen weltanschaulichen Standpunkt haben, nicht abgehalten, die imposante Stellung SCHMIDTS in der Geschichte der Religionswissenschaft während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts anzuerkennen. Doch glauben wir trotzdem, daß der weltanschauliche Einfluß auf die Arbeiten SCHMIDTS „mehr fromm als erleuchtet“ war (um das Wort eines Theologen zu gebrauchen), und möchten mit einer Äußerung desselben Vertreters der Gottesgelehrtheit schließen: „Die Wissenschaft kann dem christlichen Glauben keinen besseren Dienst erweisen, als daß sie ihrem eigenen Gesetz treu bleibt und nicht gleich mit Weltanschauung in den Raum der Forschung einfällt. Mathematik und mathematische Naturwissenschaft verdanken ihre wissenschaftliche Strenge und Fruchtbarkeit einem verwirklichten Höchstmaß an methodischer Freiheit gegenüber weltanschaulichen Standpunkten. Wie oft müssen wir bei einem großen Forscher von den weltanschaulichen Gebundenheiten und Ausdeutungen seiner Forschung absehen lernen, damit wir uns diesseits weltanschaulicher Standpunkte um so reiner an dem bleibenden wissenschaftlichen Ertrag seiner Forschung erfreuen können!“¹⁷ Des wissenschaftlichen Ertrages aber ist bei P. W. SCHMIDT noch übergenuß.

Gebiete der Ethnologie wie der Linguistik den Beweis erbracht zu haben, daß ich das dringende Interesse der rein wissenschaftlichen Wahrheitsforschung in genügendem Maße empfinde und ihm Folge leiste.“ (Nr. 392, p. 473.)

¹⁷ GOTTLIEB SÖHNGEN, *Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft* (Essen 1947), p. 19.

Analecta et Additamenta

Bronzegeräte auf Flores

I. Fundbericht und Beschreibung

Auf der zu folgendem Text gehörigen Tafel sind mehrere alte Bronzegeräte abgebildet, die kürzlich auf Flores entdeckt wurden.

Abb. 2 zeigt einen von A. MOMMERSTEEG S. V. D. aufgefundenen kurzen breiten Bronzedolch. Klinge und Griff sind aus einem Guß. Die Klinge ist in der Mitte (Abb. 1) bei a 3-4 mm dick, der Griff bei b etwa 18 mm, bei c 14 mm, bei d 13 mm, bei f (hoher Rand) 26 mm; von g nach h weist er ein Loch auf, durch das sich eine Schnur von 4-5 mm Dicke ziehen läßt; bei i befindet sich ein zweites Loch zur Befestigung eines Handschirmes. Die Zierspalten in dem gitterartig wirkenden Rand zwischen g und h sind 1-3 mm tief. Der Scheidenrand zwischen Klinge und Griff ist fast rechtwinklig abgesetzt. H. R. VAN HEEKEREN meinte, es handle sich um einen Dolch aus der Dongson-Kultur und um den ersten, der in Indonesien entdeckt worden sei (cf. A. N. VAN DER HOOP, *Megalithic Remains in South-Sumatra*, Zutphen, p. 90, illustr. p. 221 s.).

Die Waffe war Eigentum von Joseph Naki Kio vom Kampong Menge in der Gemeinde Naru bei Badjava. Er nannte sie *gala*, aber dieses Wort wird auch für „Lanzenspitze“ gebraucht. Der erste Besitzer soll Wio Manu Lalu (*manu* = Huhn; *lalu* = männlich) gewesen sein. Er wohnte in Nua Gae am Abhang des Ine Lika bei Badjava. Woher dieser den Dolch erhalten hatte, ist unbekannt. Auf die Frage, wer Wio Manu Lalu war, kam als Antwort ein ganzer Stammbaum: Wio Manu Lalu / Topu Wio / Sigo Topu / Longa Wali / Sigo Milo (der den *ngadu*, den Opferpfahl, eingeführt haben soll) / Lado Ruma / Nano Lado / Ene Nano / Longa Ene / Kio Longa / Naki Kio. Diese Geschlechtertafel, die, wie A. MOMMERSTEEG meint, wohl nicht vollständig ist, wurde von Naki Kio offenbar angeführt, um zu bedeuten, der Dolch sei alter, ursprünglicher Familienbesitz. Er wird nicht bei religiösen Handlungen gebraucht, wohl gelegentlich zu profanen Zwecken, wodurch jedoch fraglich wird, ob es sich wirklich um alten Familienbesitz handelt.

Abb. 3 und 4 geben die drei ersten Funde bronzener Tüllenbeile auf Flores wieder. Die 8-10 cm großen Werkzeuge sind auf der Vorder- und Rückseite verschieden. Die dunklen Rundungen auf 3 b und 4 b sind Löcher, vermutlich Gießlöcher.

Die Gegenstände wurden von den Theologiestudenten DARIUS NGGAWA und FR. NURAK unter einem flachen runden Stein auf einem Grab entdeckt, 8 km südlich von Maomere, dort, wo sich früher das Kampong Guru befand. Gewährsmänner erklärten einstimmig: „Die Beile kommen von Übersee.“ Einige wollten wissen, daß Pager, der an der Fundstelle begraben sein soll, sie an der Küste gekauft hatte. Andere behaupteten, er habe sie aus dem Hause eines *Duä Hélang* (böser Geist) irgendwo auf einer fernen Insel gestohlen; von dorthier hätten die Werkzeuge eine große, geheimnisvolle Kraft: 1. sie wehren die *Duä Hélang* ab, 2. bei ihnen werden Opfer um Regen gebracht,

3. sie schützen ihre Umgebung gegen Räuber. Außerdem ist man der Überzeugung, daß die Beile, wenn gestohlen, wieder von selbst ins Grab zurückkehren.

Der Wenner-Gren Foundation sei an dieser Stelle für die Subsidien gedankt, die die archäologische Forschung ermöglichen.

THEODOR VERHOEVEN S. V. D.

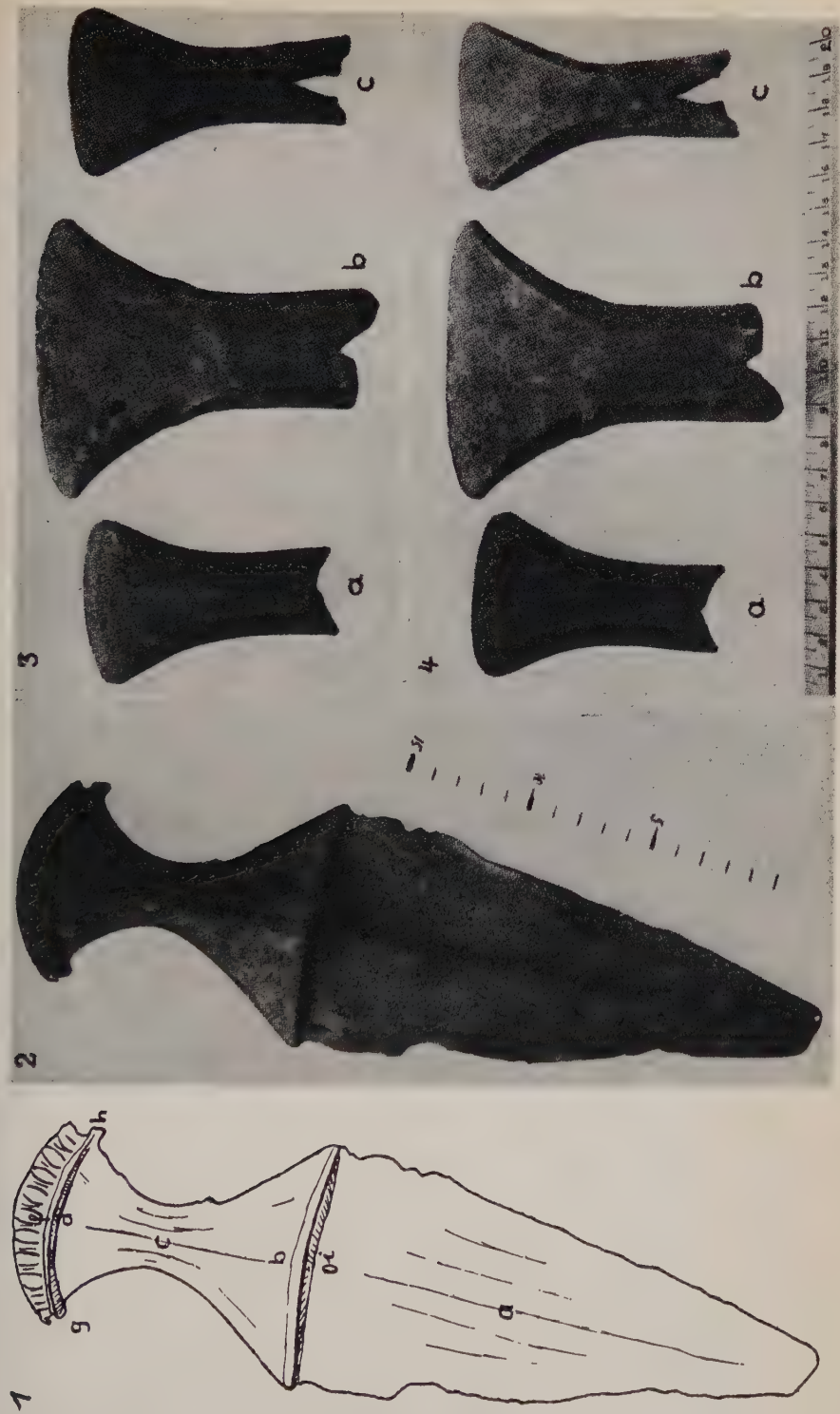
II. Historisch-kritische Bemerkungen

Wie Herr VAN HEEKEREN betont hat, handelt es sich bei dem Bronzedolch aus Flores um den ersten derartigen Fund aus Indonesien, was dem Stück große Bedeutung verleiht. Der Hinweis auf die Darstellungen von Waffen auf den Steinskulpturen von Pasemah in Süd-Sumatra ist insofern berechtigt, als zweifellos eine, wenn auch entfernte Verwandtschaft vorliegt. Wenn die Bildhauer von Pasemah die Proportionen richtig wiedergegeben haben, waren die dargestellten Waffen jedoch wesentlich länger und schmaler als der Dolch aus Flores. Man darf sie daher wohl als Kurzschwerter bezeichnen, wie dies auch VAN DER HOOP tut (a. a. O., p. 93). Abgesehen davon, daß es sich in beiden Fällen um gerade, zweischneidige Klingen handelt, bestehen zwischen dem Flores-Dolch und den Pasemah-Schwertern keine formalen Übereinstimmungen. Dagegen scheinen, soweit die sehr kleinen und undeutlichen Bilder ein Urteil erlauben, zwei Bronzedolche aus Dongson, Nord-Annam, sowohl hinsichtlich der verhältnismäßig breiten Klinge wie insbesondere des Griffes dem Dolch aus Flores sehr ähnlich zu sein (OLOV JANSE, *Archaeological Researches in Indo-China*, Vol. I, Cambridge, Mass. 1947, Pl. 136 a). Ich kann daher der Ansicht Herrn VAN HEEKERENS, daß der Dolch der Dongson-Kultur angehört, nur beistimmen. Ob er ein örtliches Erzeugnis ist oder ein altes Importstück, sei es von einer anderen Insel, sei es aus Hinterindien, läßt sich beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse nicht sagen.

Die drei Tüllenbeile gehören dem javanischen Typus der Tüllenbeile mit schwalbenschwanzartig gespaltenem oberem Tüllenende an (OLOV JANSE, *Un groupe de bronzes anciens propres à l'Extrême-Asie méridionale*. Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, Bull. No. 3, 1931, Pl. VI, 1-6. — A. VAN DER HOOP, *Catalogus der Praehistorische Verzameling*. Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Bandoeng 1941, Fig. 51). Über die Verbreitung dieses Typus außerhalb Javas wissen wir nur wenig. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die in der Überlieferung erwähnte „ferne Insel“, von der die Beile nach Flores gebracht worden sein sollen, mit Java identisch ist. Selbstverständlich gehören auch die Beile einem Zweig der Dongson-Kultur an. Wenn die Überlieferung, wie kaum zu bezweifeln, richtig ist, dürfen wir jedoch annehmen, daß sie erst beträchtliche Zeit nach dem Ende der Dongson-Kultur nach Flores gebracht wurden, zu einer Zeit nämlich, als der einstige Gebrauch von Bronzebeilen bereits in Vergessenheit geraten war und man diesen schon einen übernatürlichen Ursprung zuschrieb.

Wir dürfen als ziemlich sicher annehmen, daß sich die Dongson-Kultur irgendwann zwischen 700 und 250 v. Chr. von Hinterindien aus über große Teile Indonesiens verbreitet hat. Allein wir wissen nicht, wie lang sich die Herstellung und der Gebrauch bronzener Werkzeuge und Waffen in jenen Gebieten erhalten haben, die zunächst außerhalb des Bereichs der ältesten indischen Kolonialkulturen blieben, was auch für manche Teile Javas gelten dürfte. Aber selbst in den indischen Kolonialkulturen kann Bronze noch einige Zeit neben Eisen in Gebrauch geblieben sein. Eine genauere Datierung der von Dr. TH. VERHOEVEN abgebildeten Gegenstände ist daher beim jetzigen Stand unseres Wissens nicht möglich.

ROBERT HEINE-GELDERN.



Twins in South Africa. — The birth of twins, and even more so, the birth of triplets, has for the majority of indigenous Africans an extraordinary and very complex meaning. Some tribes enjoy the arrival of twins; and for others, it is the cause of serious fear and anxiety. Consequently, in some districts special feasts and joyful ceremonies are performed, while in other countries, the mother is subjected to special purification rites with one or both of her twins being killed. Only a few tribes are completely indifferent to the birth of twins. The multiplicity of beliefs concerning twins and the very diverse attitudes of the numerous African tribes towards their birth have been described by STURE LAGERCRANTZ in a very complete monograph, "Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Africa" (Etnologiska Studier [Göteborg] 12/13. 1941. pp. 5-292). Beliefs and ceremonies with which the natives in South Africa surround the appearance of twins have been presented in I. SCHAPER's article, "Customs relating to twins in South Africa" (Journal of the African Society [London] 26. 1927. pp. 117-197). Another small study concerning this topic is S. S. DORNAN's "Some beliefs and ceremonies connected with birth and death of twins among South African Natives" (South African Journal of Science [Johannesburg] 29. 1932. pp. 690-700).

In more recent years, new observations have been made and more accurate interpretations of twin-fear have been presented. Concerning the pure-blood Bushmen in the desert districts of Central South Africa, with whom I lived in close contact for eleven months during 1950-1951, I did not find the belief that twins "bring ill-luck on the parents" as is stated in I. SCHAPER's "The Khoisan Peoples of South Africa" (London 1930, p. 115). However, it is true that twins are a special burden insofar as they sometimes cannot, even with the best of intentions on the part of the parents, be reared in the extremely impoverished economic conditions of that dry area. In order to save the life of the mother, both twins are taken a considerable distance away from the hut and laid in the sand, where they are ignored; so that they may die of starvation or be devoured by jackals. It appears that there are no exceptions to this rule.

During my stay among the Bushmen, I came into contact with more than two-thirds of the entire population which I estimated to be approximately 9500. Among this large number of individuals, there was not a single pair of twins, nor the surviving mate of such a pair. All Bushmen, as it is well known, are fond of children and profess an extreme love for them. Obviously, for parents who have twins, it is grievously bitter to expose these newborns to a cruel death. There is, however, no other choice for the parents, if they wish to save the life of the infants' mother.

Under such conditions, it is not surprising that so few statistics of twin births are available. It is to be expected even less from those tribes who consider twins a misfortune, as do the famous Zulu natives in eastern South Africa. It seems to me that in this very strong and healthy tribe, twin births are comparatively frequent. One of the writers who has best described the family life of these warlike people is A. T. BRYANT in his study "The Zulu People" (Pietermaritzburg 1949; p. 644). He states: "It is said that in Britain, 4 out of every 350 births are those of twins... No statistics are procurable concerning the Zulus in this regard... We have never heard what exactly happened, in older times of Native rule, in the case of triplets; except that they were considered a still greater disaster than twins. That they occasionally occurred, we know, because we were personally acquainted with a Zulu wife, who, after having once laid four babies at a sitting, then broke the record the following season by laying five! All died; save the hen..."

After having finished my anthropological field work among the Bushmen and Hottentots, I went to the African East Coast, where I had the opportunity of admiring the wonderful landscape of Zululand and the inhabitants of that region.

On passing through the little village of Nongoma, I spent two days at the Benedictine Hospital, where a considerable number of Zulu women are attended by well-trained doctors and Catholic Sisters. Since the opening of the hospital in July, 1938, the natives have shown a progressive increase of confidence in the hospital staff. I

used this opportunity to obtain the frequency of twin births from the Maternity Register of the hospital. The statistics of twin births from the opening of the hospital to the end of 1953 are as follows :

Year	Number of Cases	Twin Births	Triplets
1938	69	3	
1939	149	4	
1940	155	5	
1941	196	6	
1942	225	3	1
1943	202	2	
1944	307	9	
1945	352	14	1
1946	393	10	
1947	417	13	
1948	445	11	
1949	422	13	
1950	429	12	1
1951	453	12	
1952	532	10	
1953	521	7	1

The above data indicate that for a period of 16 years, there was a total of 5094 births including 134 sets of twins and 4 sets of triplets. Thus, twin births account for one in every 38 cases or 2.63 per cent of all births, and triplets account for one in every 1273 cases or 0.07 per cent.

Through careful investigations it was ascertained that the majority of twins born in the Nongoma hospital were killed before they reached the second week of life. It is very likely that the remaining few also met the same fate. Concerning the cases of triplets, I have been informed that at their births, all four mothers had become extremely excited and afraid. The four sets of triplets were killed during the first week of their lives.

In regard to the frequency of twin births, it is estimated that one in every 88 cases is expected to be a twin birth in populations for which statistics are available, i. e., 1.1 per cent of all births. Triplets may be expected once in 88 squared, i. e., one in every 7744 cases or 0.01 per cent of all births. (B. M. PATTEN, *Human Embryology*, Philadelphia 1946 ; p. 207.) The following figures are for the United States, 1950 (United States Department of Health, Education and Welfare, *Vital Statistics of the United States, 1950 ; Washington 1953 ; Vol. 2, pp. 182, 277, 278*) :

	Total Live Births	Twin Births		Triplets	
		Number of Cases	Per Cent of All Births	Number of Cases	Per Cent of All Births
United States	3 554 149	38 748	1.1	363	0.01
White	3 063 627	32 089	1.0	284	0.009
Non-white	490 522	6 659	1.3	79	0.016

In other words, the frequency of multiple births in the United States is one twin birth in every 89 cases for the general population, one in every 95 cases for the white population, and one in every 73 cases for the non-white population ; and one set of triplets for every 9240 cases in the general population, one in every 10 788 cases for the white population, and one in every 6209 cases for the non-white population.

Other statistics collected over a period of several decades in Germany before World War II show an average of one birth of twins for every 85 deliveries, or about 1.2 per cent of all births (REINHOLD LOTZE, *Zwillinge, Oehringen* 1937 ; p. 75).

Since the data obtained in Nongoma represent a very small sample of births

among the Zulus, it can be regarded only as an indication of the average percentage of twin births recorded. For a more adequate estimate of twin births in the native African population, more satisfactory birth statistics must be available and a larger representative sample must be obtained. For further informations see M. D. W. JEFFREYS, "Twin births among Africans" (South African Journal of Science [Johannesburg] 50, 1953, pp. 89-93).

MARTIN GUSINDE.

The Fourth Far-Eastern Prehistory Congress Quezon City and Manila, November 16-28, 1953. — The Far-Eastern Prehistory Congress * is an offspring of the Pacific Science Congress. The latter, mainly the work of the late HERBERT E. GREGORY, Professor of Geology of Yale University and Director of the Bernice P. Bishop Museum in Honolulu, has been in existence since 1920, when, in Honolulu, it met for the first time. Last November its eighth convention was held in Quezon City and Manila. From the beginning the Pacific Science Congress had a Division of Anthropology. However, apart from this Division (in as far as it comprised cultural anthropology), the Pacific Science Congress has predominantly been devoted to those (applied) natural sciences that are of importance for the Pacific area.

The origin of the Far-Eastern Prehistory Congress dates back to the year 1929, during which the Fourth Pacific Science Congress was held in Batavia and Badang. The late P. V. VAN STEIN-CALLENFELS was appointed to organize a Prehistory Section for that Congress. But shortly before it opened, VAN STEIN on an excursion which he took with the Governors-General of the Philippines, French Indochina, and the Netherlands East Indies, had a chance to show these worthy gentlemen some of his archaeological sites in Java. The Governor-General of French Indochina, the late H. E. PIERRE PASQUIER, became greatly interested in VAN STEIN's remarkable scholarly capacity and his work, and agreed to finance the First Far-Eastern Prehistory Congress meeting at Hanoi in 1932. GEORGES COEDÈS acted as its Organizing Chairman, and PAUL RIVET came from Paris to act as its President. Altogether nine countries were represented by twelve official delegates and five associates. The Second Congress, organized by H. OTLEY BEYER, was held in Manila in 1935, and the third followed in 1938 at Singapore and Malacca. The former was attended by twenty-five and the latter by thirty-three scholars, representing eight and ten countries respectively. The Fourth Congress had been planned for 1941, and was to be held in Hongkong. But due to the then prevailing war atmosphere and the subsequent post-war conditions this convention could only at last take place in the second half of November 1953, in Quezon City and Manila, concurrently with the Eighth Pacific Science Congress. This time nineteen countries were represented, and sixty-three archaeologists and cultural anthropologists attended the meetings. As was the case with the former Manila convention, so also this Congress was organized by H. OTLEY BEYER. It must have been very gratifying for this untiring scholar to witness such an admirable growth of the organization with which he has been associated from its beginning. In his opening address BEYER stressed one point with special satisfaction, namely the considerable increase, in number as well as in leadership, of Oriental scholars attending the Congress.

For ten working days the delegates met every fore- and afternoon in two or three groups with occasional joint sessions: Section A covering archaeology and physical anthropology, while Sections B and C dealt with ethnology and linguistics.

Inasmuch as Section A, as far as prehistory and archaeology are concerned, has been given special attention since the beginning of this Congress, more subjects were treated and the developments since the Third Congress probably more systematically reported than was the case for the section on ethnology. As Professor BEYER pointed

* Besides personal observations, use was made for this report of mimeographed Congress material. Professor H. OTLEY BEYER also kindly put at the writer's disposal copies of a part of his correspondence.

out in his opening address, the late Dr. GREGORY, when he visited Manila the last time in 1951, in order to discuss preparations of the Congress, frequently spoke "of his disappointment at the tendency apparent in the 5th, 6th, and 7th Science Congresses for the Anthropological Division to drift too much into sociology, acculturation studies, and applied activities of one sort or other; and he expressed the view that, due to the special position of the Philippines as one of the important stepping stones between Asia and the Pacific, real anthropology should be made one of the strongest divisions at the Manila meeting — with proper emphasis on archaeology, ethnology, and linguistics, rather than too much attention to social and applied studies, frequently of an ephemeral nature."

It may be safely said that during this last Congress cultural phenomena were indeed approached on a broad historical line, and that more can be expected in the future. The separation of anthropology from the Pacific Science Congress, and its combination with prehistory will prove beneficial. If the limited observation of this writer allows a judgement, it may be mentioned that, generally speaking, the prehistorians appeared to be more strongly historically-minded than the ethnologists. Professor HEINE-GELDERN, who was unable to attend the Congress, submitted in a short memorandum several very useful suggestions for future field work and systematic studies, especially as regards the Neolithic and Bronze Age cultures of Southeast Asia. Professor BEYER was repeatedly urged by his younger colleagues from abroad to publish in detail his prehistory material of the Philippines, now preserved in the Museum and Institute of Archaeology and Ethnology in Manila. With his typical pleasant smile the Professor promised to do that. These publications will doubtlessly be a great stimulus for a more intensive study of the prehistory of Southeast Asia and the entire Pacific area.

To return to ethnology: Professor FRED EGGAN, Chicago, who presided over most of the meetings of Section B, announced the establishment of a Philippine Studies Program for a five-year period, sponsored by the Carnegie Foundation, and to be carried out by the Newberry Library, the Department of Anthropology of the University of Chicago, and the Chicago Natural History Museum. It is planned to do the work in connection with Philippine academic institutions. Such a collaboration, if well established will be apt to arouse and deepen in Philippine universities and other centers of learning a genuine interest in ethnographic and folkloristic studies. The material is extremely rich and easy to collect. But, as matters stand now, the trained and interested workers are scarce, and the few who are prepared and desirous to work are handicapped by the lack of financial means and time. One special feature of the Congress was the stress on ethnobotanical studies. An interesting symposium was devoted to these in the Department of Botany of the University of the Philippines.

It was especially satisfying to witness, during this Congress, the emergence of an important sister-science of ethnology, viz. linguistics. Professor CECILIO LOPEZ of the University of the Philippines, and his colleagues and disciples are at work, as far as circumstances allow, to study more thoroughly the Philippine languages and dialects; and the recently established Summer Institute of Linguistics, directed by Dr. RICHARD S. PITTMAN and sponsored by the Summer Institute of Linguistics of the Universities of Oklahoma and North Dakota, gave proof of the first, already appreciable, results of the field work done among some Proto-Malayan population groups in Mindanao.

At the terminal meeting of the Fourth Far-Eastern Prehistory Congress a "Council of the Far-Eastern Prehistory Congress" was formally organized. It has twelve members. Five members of the Council form an Executive Committee. The Council has been empowered to determine the date and place of holding the Fifth Far-Eastern Prehistory Congress. Thus the Quezon-Manila meeting has led to the establishment of a firmly organized and independent body which (in spite of the limitation which its title indicates) promises to further considerably field work and research in prehistory, in ethnology and folklore, and in linguistics.

RUDOLF RAHMANN S. V. D.

Das Problem des Urmonotheismus. Kritik einer Kritik. — Im VI. Band seines magistralen Werks „Der Ursprung der Gottesidee“ (UGI), Münster 1934, stellt sich der Verfasser P. W. SCHMIDT die Frage nach der Herkunft des Gottesglaubens der „Urvölker“, ein Problem, das ihn schon jahrzehntelang beschäftigte. Absichtlich will er der Frage nicht ausweichen, obwohl er keine andere adäquate Antwort darauf zu geben imstande ist als die Uroffenbarung. Dafür spreche die nahezu allgemein verbreitete Kenntnis der „Urvölker“ einer persönlichen Gottheit und die übereinstimmenden Erzählungen der Urstandsgeschichten. SCHMIDT war sich bewußt, daß durch diese Stellungnahme sein Werk und seine wissenschaftliche Tätigkeit den heftigsten Angriffen ausgesetzt sein würde, da die Wissenschaft Erklärungen transzendenter Art für alle Phänomene ablehnt. Da er aber keine andere Lösung zu geben imstande war, wegen eines drängenden Verantwortungsbewußtseins jedoch der Frage nicht ausweichen wollte, gab er nach langem Zögern, aber nach bestem Wissen, die genannte Antwort. Dazu schreibt er: „Ich fürchte nicht, aber ich sehe voraus, daß jetzt so manche sich erheben und teils triumphierend, teils ergrimmt ausrufen werden, da trete ja schließlich ganz unverhüllt hervor, was gleich von Anfang an das vorgefaßte Ziel gewesen sei, weshalb denn auch von Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit bei mir keine Rede sein könne“ (UGI VI, p. IX).

Einer von den „manchen“, zwar ein Nachzügler, der diese Anschuldigung erneuert, ist W. E. MÜHLMANN, der in einem Referat, gehalten auf der 3. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte 1953 in Marburg/L., SCHMIDTS „Ursprung der Gottesidee“ einer wenig sachlichen Kritik unterzieht. Das Referat erschien unter dem Titel „Das Problem des Urmonotheismus“ in Jg. 78. 1953. Nr. 12 der Zeitschrift „Theologische Literaturzeitung“. KÄTHE NEUMANN, die über den Verlauf der Tagung und der gehaltenen Vorträge in der gleichen Zeitschrift referiert, schreibt über MÜHLMANNs Referat: „Am Nachmittag bewies Prof. Dr. W. MÜHLMANN-Mainz, daß die bekannte These des Pater WILHELM SCHMIDT vom ‚Urmonotheismus‘, den methodologischen Prüfungen von religions-phänomenologischen, soziologischen und psychologischen Gesichtspunkten aus nicht standhält“ (a. a. O. p. 766).

Mit drei Prellböcken also rennt MÜHLMANN gegen SCHMIDTS „Urmonotheismus“, der in seinen Augen eine zwar gewaltige, aber doch auf tönernen Füßen stehende Hypothese ist. MÜHLMANN und KÄTHE NEUMANN sind der Meinung, daß SCHMIDTS Gebilde **unter den geführten Stößen** zusammengebrochen sei. Wirkliche Kenner des SCHMIDT-schen „Urmonotheismus“-Problems wissen jedoch, daß SCHMIDTS Werk UGI einer Pyramide mit massigem, weitausladendem Fundament gleicht, das die von MÜHLMANN geführten Stöße nicht zu erschüttern vermögen. Es lohnt sich, auf die MÜHLMANNschen Einwände näher einzugehen.

1. MÜHLMANN (M.) stößt sich vor allem an SCHMIDTS „Uroffenbarung“. Um es sogleich vorwegzunehmen, sei vermerkt, daß die nach Ms. Mutmaßung „theologisch konzipierte Uroffenbarung“ keineswegs „die Basis“ von SCHMIDTS „ganzem völkerkundlich-religionswissenschaftlichem Gebäude“ ist (M. 716). Gleichfalls unrichtig ist Ms. Behauptung, daß das Büchlein „Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes“, das in 1. Auflage 1911 erschien, älter sei als der 1. Bd. des UGI, da die französische Ausgabe des UGI bereits 1908 im Anthropos erschien, also drei Jahre früher als genanntes Büchlein.

SCHMIDT greift auch im UGI niemals auf das genannte populärwissenschaftliche Werk von 1911 zurück, vielmehr läßt er die Frage nach dem Woher des Gottesglaubens bei den Primitiven in Schwebe, weil er keine wissenschaftlich fundierte Antwort auf die schwerwiegende Frage zu geben imstande war. Noch im Jahre 1930, als SCHMIDT sein „Handbuch der vergleichenden Religionswissenschaft“ herausgab, wußte er noch immer keine Antwort darauf zu geben. Dort liest man auf p. 276: „Sagen wir es sofort heraus, daß wir diese Frage noch nicht zu beantworten imstande sind“, und erörtert dann auf zwei Seiten die Gründe, warum die Beantwortung der Frage einstweilen unmöglich ist. Darüber hätte sich M. auch im UGI VI, p. IX informieren können, wo SCHMIDT auch diese Frage erörtert und dann eröffnet, daß er erst bei Abfassung der Endsynthese des

VI. Bandes zu der Überzeugung gekommen sei, daß die Quelle, aus der die „Urvölker“ den Gottesglauben geschöpft haben, nur die Selbstoffenbarung Gottes sein könne. Doch auch da noch vermochte er keine endgültige Formulierung dieser Antwort zu geben und bittet seine Kollegen um ihre Mithilfe bei der Lösung dieser Frage (UGI VI, pp. IX u. X). Es war also erst im Jahr 1934 und nicht 1911, als SCHMIDT der Religionswissenschaft diese Lösung der Frage vorlegte. Die Begründung, die er für die Lösung des Problems gibt, ist eine Sache für sich und steht der Kritik offen; von Voreingenommenheit kann jedoch nicht die Rede sein.

Es mutet eigenartig an, daß sich M. bei Beanstandung des Uroffenbarungsproblems nicht mit den von SCHMIDT im UGI VI vorgelegten Argumenten auseinandersetzt, sondern das populär-theologische Werk aus alten Tagen, das SCHMIDT selbst niemals heranzieht oder zitiert, ausschachtet. SCHMIDT argumentiert 1934 ganz anders, als es M. glaubhaft macht. M. macht sich da grober Unterstellungen schuldig. Er hat in seinem Referat auch die üble Gewohnheit, SCHMIDT ohne nähere Angaben zu zitieren, so daß man nicht weiß, welches Werk oder welcher Aufsatz SCHMIDTS jeweils gemeint ist (s. M. 717). Wahrhaftig, SCHMIDTS allgemein anerkannte wissenschaftliche Größe hätte eine respektvollere Kritik erheischt.

Ich zitiere als weiteres Beispiel folgenden Passus (M. 717), in dem ein Satz aus SCHMIDTS „theologischer Schrift“ aus dem Kontext herausgegriffen und dann willkürlich, nicht im Sinn SCHMIDTS, kommentiert wird: „Alle natürliche Entwicklung von da an, wo wir sie kennen (bedeutet) stets einen Niedergang. Das ist auch den ethnologischen Tatsachen entsprechend.“ Daraus wird gefolgert, daß (nach SCHMIDT) „die Offenbarung innerhalb der Religionsgeschichte das einzige Positivum sei. Man begreift von daher SCHMIDTS formalen Widerspruch gegen den ‚Evolutionismus‘, da ihm ‚Entwicklung‘ das schlechthin deteriorierende Prinzip ist. Entwicklung ist immer nur Niedergang und Degeneration.“

Es sei hier festgestellt, was übrigens M. sehr wohl weiß, daß SCHMIDT nie und nimmer Entwicklung als deteriorierendes Prinzip angesehen hat, Entwicklung ist ihm immer Fortschritt. Was SCHMIDT fraglos meint, ist die ihm geläufige Ansicht, daß bei materieller Kulturentwicklung die Gottesidee in der Menschheit zu verblassen pflege bzw. von anderen Elementen überlagert werde. SCHMIDT leugnet aber niemals die Evolution, er bekämpft nur den mechanistischen Evolutionismus, und das ist etwas ganz anderes.

Zusammenfassend ist zum Abschnitt „Uroffenbarung“ zu sagen, daß SCHMIDT diese als Quelle des Hochgottglaubens bei den Primitiven tatsächlich in Rechnung zieht, wofür aber nur jene Begründung als maßgeblich gelten darf, die SCHMIDT im UGI VI, pp. 491-508 gibt, und keine andere. Diese scheint M. nicht zu kennen¹.

2. Anlaß zu MÜHLMANNs kritischer Stellungnahme zum „Urmonotheismus“ ist nicht etwa das zehnbändige Werk UGI, sondern ein 125 Seiten starker Beitrag SCHMIDTS in der „Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden“ (Bd. I. Bern-München 1952), worin SCHMIDT „den Monotheismus der Urmenschheit als eine historische Tatsache glaubte darstellen zu dürfen“, wie sich M. (706) ausdrückt. Dieser Aufsatz, betitelt „Die Urkulturen: Ältere Jagd- und Sammelstufe“, hat im Rahmen des Werkes die Aufgabe, die Anfänge menschlicher Kultur am Beispiel der jetzt lebenden Altvölker, die man früher oft Urvölker (im relativen Sinn) zu nennen pflegte, darzustellen. Daß der Verfasser dabei von der Darstellung der Religion dieser Völker nicht absehen konnte, liegt auf der Hand. Daß M. in seinem Referat nur die Abhandlung über die Religion einer Kritik unterzieht und nicht das ganze von SCHMIDT entworfene Kulturbild, erklärt der Umstand, daß es sich um ein Referat für eine „Religionswissenschaftliche Tagung“ handelt. Es ist aber bekannt, daß M. SCHMIDTS kulturhistorische Arbeiten ebenso allgemein ablehnt wie auch die Kulturkreislehre überhaupt. Das geht

¹ Ob SCHMIDT das Werk des Jesuiten-Missionars J. F. LAFITAU gekannt hat, ist aus „Völker und Kulturen“, Regensburg 1924, p. 20 u. a. zu ersehen. Solange ich mich erinnere, stand dieses Werk in der Anthropos-Bibliothek, doch das ist eine durchaus nebensächliche Frage.

auch aus seinem Referat hervor. M. gewinnt dem unter Kulturhistorikern landläufigen Axiom kein Verständnis ab, daß die heute lebenden primitiven Altvölker, entwicklungsgeschichtlich gesehen, urzeitliche Zustände am besten widerspiegeln. Er wehrt sich dagegen mit allerlei Hinweisen auf stattfindende oder stattgehabte Evolutionen von innen und außen, was natürlich niemand leugnet, wie es auch niemandem einfällt zu behaupten, daß die Kultur der jetzt lebenden Altvölker jene der Urzeit selbst sei. Der Grad der Kulturundifferenziertheit im ganzen genommen ist wohl überall der beste Gradmesser für das entwicklungsgeschichtliche Alter einer Kultur. Daß auf Grund dieses Merkmals die Altvölker am besten die Urzeit widerspiegeln, liegt wohl außerhalb jeden Zweifels. M. versteigt sich in seiner Polemik gegen die kulturhistorische Einreihung der Altvölker zu folgendem Satz: „Man fragt sich, ob dies [SCHMIDTS Beitrag in *Historia Mundi*] wirklich eine Darstellung für erwachsene, gebildete Menschen sein soll“ (M. 707).

Auf Spalte 708 geht dann M. über zur Prüfung der These vom „Urmonotheismus“. Darin ist M. beizupflichten, daß unsere Kenntnisse des Höchsten Wesens bei Naturvölkern und deren Religionen überhaupt „immer noch sehr dürftig“ seien. Andererseits wird aber auch er nicht abstreiten können, daß wir über die Religion gerade der Altvölker, besonders seit sich SCHMIDT die Erforschung der Primitivsten unter ihnen angelegen sein ließ, ungleich besser informiert sind als über die meisten sonstigen Naturvölker. Die Grundlagen der Kultur, auch der religiösen, der afrikanischen Pygmäen, der Negrito, der Südost-Australier u. a. liegen heute ausgebreitet vor uns. Weitere Publikationen über die gleichen Völker sind in Druck oder in Vorbereitung, die nicht mehr dem Zweck dienen, um SCHMIDTS „Theorie“ zu unterbauen, denn W. SCHMIDT ist bereits tot; und was seine „Freunde und Schüler“ über SCHMIDTS Theorie denken, das ist aus deren Publikationen zu ersehen. Aus der hier und dort gegensätzlichen Interpretation der Materialien durch SCHMIDTS Schüler wird sich jeder Unvoreingenommene sehr bald überzeugen, daß die vom SCHMIDT-Kreis durchgeführten Forschungs-Expeditionen zu den Primitiven nur die objektive Erforschung dieser Völker im Auge hatten. Die durchgeführte allseitige Erforschung dieser Stämme vom rassischen, kulturellen und linguistischen Gesichtspunkt aus sind Beweis genug dafür, daß es nicht ad hoc ausgerüstete „trips“ waren, wie M. diese Unternehmungen deuten möchte, schreibt er doch, „daß es immer mehr erkennbar wird, daß die Urmonotheismustheorie ein Kernstück aller dieser Bestrebungen ist“ (M. 706). Aus dem Umstand allein, daß ich dreimal zu den Ituri-Pygmäen auszog, weil mir ihre Religion und das Sprachenproblem ungelöst blieben, ist zu ersehen, wie leichtfertig Ms. Sprache ist, die den Expeditionen „urmonotheistische“ Tendenzen unterschieben möchte. Welche Auffassung ich von der Pygmäenreligion habe, ist nicht aus SCHMIDTS UGI, Bd. IV zu ersehen, sondern aus meiner Publikation „Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri“, Bd. II, T. III, Brüssel 1950.

M. ist mit seiner Behauptung der Otiosität der Höchsten Wesen der in Frage stehenden Völker ebenso im Irrtum wie mit der anderen, daß der Charakter ihrer Opfer und Gebete umstritten sei und z. T. „besser als Wiederbelebungsriten, also magisch“ gedeutet werden sollten (M. 708). Es ist richtig, daß das Höchste Wesen vieler Naturvölker in Afrika und Asien otios ist; die Gegenüberstellung der Gottheiten der Altvölker stellt aber gerade deren Aktivität und Anteilnahme an der Welt glänzend heraus. Das stelle ich für die von mir untersuchten Primitiven ausdrücklich fest, daß nämlich deren „Höchste Wesen“ keineswegs otios sind.

M. scheint der Meinung zu sein, daß SCHMIDT durch Hervorhebung des Fehlens oder Zurücktretens der Magie in der Religion seiner Primitiven deren „höhere religiös-sittliche Reinheit“ behaupten wollte. Ich glaube nicht, daß dies aus SCHMIDTS Schriften erwiesen werden könnte. Die Überbetonung dieses Moments hatte meiner Ansicht nach den Sinn, die dominante Stellung des Höchsten Wesens zu unterstreichen und die Magie als späteren Einbruch hinzustellen. Ich glaube, daß SCHMIDT, gerade durch meine Forschungen unter den Bambuti eines andern belehrt, Abstriche an seiner Lieblingsidee gemacht hat.

Nicht allein SCHMIDT, alle Mythologen haben mit der Erklärung der neben dem Höchsten Wesen stehenden „Nebenwesen“, wie Heilbringer, Stammväter, Kulturhéroen,

Trickster u. a. ihr Kreuz gehabt. Und doch hat wohl kaum jemand anders mehr wie SCHMIDT (im Gefolge EHRENREICHS) so viele gangbare Pfade in das mythologische Dikicht geschlagen. Kennern wird es nicht schwerfallen, auch dieses Verdienst SCHMIDTS anzuerkennen.

3. M. glaubt SCHMIDT vorhalten zu müssen, daß er bei Darstellung der Vorstellungen von „Höchsten Wesen“ bei den Urvölkern „das Strukturproblem“ übersehen habe (M. 709). Eine einheitliche Struktur dieser Vorstellungen hat er gewiß nicht gesehen, weil die Kulturstrukturen der einzelnen „Urvölker“ voneinander verschieden sind. Die Vorstellung, die sich die zentralafrikanischen Bambuti von der Gottheit machen, ist verschieden von der der Semang und sogar auch schon verschieden von der der Ruanda-Batwa. M. chokiert sich an der Gottesidee dieser Batwa, die die Hilfe der Gottheit selbst für Raub und Diebstahl in Anspruch nehmen. Daß das sittliche Moment im Charakter der Gottheit damit Schiffbruch gelitten hat, liegt auf der Hand, doch darf hierbei die Kulturstrukturänderung, die durch die feudalen Hamiten veranlaßt wurde, nicht übersehen werden. Aus der genannten Auffassung spricht die feudale Mentalität der Batutsi, nicht die der Batwa.

SCHMIDT hat den Anthropomorphismus in der Auffassung der „Urvölker“ vom Höchsten Wesen, wie auch die große Variabilität der Vorstellungen von ihm nicht übersehen; aber er hat bei all dem noch so viele Eigenschaften in diesen Wesen entdeckt, daß sie sich noch immer genügend als „Höchste Wesen“ dokumentieren; und gerade die vorhin von der Batwa-Gottheit ausgesagte, uns unsittlich erscheinende Eigenschaft ist nach Meinung der Batutsi-Hirten Ausdruck seiner absoluten Souveränität.

Da haben wir ein typisches Beispiel, wo Ms. Strukturation anzuwenden am Platz gewesen wäre, was aber gerade er zu tun versäumt. „Die Übertragung von Kategorien aus der höheren Schicht auf Vorgänge in der tieferen Schicht ist methodologisch unzulässig und führt zu Fehldeutungen“ (M. 713).

Für den Kritiker ist es lockend, wenn er Ausstellungen machen will, da und dort Stellen herauszugreifen, um an ihnen die Schwäche des Systems darzutun; es ist aber Glatteis. Darum sei M. zur Beherzigung ein Satz aus UGI. VI, p. VIII festgehalten: „Ich konnte“, schreibt SCHMIDT, „aus der Fülle der eingelaufenen Besprechungen meines Werkes... ersehen, wie gering die Zahl der eigentlich wissenschaftlichen, selbst der fachwissenschaftlichen Kritiker ist, die das ganze, hier in Betracht kommende Gebiet genügend überschauen und durchdringen“. Der „Urmonotheismus“ SCHMIDTS darf nicht nach der kurzen Skizze in „Historia Mundi“ beurteilt werden, sondern nach dem vielbändigen UGI.

4. M. bemängelt weiters die Quellen, aus denen SCHMIDT Materialien für sein grandioses Werk UGI schöpft. SCHMIDT nimmt die Quellen, wie sie vorliegen, ohne eine Auswahl zu treffen, wohl aber übt er Kritik an ihnen. Weil er schon bei Abfassung seines Pygmäenwerkes „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“, Stuttgart 1910, die Mangelhaftigkeit der Quellen über diese Stämme bitter zu fühlen bekam, rief er zur Pygmäenforschung auf. Damals beschäftigte ihn die in jener Zeit viel erörterte Stellung der Zwergwüchsigen, die als Anfangsstadium der Menschheit angesehen wurden. Das Problem des Ursprungs der Religion und der Gottesidee lag ihm noch fern. (Wie SCHMIDT auf dieses Problem kam, berichtet er selbst im Anthropos 23. 1928. pp. 471 ff.: „Historische Tatsächlichkeiten des Zustandekommens meines ‚Ursprung der Gottesidee‘“. Die Lektüre dieses Aufsatzes sei M. und anderen empfohlen, die W. SCHMIDT immer nur Voreingenommenheit vorwerfen.)

Weil SCHMIDTS Aufruf in den maßgeblichen Kreisen kein Echo fand, nahm er die Sache selbst in die Hand und organisierte Forschungsexpeditionen zu diesen Primitiven. Auch daraus scheint ihm M. einen Strick drehen zu wollen, als ob dahinter auch nur pseudowissenschaftliche Tendenzen gestanden hätten.

Die Ratschläge, die M. dem Feldforscher gibt, damit seine Arbeit gediegenes Quellenmaterial zeitige, sind annehmbar, genügen aber nicht für den Forscher unter Primitiven. Eine Forschung unter diesen, die mit Weißen noch kaum irgendwelche Berührung gehabt haben, bewegt sich nicht zwischen Fragen und Antworten. Die Erfolge solcher Blitzforschung sind sattem bekannt, sie sind durch die Bank negativer Natur.

Das ganze Bemühen des gewissenhaften Forschers geht in den ersten Wochen darauf hinaus, das Vertrauen der Leute, unter denen er sich niedergelassen hat, zu gewinnen. Während dieser Zeit hält er Augen und Ohren offen, um Anhaltspunkte zu finden, wo er mit Fragen einhaken könnte, falls er überhaupt eine direkte Verständigungsmöglichkeit mit ihnen hat. Dolmetscher verpfuschen sehr viel. Ich war nur unter den Aeta auf solche angewiesen und gab es darum bald auf, mich auf die Erforschung von Problemen einzulassen, die nur durch Dolmetscher eruiert werden konnten. Die von mir gemachten Beobachtungen sozialen und religiösen Inhalts unter Bambuti und Semang sind in monate-, ja jahrelanger geduldiger Arbeit gesammelt und erfragt worden. Mit Entrüstung weise ich darum den Anwurf zurück, soweit er auf meine Forschung abzielt, daß „wir heute in völkercundlichen Berichten zumeist abgespeist (werden) mit Pauschalangaben wie ‚die Bambuti glauben‘ usw.“ Der Leser möge meine Publikationen zur Hand nehmen, und er wird finden, daß ich meine Gewährsmänner und die Orte anzugeben pflege, wie auch die Gelegenheit schildere, bei welchen die Beobachtungen gemacht wurden. Nein, unsereiner, der stets unter und mit den Menschen zusammenlebte, die er erforschte, hat sich die Zeit schon genommen, seine Gewährsmänner kennenzulernen. Wohl jeder Forscher, dem nach monatelangem Zusammenleben mit Primitiven deren Mentalität einigermaßen vertraut geworden ist, hat alle Lust verloren, nach Beweisen für Theorien, die am grünen Tisch ausgeheckt wurden, Ausschau zu halten oder gar danach zu fragen. Er weiß, wie aussichtslos das ist. Er lebt einfachhin den Alltag der Leute mit und vermerkt, was immer ihm begegnet. Im Anschluß an diese Erlebnisse ergeben sich Fragen, die jetzt erst sinnvoll gestellt und leicht beantwortet werden können. Dabei ist es dem einsichtigen Forscher gleichgültig, ob er auf soziologischem Gebiet der Monogamie oder Polygamie und in der Religion dem Hochgottglauben, der Magie oder dem Seelenglauben begegnet. Das zu beurteilen, findet er übrigens erst dann Zeit, wenn er, seine Aufzeichnungen daheim durchgehend, die Situation rekonstruiert und die Ergebnisse systematisiert. Mit besonderer Freude notiert er allerdings jeden neuen, ungewöhnlichen Vorfall, jede neue Mythe oder Zeremonie. Das sind Lichtblicke und Aufmunterungen im lähmenden Einerlei und im gefahrvollen und entbehrungsreichen Forscherleben in den Dschungeln der Wildbeuter.

Zweifellos sind allgemein gehaltene Forschungsberichte zu bemängeln; und andere, die sich sogenannte Forscher aus Sensationslust oder allzu lebhafter Phantasie aus den Fingern gesogen haben, sind nicht scharf genug abzulehnen. Hier hat die Kritik einzusetzen. SCHMIDT hat die Quellenkritik geübt, ob aber jedesmal in gleich rigoroser Weise?²

5. Des weiteren kreidet M. dem Autor des UGI an, daß er bei Beurteilung der Religion der Primitiven das soziologische Phänomen außer acht lasse bzw. daß ihm sogar „das Verständnis dafür fehlt“ (M. 711). Zur Begründung dieses Anwurfes zieht M. den Gottesglauben der Ainu, wie ihn BATCHELOR vorlegt, heran, welchen Bericht SCHMIDT kritisiert. Ein näheres Eingehen auf diesen Vorwurf ist deshalb unmöglich, weil M. wiederum die Literaturnachweise schuldig bleibt. Wie sehr M. jedoch auch in diesem Belang im Irrtum ist, wissen alle Kenner der Materie, wie oft SCHMIDT auf soziale Zustände zurückgreift, um die Idee des Höchsten Wesens und seine Stellung innerhalb eines Stammes zu veranschaulichen. M. beruft sich auf GRAEBNERS „Das Weltbild der Primitiven“, München 1924, der einen klar ausgeprägten Monotheismus erst in Korrelation mit dem sakralen Königstum für möglich erklärt, wo ein „allmächtiger, allgegenwärtiger und allwissender Hochgott eigentlich nur denkbar (werde) in einer Gesellschaft von imperialer Kultur“ (M. 711). Das ist natürlich eine rein psychologische Deduktion, an der so viel wahr ist, daß in der genannten Schicht die Idee des Hochgottes der gege-

² Ich hatte wochenlang mit SCHMIDT eine unerquickliche Auseinandersetzung wegen einer Quelle, die er besonders hochschätzte, die aber ich und Kenner der Verhältnisse ablehnten. Alle Einwürfe und Bedenken, die ich äußerte, behandelte er brieflich mit dem damals noch lebenden Autor. Als ich schließlich darauf bestand, der Autor solle seine Originalnotizen vorlegen, ging SCHMIDT auch darauf ein. Die Rückantwort ergab, daß die Originalaufzeichnungen leider bei einem Brand vernichtet wurden. SCHMIDT blieb daraufhin bei seiner Meinung, ich bei der meinigen.

benen imperialen Stellung des Königs angeglichen ist. Deswegen aber eine andere Idee des Hochgottglaubens, die einer anderen Kulturform angeglichen ist, abzulehnen, bekundet einen aprioristischen Standpunkt. Warum soll ein Hochgottglaube, der der primitiv patriarchalen Gesellschaftsform der Wildbeuter angeglichen ist, unmöglich sein? Die Umwelt der imperialen Königskultur ist nicht der ganze Kosmos, sondern nur das Reich, über das der König herrscht und die Feinde an seinen Grenzen. Analog verhält es sich mit der patriarchalen Wildbeuterkultur. Über das Vorhandensein des Hochgottglaubens entscheiden nicht soziologische Überlegungen sondern Tatsachen.

Zur Illustrierung des Glaubens an ein allgegenwärtiges und allwissendes Höchstes Wesen bei Wildbeutern verweise ich auf eine Episode in meiner Semangforschung, die mich außerordentlich beeindruckte (SCHEBESTA, Bei den Urwaldzwerge von Malaya Leipzig 1927, pp. 245/46). Die Erklärung Jeleys, des Philosophen unter den Semang wie ich ihn in der Folge nannte, über die Allgegenwart und Allwissenheit '*Ta Pedns*' überraschte mich so sehr, daß ich betroffen schwieg. Wir schulden auch den Primitiven die Gerechtigkeit, anzuerkennen, daß auch sie sich Gedanken um ihre Stellung im Kosmos machen.

6. Es wäre zu verwundern, wenn M. nicht sein Lieblingsgeschütz, die Strukturform, auffahren ließe. Er stellt den organisierten Strukturen unorganisierte gegenüber. Glaubt M. wirklich, daß man es bei irgendeinem Volk mit einer unorganisierten Struktur (die emotional und gefühlsmäßig, also wohl nicht oder kaum rational aufgebaut ist) zu tun habe? Ich meine, daß die Idee der unorganisierten Struktur in den gleichen Winkel zu stellen sei wie der Alogismus LÉVY-BRÜHLS. Alle sozialen und kulturellen Strukturen sind rational organisiert, nur bei den Kulturvölkern anders als bei den Naturvölkern und Primitiven, weil die umweltlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen andere sind. Und wiederum muß ich M. des Apriorismus zeihen, wenn er schreibt, daß „eine begriffliche Gottesidee — nicht vorhanden sein könne bei Stämmen, denen der Faktor der theologischen Lehre fehlt“ (M. 712). Anscheinend ist auch M. der Ansicht, daß der Begriff des *mana*, der unpersönlichen „Lebenskraft“, der an sich schwieriger zu konzipieren ist als der des persönlichen Höchsten Wesens, eher möglich sei. Da lob ich mir doch den „voreingenommenen“ SCHMIDT, der ohne Seitenblick auf das Vorhandensein theologischer Systeme bei den Stämmen die Tatsachen aus den Quellen nebeneinanderreihet und sie auf ihren Gehalt prüft, als M., der a priori sagt: „es kann nicht sein!“ Und wenn diese Gottesidee bei „einigen Individuen“ doch möglich ist, und das gibt M. zu, dann ist sie eben vorhanden, auch wenn alle Weiber des Stammes nichts davon zu wissen vorgeben.

7. M. nennt die „psychologische Erforschung der religiösen Erfahrungen“ der „Königsweg der Erforschung primitiver Religionen“ (M. 711). Das ist schön und richtig gesagt. Dabei kommt er auf die religiöse Individualforschung zu sprechen und macht SCHMIDT wieder den Vorwurf, das individuelle Element in der Religion vernachlässigt zu haben, bzw. daß ihm dessen „Wichtigkeit anscheinend nicht klar geworden sei“ (M. 711-15). Zunächst sei M. daran erinnert, weil er es anscheinend nicht weiß, daß gerade SCHMIDT als erster die Wichtigkeit der Individualforschung unter den Primitiven schon im Jahre 1906 gegen W. WUNDT betonte und von da ab in seinen Schriften immer wieder in den Vordergrund stellte. M. stellt wieder einmal die Tatsachen auf den Kopf.

Meine Erfahrung geht dahin, daß religiöse Forschung unter Primitiven immer Individualforschung ist und es nur sein kann, weil nur wenige von ihnen in der Lage sind, sich mitteilen zu können. Nicht, daß die Gemeinschaft nicht die gleichen Ideen teilt; alle haben sie ähnliche religiöse Erfahrungen, doch fehlt ihnen die Gabe der Mitteilung. Was die Gemeinschaft dem Beobachter an religiösem Gut mitteilt, ist nur das, womit sie bei gemeinsamen Veranstaltungen redend oder handelnd eingreift. Reflexionen darüber stellen nur einzelne an. Die Jugend vor allem lehnt es regelmäßig ab, auf die bezüglichen Fragen Antwort zu geben, mit dem Hinweis auf ihre Unkenntnis; das wüßten die Alten, sagen sie.

Irrig ist auch die Feststellung Ms., daß „die Höchsten Wesen sofort schärfere Umrisse annehmen, wenn wir von den sogenannten ‚Urvölkern‘, den ‚Primitivsten der Primitiven‘ hinübergehen zu sozial und politisch höher organisierten Naturvölkern (Sudan, Ostafrika, Indonesien, Polynesien)“ (M. 712). Das mag für die Hirtenvölker Geltung haben wie z. B. für jene Ostafrikas, nie und nimmer aber trifft es für Wald- und Steppenneger und auch nicht für Indonesier zu. Zufällig habe ich gerade von diesen Völkern eigene Kenntnisse und Erfahrungen. Ich bin der Meinung, daß sich der Hochgottglaube ziemlich bei allen Völkern findet; es ist richtig, daß er bei den meisten „otios“ ist und daher sehr verblaßt, und an seiner Statt sich sekundäre Gestalten oder Bräuche animistisch-schamanischer oder magischer Art breitmachen. Bei den „Primitivsten der Primitiven“ jedoch, soweit ich persönlich Erfahrungen gesammelt habe, ist es anders. Das Höchste Wesen ist dort nicht otios, andere religiöse Gestalten und Bräuche fehlen zwar nicht, haben aber die Gottheit nicht eliminiert.

SCHMIDT wird weiters zum Vorwurf gemacht, daß er den Gottesglauben und die Götter der Polynesier deswegen nicht in seine Untersuchung einbezieht, „weil sie nicht in das Konzept passen, nach dem der ausgeprägteste und reinste Eingottglaube sich bei den niedersten Naturvölkern finden soll“ (M. 712).

Wie sehr verkennt M. den Plan des religions-wissenschaftlichen Werkes UGI? Sind ihm denn die Bände VII-X von UGI vollständig unbekannt, in denen SCHMIDT den Hochgottglauben der Viehzüchternomaden darstellt, der ihm eine höhere Form des Gottesglaubens, jedenfalls eine andere ist als die der Altvölker? Wenn der Hochgottglaube der Viehzüchternomaden in SCHMIDTs Konzept paßte, dann gewiß auch jener der Polynesier, doch gehören diese einem ganz anderen Kulturkreis an, dessen Religion SCHMIDT zu erörtern vielleicht noch in Angriff genommen hätte, allerdings erst nach Jahren, da ihn andere Probleme beschäftigten.

Den Absatz „Psychologische Grundfragen der Religion der Urkultur“ (M. 712) möge der geneigte Leser selbst nachlesen und Ms. „komplexqualitative“ Erörterung einer so simplen und selbstverständlichen Darstellung SCHMIDTs auf sich wirken lassen. Ich finde an SCHMIDTs Darlegungen nichts auszusetzen, als daß ihr die geschriebenen Fachausdrücke fehlen.

M. faßt zusammen: „Ein klar ausgeprägter, konturierter Monotheismus findet sich bei diesen einfachen Naturvölkern nicht ...“ Gegen diese Konzeption sprechen soziologische und psychologische Erwägungen. „Die Gottesidee liegt psychologisch wie soziologisch in einer höheren Schicht“ (M. 713). Beim Niederschreiben dieser Sätze kam mir der beängstigende Gedanke: Was dann, wenn ein mit solchen soziologischen und psychologischen Voreingenommenheiten geladener Gelehrter als Feldforscher zu den Primitiven ausziehen würde? Da lobe ich mir doch SCHMIDT, der alle Nachrichten aller Forscher, die über den Gottesglauben seiner Primitiven geschrieben haben, sachlich nebeneinanderstellt, sie allerdings nach seiner Art interpretiert und Folgerungen daraus zieht. Das nennt man Objektivität.

8. Der nun folgende Abschnitt 3 (M. 713) ist ein Angriff auf die kulturhistorische Methode in der Ethnologie als solche, worauf hier einzugehen mir überflüssig scheint. Da aber M. damit einzelne Fragen verquickt, ist es mein persönliches Anliegen, ihm Rede und Antwort zu stehen.

Auch ich bin der Meinung, daß es methodisch vorteilhafter wäre, die von SCHMIDT als Urvölker geführten Stämme, die er allerdings in drei Gruppen teilt, mehr zu sieben. Das ist aber eine Sache für sich.

Wie steht es nun mit der historischen Eigenständigkeit der Pygmäen und Negrito, die M. leugnet? Die Pygmäen seien historisch nicht selbständig, weil sie keine eigene Sprache sprächen. Ich glaube den Beweis inzwischen angetreten zu haben, daß die Bambuti sehr wohl eine eigene Sprache haben, die die Grundlage eines besonderen Sprachstammes am Ituri bildet (P. SCHEBESTA, Das Problem der Pygmäensprache. Kultur und Sprache, Wien 1952).

Auch läßt sich das von M. aufgestellte Axiom beanstanden, daß Völker, die ihre Sprache aufgegeben haben, nicht mehr eigenständig seien. Sind die in Afrika einge-

wanderten Hirtennomaden z. B., die die Sprache der von ihnen unterjochten Bauernstämme angenommen haben, deswegen nicht mehr eigenständig? Und schließlich einer Population, wie es die Bambuti sind, von so markanter rassischer Prägung und durchaus greifbarer Eigenkultur, die historische Eigenständigkeit abzusprechen, heißt überhaupt die historische Eigenständigkeit aller Völker in Frage zu stellen. Denn alle Völker und Stämme stehen oder standen mit andern in Wechselbeziehungen, die Andamaner nicht ausgenommen. Das ist aber gerade die Hauptaufgabe der Kulturhistoriker, durch Vergleiche die angestammte Kultur eines Volkes objektiv zu rekonstruieren.

Wenn dann M. die weitere Frage stellt: „Ist es wahrscheinlich, daß historisch so entschieden abhängige ‚Gaststämme‘ einen originären Hochgottglauben konservieren?“, so muß ich mit einem entschiedenen Ja! antworten, wenn es sich zeigt, daß dieser „Hochgottglaube“ gerade bei den „Gaststämmen“, nicht aber beim Wirtsvolk lebendig ist. Und dies ist gerade der Fall bei den Bambuti.

Als Gegenbeispiel seien die Batutsi und Bahutu herangezogen. Augenscheinlich sind die Bahutu das Wirtsvolk, die viehzüchtenden Batutsinomaden der „Gaststamm“, der allerdings die Herrschaft führt. Die Sprache haben die Batutsi von den Bahutu übernommen; niemandem jedoch ist bislang ein Zweifel daran aufgetaucht, daß der Hochgottglaube der Batutsi ihr Eigengut sei und nicht von den Bahutu stamme, ebenso wie die Viehzucht.

Als Lektüre sei M. auch der zweite Band meines Werkes „Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri“ und Teile des ersten Bandes, Brüssel 1938-1950, empfohlen, weil ich dort die Pygmäenkultur methodisch so ziemlich in der Art herausgearbeitet habe, wie er es in Spalte 715 empfiehlt. Dort wird er die Verzahnung der Pygmäen- und Waldnegerkultur dargestellt finden. Dort auch habe ich versucht, die wirtschaftliche, soziale und religiös-geistige Kultur der Bambuti aus dem Gerank negerischen Kulturgutes herauszuarbeiten. Dort habe ich auch phänomenologisch die Bambuti-Religion der Waldneger-Religion gegenüberzustellen gesucht.

9. Ich fürchte, daß M. zu jenen Kritikern des „Urmonotheismus“ gehört, von denen SCHMIDT schreibt, daß sie das ganze hier in Betracht kommende Gebiet nicht genügend überschauen und durchdringen (UGI VI, p. VIII), bzw. „die in geringschätziger Ablehnung der von mir vertretenen Anschauungen sich keinerlei Zwang auferlegen“ (UGI VI, p. VII).

Die vorliegende Kritik der MÜHLMANNschen Kritik des Problems des „Urmonotheismus“ möchte die Dinge wieder auf den Platz stellen, wo sie hingehören, und den Verfasser des UGI als den sauberen, wenn auch eigenwilligen Wissenschaftler kennzeichnen, der er war. Damit soll keineswegs vertuscht werden, daß sich in seinem Hauptwerk UGI auch Schwächen finden. Ich selbst habe gegen einige seiner Aufstellungen und Interpretationen Reserven anzumelden, worauf hier einzugehen nicht der Ort ist. Nie und nimmer aber kann ich mich mit der vorliegenden Kritik MÜHLMANNs einverstanden erklären: sie ist nicht nur ungerecht, sondern vielfach auch falsch. Vor allem zeugt sie von Unkenntnis des von SCHMIDT verarbeiteten Materials und des Werkes UGI. Die angriffslustige Stimmung des Kritikers ist aus seiner Gegnerschaft gegen die Kulturkreislehre erklärlich.

In der Tatsache bin ich mit M. einer Meinung, daß der Streit über Ursprung der Religion heute überholt sei. Es bedeutet Verkennung der wahren Natur der Religion einerseits und der menschlichen Veranlagungen andererseits, die Religion aus Animismus oder Magie oder Hochgottglauben hervorgehen zu lassen. Aus allen drei Quellen wird die Religion gespeist (s. P. SCHEBESTA, Die Religion der Primitiven, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. von F. KÖNIG, Wien 1952). Kulturentwicklung ist gleichbedeutend mit Differenzierung, ähnlich ist auch Religionsentwicklung Differenzierung religiöser Keime, die schon im Urmenschen schlummerten. Die Differenzierung bringt es mit sich, daß durch Umweltbedingungen hier der Animismus, dort die Magie, woanders der Hochgottglaube sich spezialisierten und dadurch das andere Ideengut in der Entwicklung hinderten.

W. SCHMIDT mag in seiner Angriffsstellung gegen den mechanistischen Evolutionismus den Hochgottglauben zu vehement gegenüber der Magie in den Vordergrund gerückt haben; doch ist er mit seiner These der Existenz des Hochgottglaubens bei den Altvölkern vollkommen im Recht. Diese Seite der „Urreligion“ herausgearbeitet zu haben, kann ihm niemand streitig machen, noch dürfen ihm seine Gegner unwissenschaftliche Tendenzen bei dieser Arbeit unterschieben. Unsinnig ist der Vorwurf, daß er mit UGI eine Apologie des Christentums verfolgte. Wohl ist UGI eine warmherzige Apologie, aber eine Apologie des Urmenschen, den SCHMIDT nicht als Tier, sondern als Vollmenschen wertet.

PAUL SCHEBESTA.

Tonal Languages in New Guinea and the Adjacent Islands. — The purpose of this short article is to give a survey of the distribution of tonal languages in New Guinea and the adjacent islands, and, at the same time, to contribute to the classification of languages by their tonal qualities. In those cases, in which no sources are quoted, my notes are based on personal information kindly provided by Dr. A. CAPELL, of the University of Sydney, and on his "Survey of Linguistic Research", South Pacific Commission, Project S. 6., Report No. 1, due to be published shortly.

In the few examples quoted from tonal languages, the tones are indicated as follows: ' high level, ' low level, - mid level. Examples containing falling and rising tones have purposely been avoided, but it may be noted that such tones do occur in some New Guinea languages. The transcription used in the examples is rather "broad".

Of the very numerous languages spoken on the mainland of New Guinea and in the adjacent islands, only two were until fairly recently known to be tonal, and secondary tones had been found in one further, originally non-tonal, language.

Before going any further, it may be of use to give a classification of languages by their tonal qualities:¹

A) Tonal Languages

I. Real tonal languages.

In such languages, the tones a) are inherent parts of each syllable and not parts of the phrase melodies, b) have no independent meanings of their own, c) are contrastive, d) are unchangeable or change according to definite principles, e) are not correlated with another suprasegmental element such as stress and/or length. The real tonal languages can be subdivided into 1) those in which the tones have semantic (and/or morphemic) functions: real tonal languages with semantic (and/or morphemic) tones, 2) those in which the tones have no, or only very little, semantic (and/or morphemic) functions: real tonal languages with — predominantly or exclusively — ornamental² tones. Examples of 1) are for instance West African languages such as Efik, Ewe, Yoruba, etc., Sino-Tibetan languages etc., and for 2) Bantu languages such as Maúiha, and languages of New Guinea (see below).

With reference to the last of the five requirements listed above, in a number of tonal languages there is evidence that their tones have originally been due to certain characteristics of the syllables such as voiced or voiceless initials, etc. Such languages, of which Chinese, Panjabi, and Jabem in New Guinea may be quoted as examples,

¹ See K. PIKE, *Tone Languages*. Ann Arbor 1948; S. WURM, *Sind Türksprachen Tonsprachen?* Ein Beitrag zur Klassifikation der Tonsprachen, in: *Kultur und Sprache* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IX, 1952). pp. 452-462; and my contribution on tonal languages in the Reports of the Seventh International Congress of Linguists. London 1954.

² For this term see A. CAPELL, *Two Tonal Languages of New Guinea*. Bulletin of the School of Oriental Studies (University of London) 18. 1949. p. 184.

may nevertheless be classified as real tonal languages, since these phenomena are purely historical and often difficult to trace in the present day forms of the languages, whereas in the cases of correlation of tones with stress and/or length which characterizes the quasi-tonal languages (see II) we observe the co-existent and contemporary, not historical appearance of two or several phenomena.

II. Quasi-tonal languages.

With such languages, the first four of the five requirements mentioned above are valid as in the case of real tonal languages, but the syllable tones are correlated with stress and/or length. This is for instance the case with Serbo-Croat, Swedish, Norwegian, Lithuanian, etc. The tones in such languages may have semantic and/or morphemic functions, or may be ornamental.

B) Semi-tonal Languages

Languages of this kind form a category intermediate between quasi-tonal and non-tonal languages. In such languages — e. g. the Central Asian Turkic languages — special tonal sequences and patterns occur which are caused by the pattern of some other suprasegmental element, usually of that of the stresses, or of stress and length in combination.

Such languages differ from quasi-tonal languages inasmuch as a) the tones are only determined in their relation to each other within the special tonal sequences, but the relation of the tonal sequences themselves to the tones of the adjoining syllables is often variable, b) in quasi-tonal languages the tones are inextricably linked with another phonetic phenomenon, i. e. another suprasegmental element such as stress or length, so that it is often not possible to say which of the two phenomena, tone or for instance stress, is the primary one. In semi-tonal languages, however, it is evident that the tones and tonal sequences are caused by the stresses. They are, in fact, special modifications of the basic intonation, brought about by the pattern of the stresses.

Semi-tonal languages differ from non-tonal languages inasmuch as their special tonal sequences cannot be described as "intonation" in the strict sense of the word, since a) they do not represent formalized pitch patterns depending in their forms on the type of the phrase in which they occur, i. e. they are no real "phrase melodies", but are the direct result of the presence of another phonetic phenomenon, b) they never carry shades of meaning, c) the relation of the tones of a tonal sequence in a semi-tonal language is not usually altered by emotional factors — except for those cases in which the sequence of the stresses itself is influenced by emotional factors, so that a stress pattern causing a special tonal sequence is replaced by another — whereas intonations are, as a rule, strongly subject to changes caused by emotional factors.

Semi-tonal languages usually have complicated, and often variable, patterns of stresses whose variations give rise to the special tonal sequences characteristic of such languages.

It may be noted that in many non-tonal languages in which expiratory stress is found, the latter is combined with some intonation giving additional prominence to the stress. This phenomenon does not however permit us to classify such languages as semi-tonal, since a) this intonation is generally variable according to the position of the word containing a stressed syllable in the sentence as a whole, and according to the type of the sentence itself, b) this phenomenon affects only one single syllable, and does not give rise to special tonal sequences.

It seems appropriate to classify also as semi-tonal those languages in which complicated modifications and alterations of the basic intonation — and the subsequent appearance of syllable tones — are connected with a certain type of sentence rhythm. This phenomenon can be observed in at least one New Guinea language (Dumu, see below), and in several Australian languages, e. g. in *Maṇarai* and *Jaṇman* in North Australia. Some of the latter may however prove to be quasi-tonal.

C) Non-tonal Languages

In such languages no syllable tones are met with, only intonation and "meaningful phrase melodies" ³ are found.

The two New Guinea tonal languages mentioned above — which are, strangely enough, both Melanesian — are Jabem and Bukawa', both real tonal languages, the former spoken on the south-eastern coast of the Huon Peninsula, and the latter to the west of Jabem, on the southern coast of the Peninsula. Jabem, which has been used as a missionary language by the Protestant Mission for many years, has for a long time been known to have a two-tone (low level and high level tone) system — the tones having semantic functions — and there are several outstanding publications available on it ⁴.

The tonal system of Bukawa', a language closely related to Jabem, was first studied and described by A. CAPELL who, at the same time, made a new analysis of the tonal system of Jabem ⁵. He found Bukawa' to have low level and high level tones, observed the occasional occurrence of a mid level tone, and noted the presence of glides. He was, at the same time, able to prove that, at least in Jabem, the tones were of pre-Austronesian, i. e. non-Melanesian origin, with other words, belonging to the strong non-Melanesian substratum found in these two languages. This was to be expected in view of the absence of tone in Austronesian languages in general, but definite proof of it had not until then been established.

Since the article quoted was printed, a third Melanesian tonal language has been discovered in the same area, i. e. Taemi, spoken on the Tami Islands off the coastal region occupied by Jabem.

It may also be mentioned here that A. CAPELL found two of the Melanesian languages in New Ireland to be tonal. They have both a two-tone system, and the tones appear to be ornamental. It may be suggested that the tones in these two languages are perhaps also of non-Melanesian origin, though nothing definite can yet be said about this. The names of these two languages are Kara and Barok.

The other language referred to above is Kâte, spoken in the hinterland of Finschhafen, on the east coast of the Huon Peninsula. For many years, Kâte has been used by the Protestant Mission as a mission language among speakers of non-Melanesian languages over a wide inland area. In this language, which is one of the best known non-Melanesian languages in New Guinea ⁶, the final glottal stop of syllables shows a tendency to be replaced by a high tone on the syllable in question in fluent speech ⁷, which gives rise to a secondary two-tone system. It may, in this connection, also be mentioned that in Nasioi and Koromira, spoken in the south-eastern part of Bougainville Island, special — though uncomplicated — tonal sequences connected with the sequence of the stresses have been observed ⁸, which may perhaps allow us to classify these languages as very simple forms of semi-tonal languages.

During the last few years, quite a few non-Melanesian tonal languages in New Guinea have been discovered, though information in print is available on the tonal structure of only one of these, i. e. the Sekou or Sko language spoken in three villages — Sekou-Jambe, Sekou-Maboe and Sekou-Sai — situated on Dutch territory on the north coast of New Guinea, about twelve miles to the east of Hollandia, not far from the Dutch-Australian border. Notes on the tonal system of the language were given

³ For this term see K. PIKE, op. cit. p. 15.

⁴ O. DEMPWOLFF, *Grammatik der Jabêm-Sprache auf Neuguinea*. Hamburg 1939; H. ZAHN, *Lehrbuch der Jabêm-Sprache*. Berlin 1940.

⁵ See A. CAPELL, op. cit.

⁶ See CH. KEYSSER, *Dictionary of the Kâte Language*. Berlin 1925; G. PILHOFER, *Formenlehre der Kâte-Sprache*. *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* 17. 1926. pp. 1-40; G. PILHOFER, *Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea*. Berlin 1933.

⁷ See O. DEMPWOLFF, *Zur Entstehung sekundärer Tonhöhen in einer Südseesprache*. *Vox* 1922. pp. 57-61.

⁸ See P. J. RAUSCH, *Die Sprache von Südost-Bougainville*. *Anthropos* 7. 1912. p. 107.

by Dr. H. K. J. COWAN in his article Een toon-taal in Nederlands Nieuw-Guinea, in : Nieuw-Guinea 13. 1953. No. 2, pp. 1-6. He found it to have three tones, viz. low level, mid level, and high level tone. The tones have both semantic and morphemic functions, e. g. the word *pa* means "house", "water", or "when, after that", according to its tone. For illustrating the morphemic functions of the tones in Sekou, he gives the present and preterite of "to give" which differ only by tone (except for the first person sg. and pl. which are identical in both tenses), e. g. the second person sg. present *mēmée*, and preterite *mēmèè*.

In his article, H. K. J. COWAN suggests that the Sangke language spoken inland on a tributary of the Tami River, near the Australian border, may also be tonal, if its close relationship with Sekou is taken into consideration.

Both languages belong to the Vanimo group represented on Australian territory by Vanimo itself, and by Wutong, both spoken in the coastal area near the Dutch-Australian border. Both these languages are tonal, and the tones are known to have semantic value, though no information is available on whether they have morphemic functions as well, as they have in Sekou.

In the Vanimo hinterland, the Kilmeri language is spoken in a number of villages such as Kilmeri village itself, and Iwis, Ilop, Ima, Awol and others. The language — which is characterized by the occurrence of the bilabial trill — is also tonal, and there appear to be three tones, viz. low, mid and high level, e. g. *'ām kwò bòn dù jāló'* = "yesterday I went into the bush", *kwò nduè lú* = "I sleep at night", etc. I have not sufficient information to decide whether the tones have semantic value, or are ornamental, though the former appears more likely.

Farther to the east, the languages of the Wapi group are spoken in the hinterland of Aitape, and Womsak to the east of them. These languages are also tonal, and have at least two tones, low and high level, e. g. Womsak *tá* = "sun", *niyákà* = "moon", *sómálè* = "star".

Besides the languages of the Vanimo group, the only tonal languages spoken in coastal areas of New Guinea are the three Melanesian tonal languages Jabem, Bukawa' and Taemi (see above). No more tonal languages have so far been found in areas situated to the east of the Huon Peninsula — except for the two Melanesian tonal languages spoken in New Ireland (see above).

When proceeding to the interior of New Guinea, moving from east to west, the first tonal languages are met with in the Central Highlands, in the Benabena and Chimbu areas. In the former, Kedzo is definitely tonal, and the tones seem to have semantic functions, and in the latter the important Kuman language has also tones with semantic value, e. g. *múglò* = "egg", *múglò* = "mountain". The Rev. W. BERGMANN at Chimbu is inclined to lay most weight on the stress in Kuman, though admitting the presence of tone. This may suggest that Kuman is perhaps a quasi-tonal language.

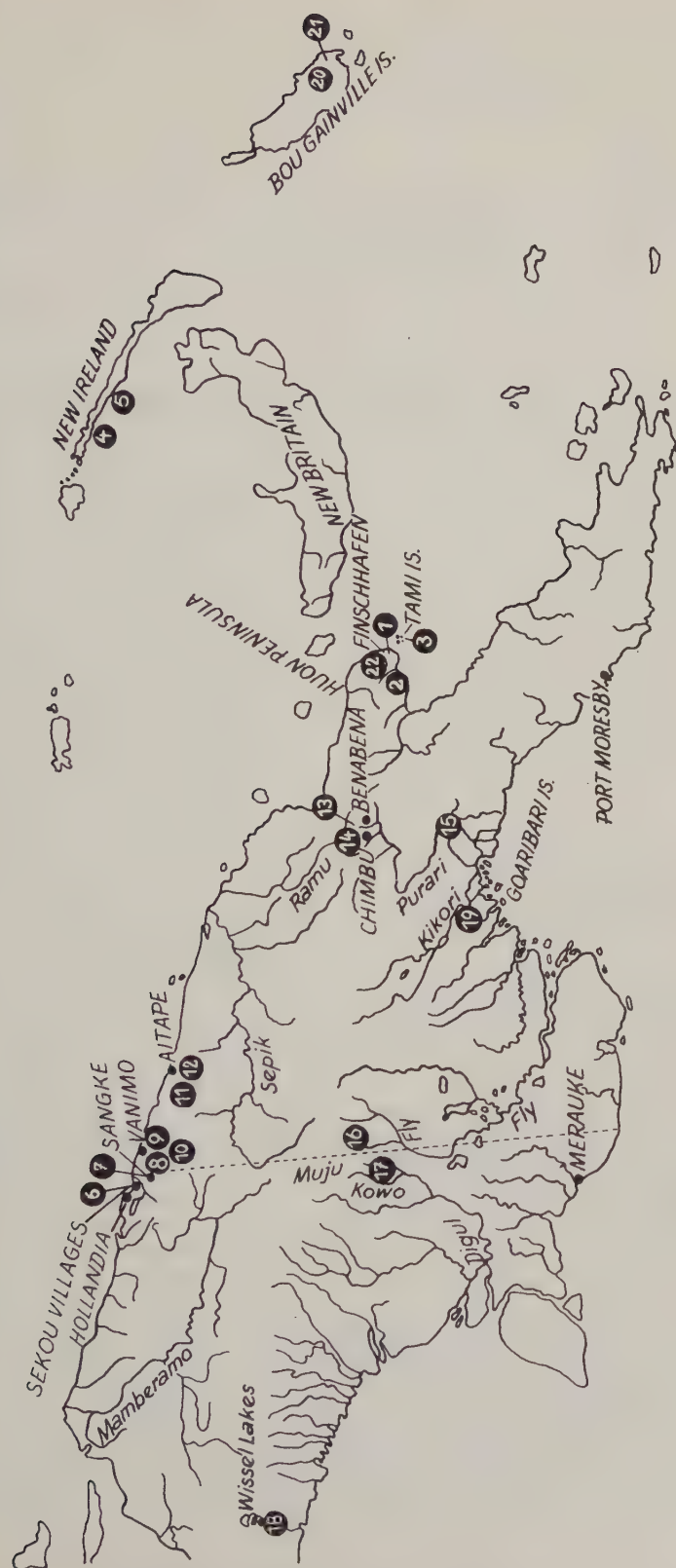
There are a number of languages in the Chimbu area which are related to Kuman, such as Sinasina, Tjuave, Boumai and Dom. No information on the presence of tone in these languages is available, but some of them may well be tonal like Kuman itself.

On the middle course of the Purari River, the Pavaia language is spoken. Judging by its structure, this language is an outpost of the Central Highlands languages, and is distinctly tonal, though it has not yet been ascertained whether the tones have semantic value, or are ornamental.

Farther west, the Dumu language is found inland of the Kerewa area — i. e. Goaribari Island and the mainland opposite — farther up the Kikori River. This is a semi-tonal language, and, according to A. CAPELL, the tones appear to be connected with the sentence rhythm, and are ornamental.

Between the Upper Fly and the Dutch-Australian border, the Telefomin language is met with. Dr. K. PIKE, of the Summer Institute of Linguistics, paid a three weeks' visit to this area in December 1949, and found the language tonal.

Farther west, on Dutch territory, the Kati language, spoken between the Kowo (or Kao) and Muju Rivers, is obviously related to Telefomin. This led A. CAPELL to



Position of the Tonal and Semi-tonal Languages in New Guinea

suggest that "it is to be expected that Kati, like Telefomin, is tonal in character"⁹. P. DRABBE, in his grammar of Kati recently published in his *Talen en Dialecten van Zuid-West Nieuw-Guinea*, *Micro-Bibliotheca Anthropos*, vol. 11¹⁰, does not mention tone, and writes to me that, though the language has a musical intonation, he does not think the tones to be relevant. This may suggest that Kati is a tonal language with ornamental tones.

Finally Ekari, spoken in the Wissel Lakes area in Dutch New Guinea may be mentioned. P. DRABBE, in his *Spraakkunst van het Ekagi* ('s Gravenhage 1952), does not distinguish between stress and tone in this language, but, according to Miss M. DOBLE of the Christian and Missionary Alliance at the Wissel Lakes, it has a three register tonal system.

The sketch map shows the position of the known tonal and semi-tonal languages in New Guinea and the adjacent islands. The numbers refer to the list of languages given below.

1. Tonal languages (real tonal, and/or quasi-tonal the tones have semantic — and in cases morphemic — functions, or are ornamental) :

Melanesian languages

- 1 Jabem
- 2 Bukawa'
- 3 Taemi
- 4 Kara
- 5 Barok

Non-Melanesian languages

- 6 Sekou (or Sko)
- 7 Sangke ?
- 8 Vanimo
- 9 Wutong
- 10 Kilmeri
- 11 Wapi Group
- 12 Womsak
- 13 Kedzo
- 14 Kuman
- 15 Pavaia
- 16 Telefomin
- 17 Kati
- 18 Ekari

2. Semi-tonal languages :

None known

- 19 Dumu
- 20 (Nasioi)
- 21 (Koromira)

3. Non-tonal, with secondary tones :

- 22 Kâte

STEFAN WURM.

⁹ See his review of J. H. M. BOELAARS, *The linguistic position of South-Western New Guinea*, *Oceania* 21, 1951, pp. 236-38.

¹⁰ Cf. *Anthropos* 49, 1954, pp. 299-304.

Miscellanea

Generalia

Der Höhlenbär und seine Beziehungen zum Menschen der Steinzeit (H. MÜLLER).

Das gewaltige Tier, mit einer Körperlänge von ca. 3 m, war Zeitgenosse des paläolithischen Menschen. Jagd auf jugendliche Höhlenbären kann als sicher angesehen werden; sie war saisonbedingt. Der Lebensraum der Jäger aber lag außerhalb des Hochgebirges, und ihre Jagdbeute bestand überwiegend aus andern Tieren. — Eine absichtliche Anhäufung der Schädel des Höhlenbären durch den Menschen ist durch mehrere Funde belegt. Eine vorhergehende rituelle Tötung des Tieres ist als ziemlich unwahrscheinlich anzusehen. Über eine kultische Bedeutung der Anhäufung (sie ist bisher nicht kritisch gesichert) ermöglichen vielleicht weitere Funde eine Entscheidung. — Für die kultische Einstellung zum Höhlenbären wurde auch die auffallende Verkürzung der großen Eckzähne des Schädels aus der Hellmichhöhle angeführt, und zwar mit Berufung auf einen ähnlichen Fall der Gegenwart in Süd-Sachalin. Der dafür zitierte SIEBOLD-Bericht spricht aber nicht vom Zahnfeilen, sondern vom Ausbrechen. — Ebensowenig wie eine Kultur der Höhlenbärjäger ist also bisher ein Kult des Höhlenbären bewiesen, wenngleich geistige Beziehungen des Menschen zu diesem imposanten Tier erwartet werden können. (Stalactite [Sion] 1. 1954. pp. 3-8.)

Herkunft und älteste Kulturgeschichte der Haussäugetiere (W. LA BAUME). —

Das Ren ist im Hohen Norden als Wildtier und als gezähmtes Tier auf das Ursprungsgebiet begrenzt geblieben. Hausschaf und Hausziege sind aus dem Bereich Balkan-Vorderasien gekommen und haben sich von dort aus schon im Neolithikum weit verbreitet. Der nordafrikanische Esel gelangte im frühen Altertum als Haustier bis Vorderasien, während die aus Nordafrika stammende Hauskatze zunächst auf Ägypten beschränkt blieb. In Westasien wurde früh der Onager zum Haustier. Wann der Yak in Zentralasien, der Büffel, der Banteng und der Gayal zuerst gezähmt worden sind, wissen wir nicht. Von den beiden Kamelarten ist das Dromedar vielleicht westasiatischer, das Trampeltier zentralasiatischer Herkunft. In Südamerika sind Lama und Alpaka über die Heimat der Wildformen nicht hinausgekommen. Für jedes der bisher genannten Haussäugetiere kann ein bestimmtes Gebiet bezeichnet werden, in dem seine Stammform beheimatet ist, und wo auch die Domestikation stattgefunden hat. Eine ganz andere Sachlage ergibt sich für den Haushund, das Hausrind, das Hausschwein und das Hauspferd. Zahlreiche Tatsachen weisen darauf hin, daß jede dieser Haustierarten sehr wahrscheinlich mehrere Ausgangsgebiete der ersten Zähmung gehabt hat. (Beiträge zur Frühgeschichte der Landwirtschaft I, zsgest. von W. ROTHMALER und W. PADBERG [Berlin 1953] pp. 53-67.)

Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Viehzucht (K. JETTMAR). —

Die beiden gegensätzlichen Hypothesen über den Ursprung der Tierzucht, entweder aus der Ackerbaukultur (HAHN) oder aus der Jägerkultur (Wiener Schule), sind in ihrer Grundauffassung — nach manchen Modifikationen — heute noch vertretbar. Für den Ursprungszusammenhang der wichtigsten Haustiere spricht ihr gemeinsames Vorkommen in einem gleichen kulturhistorischen Komplex schon in der Jungsteinzeit. Daneben rechnet man auch mit Sonderentwicklungen verschiedener Haustiere in verschiedenen

Kulturen. Die neuere Forschung hält die Ursprungsfrage noch nicht für lösungsreif, sondern befaßt sich immer mehr mit den einzelnen Entwicklungsstufen des Domestikationsprozesses. (Wiener völkerkundliche Mitteilungen [Wien] 1. 1953. Nr. 2. pp. 1-14.)

Die Entstehung der öffentlichen Finanzwirtschaft (W. GERLOFF). — Die urzeitliche, rein aneignende Wirtschaftsform hat keine Bedürfnisse für die Entstehung von Abgaben. Gruppenbedarf an Sachgütern wird gemeinwirtschaftlich durch Beutehingabe und entsprechende Verteilung bestritten. Die unpolitischen Lebensgemeinschaften (Familie, Sippe usw.) kennen nur Dargaben, d. h. Leistungen der gegenseitigen Hilfe. Hergaben, d. h. Leistungen zu öffentlich-wirtschaftlichen Zwecken, begegnen uns erst in der politischen Gruppe, d. h. der organisierten Gruppe mit planmäßiger Leitung. In der einfachen Häuptlingsschaft ist der öffentliche Bedarf noch gering; er wird erst größer in der höherentwickelten politischen Gruppe, die auf herrschaftliche Schichtung gegründet ist. Hier beruht die Organisation der Bedarfsdeckung auf Dienstleistungen und Abgaben einerseits, Ausbildung der Verteilungsgewalt andererseits. Die Entwicklung der öffentlichen Finanzwirtschaft zeigt alle Formen und Möglichkeiten, von der zweckvollen volkswirtschaftlichen Bedarfsdeckung bis zur despotischen wirtschaftszerstörenden Ausplünderung. (67 pp. in 8°. Frankfurt am Main 1948. VITTORIO KLOSTERMANN.)

Formen und Funktionen des Totemismus (S. WESTPHAL-HELLBUSCH). — Der Totemismus ist (in der Form des Gruppentotemismus) im jägerischen Wildbeutertum entstanden, und zwar relativ spät, als der Übergang von der unregelmäßigen zur geregelten Jagd vollzogen wurde. Wo sich Totemismus bei Feldbauern und bei Hirten findet, ist er typisch abgewandelt. Durch die Anbautätigkeit entstehen geistige Bedürfnisse, die nur vom Ahnenkult, nicht vom Totemismus, befriedigt werden können; sobald nicht nur die Frau, sondern auch der Mann zum Bodenbau übergeht, verschwindet der Totemismus. Im Hirtentum wird der Totem-Ahn durch den einzigen Himmels-Regengott zurückgedrängt, und der Totemismus kann sich nur in der Form des Split-Totemismus noch eine Zeitlang halten. In den Hochkulturen schließlich finden sich nur noch unbedeutende Reste totemistischer Vorstellungen. (Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena/Thüringen. Mathematisch-Naturwissenschaftl. Reihe [Jena] 3. 1953/54. H. 1. pp. 173-178.)

Der heutige Stand des Totemismusproblems (J. HAEKEL). — Die verschiedenen Formen des Totemismus lassen sich in drei Klassen ordnen: Gruppen-, Individual- und Geschlechtstotemismus. Der Geschlechtstotemismus scheint eine südostaustralische Lokalbildung zu sein. Dem Individualtotemismus kommt wahrscheinlich ein höheres Alter als dem Gruppentotemismus zu, und manche Gründe sprechen für seine einmalige Entstehung in einer altertümlichen Jägerkultur. Beim Gruppentotemismus ist der Totemismus von Stammeshälften (moieties), Clans, Familien- und Lokalgruppen zu unterscheiden. (Der Kulttotemismus mancher australischer Stämme ist eine sekundäre Sonderbildung aus dem Clantotemismus.) Für den Gruppentotemismus muß mit mehrfacher Entstehung gerechnet werden, wobei u. a. Individualtotemismus, Vorstellungen von tiergestaltigen Urwesen und Kontrollgeistern der Jagdtiere eine Rolle gespielt haben können. Sicher gehört der Totemismus nicht zum Kulturbesitz der ältesten Menschheit und bildet auch kein allgemeines Durchgangsstadium. Sein Einfluß auf die Religion ist nicht allzu groß gewesen. (Mitteilungen d. Anthr. Ges. in Wien [Wien] 82. 1952. pp. 33-49.)

Sowjetwissenschaftliche Thesen über das Schamanentum (H. FINDEISEN). — Für die sowjetwissenschaftliche Auffassung über den Schamanismus sind folgende Grundgedanken S. A. TOKAREVS kennzeichnend, die er in 14 Thesen erweitert: Das Schamanentum ist eine Religionsform, die der Gesellschaft vor Ausbildung der Klassen eigentümlich ist, die aber auf höherer Entwicklungsstufe weiterlebt. Im engeren Sinn sind es die einheimischen Religionen Sibiriens. Der schamanistische Komplex beruht auf der Stellung und den sozialen Funktionen, den nervös-psychologischen Grundlagen und dem Ritual des Schamanen. Schamanisieren ist ein krankhafter Anfall. Der religiöse Charakter liegt im Verhalten der Gemeinde zum Schamanen. — Diese Auffassung krankt an einer materialistischen Seelentheorie und einer marxistischen Betrachtungsweise der Völkerkunde. Es gibt keine solche allgemein-menschliche Religionsform vor der Ent-

wicklung von Klassen. Der Schamanismus erschöpft nicht die sibirischen Religionen. Sein Zentrum liegt in den mediumistisch-spiritistischen Erlebnissen und den objektiv übernormalen Fähigkeiten des Schamanen. Das Schamanisieren ist nichts Krankhaftes, sondern eine normale Trance. Und der religiöse Charakter beruht im Verhalten des Schamanen zu seinen Geistern. (Der Forschungsdienst [Augsburg] 1. 1953. F. 6. pp. 11-16.)

Die geographische Verbreitung des Dreifußes (J. ALCINA FRANCH). — Gefäße mit drei (zuweilen auch mehr) Füßen finden sich in Amerika in einem Gebiet, das zwischen dem Süden der Vereinigten Staaten und dem Norden von Argentinien und Chile liegt, am häufigsten in Mexiko und dem übrigen Zentralamerika. In Europa, Vorderasien und Ägypten sind solche Gefäße in der Übergangsperiode vom Neolithikum zur Bronzezeit vorhanden. Außerdem sind sie in Nordsibirien, China, Japan, Indochina und auf verschiedenen polynesischen Inseln nachgewiesen. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die amerikanischen Vorkommen auf Einwanderung von Ostasien oder Ozeanien her zurückgehen. (Distribución geográfica del vaso tripode en el mundo. Seminario de Estudios Americanistas, Facultad de Filosofía y Letras. Trabajos y Conferencias [Madrid] 3. 1953. pp. 83-100.)

Altweltliches Keramikum als historisches Problem (R. PITTIONI). — Die Urgeschichte der bäuerlichen Kultur wurde bis jetzt im Sinne der Diffusionstheorie orientiert. Obwohl zur Zeit aus dem Vorderen Orient die ältesten bäuerlichen Kulturen bekannt sind, so läßt sich doch durch nichts beweisen, daß die nordafrikanischen und europäischen Bauernkulturen vom vorderen Orient abhängig und daher jünger wären. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß die älteste bäuerliche Kultur Palästinas eine gewisse Eigenständigkeit aufweist und daß vor allem das afrikanische Keramikum zahlreiche Eigenheiten aufweist, die für eine völlig unabhängige Entstehung sprechen. Man wird sagen dürfen, daß die Geschichte des altweltlichen Keramikums noch lange nicht erforscht ist, ja daß die Erforschung erst nach Einsetzen umfangreicherer C¹⁴-Datierungen beginnen wird. Im besonderen wird dem donauländischen Keramikum in Zukunft eingehende Aufmerksamkeit geschenkt werden müssen. (Archaeologia Austriaca [Wien] 13. 1953. pp. 105-116.)

Birdskin Caps (J. GRANLUND). — The birdskin cap occurs in the area from Norway to Bering Strait and as far as Hudson Bay and Greenland. There are two main types: a) the whole skin with head and tail, b) pieces of skin sewn together. Loon skin is to be preferred for its waterproof warmth and beautiful properties and from the magical point of view. It seems unlikely that a common historical origin of the caps in the various regions will be discovered, for there is an ancient feature of the Arctic hunting and fishing culture that defies attempts to assign various elements to specific lending or borrowing peoples. One of these elements — probably the most ancient — seems to be the birdskin cap made of the whole skin with head retained. (Ethnos [Stockholm] 18. 1953. pp. 125-142.)

Die arabische Phase der Geschichte des Schachspiels (F. M. PAREJA). — Das Schachspiel stammt aus Indien und gelangte, vielleicht im 6. Jahrh. n. Chr., nach Persien und von da später zu den Arabern. Der Sanskritname des Spiels, *čaturanga*, ist als *čadrang* ins Persische und von da als *aš-šatranğ* ins Arabische übergegangen. Die Benennungen der einzelnen Figuren und die sonstigen technischen Ausdrücke sind meistens aus dem Persischen ins Arabische übernommen. Für die Beliebtheit des Schachspiels im arabisch-islamischen Mittelalter sprechen, außer zahlreichen Erwähnungen in Chroniken und in Gedichten, die ihm gewidmeten monographischen Darstellungen. Diese behandeln u. a. die Geschichte der Erfindung des Spiels, die Frage seiner Erlaubtheit nach dem islamischen Gesetz, Symbolismus, Wertung der einzelnen Figuren, Klassifikation der Schachspieler nach ihrer Geschicklichkeit, berühmte Meister, Aufgaben usw. In das christliche Europa gelangte das Schachspiel teils über die iberische Halbinsel, teils auf anderen Wegen, wie die verschiedenen Namen des Spiels in den einzelnen europäischen Sprachen beweisen. (La fase araba del gioco degli scacchi. Oriente Moderno [Roma] 33. 1953. pp. 407-429.)

Europa

Comments on the Piltdown Remains (R. F. HEIZER and S. F. COOK). — In the light of our experience in investigating fluorine and other constituents of archeological human bone, we would draw the following conclusions. The jaw, molar and canine of Piltdown 2 we would regard as of very recent origin. The duration of interment could hardly have exceeded a few decades. This opinion is derived from two facts: the fluorine (F) content of the bones mentioned does not exceed the range found in fresh bone, and the values of the nitrogen content all lie at or above the average value in fresh human bone. (American Anthropologist [Menasha] 56. 1954. pp. 92-94.)

Der Weihnachtsbaum in Norwegen (L. WEISER AALL). — Heute ist der Weihnachtsbaum ziemlich allgemein in Familien mit Kindern, ausgenommen in den nördlichen Ämtern Nordland und Troms, und zwar wegen des Widerstandes der sektiererischen Læstadianer und wegen des Mangels an Nadelhölzern. — Die Verbreitung beginnt in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Zwischen dem ersten Bekanntwerden und seiner allgemeinen Verwendung liegen 30 bis 40 Jahre. Der Beginn wurde von einzelnen Familien oder von Schul- und Vereinsfesten gemacht. Der Weihnachtsbaum kam von Deutschland, Dänemark und Amerika und wurde auf dem Lande später vor allem durch Lehrer verbreitet. Er ist dort als Symptom der Verbürgerlichung, also der Auflösung der alten Bauernkultur, anzusehen. Ältere Volksbräuche mit Bäumen und Zweigen, wie die übelabwehrenden Nadelholzweige der Julzeit, waren teilweise schon verschwunden und sind keine Wegbereiter gewesen. (Juletreet i Norge. [Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking, 2.] 68 pp. in 8°. Med 4 fig. Oslo 1953. Utgitt av Norsk Folkemuseum.)

Der norische Polos (L. SCHMIDT). — Neun ostalpine, archäologische Fundbelege bezeugen die Kopfbedeckung der Frauen von Virunum als einen norischen Polos-Typ. (*polos*: zylindrische, kegelförmige Götterkrone; Drehung, Himmelsgewölbe, Erdachse). Sein unmittelbares Urbild ist wahrscheinlich die Kopftracht der Dea Noreia, der norischen Stamm-Mutter. Er ist eine Sonderform des weiblichen Polos-Typen von Mitteleuropa; männliche Typen sind bes. in Osteuropa und Mittelasien beheimatet. Letztlich gehen alle Polos-Typen auf sakrale, kultische, königliche usw. Träger zurück. (Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte, Bd. II: Festschrift für RUDOLF EGGER [Klagenfurt 1953] pp. 198-211.)

Alte Mahlgemeinschaften im Lichte ihrer Zeit (313-1803) A. DÖRRER). — In den Pfarreien Lüssen in Südtirol und Matrei in Osttirol fanden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts in Verbindung mit Nikolaus- bzw. Laurentiusfesten Schlachtungen von Rindern und Austeilung einer Fleischspende an die breite Öffentlichkeit statt. Zur Ausbildung des genannten Brauchtums trugen auch verschiedenartige Überlieferungen von Sonnwendtag, Alpsegen Sonntag und Kirchweih tag bei. Die Einzeluntersuchung zeigt, daß es verfehlt ist, die ostalpinen Mahlgemeinschaften unter Überspringung des ganzen Mittelalters einfachhin mit alten Totenmählern in Verbindung zu bringen; von diesen unterscheiden sie sich deutlich nach Anlaß, Sinn und Eigenwelt. (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung [Weimar] 70. 1953. pp. 267-311.)

Asia

Versuch einer Charakteristik des Awarischen (E. LEWY). — Als charakteristische Züge des Awarischen zählt LEWY auf (p. 20): die anreihenden, mit denen „in wahrhaft genialer Weise die flexionsisolierenden verknüpft“ sind. „Die gruppenflektierenden schließen sich an. Eine geringere Rolle spielen die wurzelflektierenden, eine große die unterordnenden. Aber es scheint mir vollkommen unmöglich, einer Gruppe von Eigenschaften ein entscheidendes Gewicht im Bilde dieser Sprache zuzusprechen.“ Die Frage, ob die drei Gruppen des Süd-, Nordwest- und Nordost-Kaukasischen (das Awarische gehört zur letzteren) „so weit miteinander verwandt sind, daß man sie als eine irgend-

wann einmal bestanden habende Einheit betrachten darf" (p. 21), beantwortet E. LEWY mit dem Hinweis auf die gemeinsame Neigung zur Gruppenflexion und auf den Gegensatz zwischen transitivem und intransitivem Verb, wodurch sich die kaukasischen Gruppen von allen umliegenden Sprachen abheben. (Sitzungsber. d. Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Kl. f. Sprachen, Literatur u. Kunst. Jg. 1952, Nr. 3. 25 pp. in 8°. Berlin 1953. Akademie-Verlag.)

Die ältesten plastischen Kunstwerke des Alten Orients (A. JIRKU). — Bei Ausgrabungen in Jericho wurden 1953 von KATHLEEN M. KENYON in der älteren Schicht des Neolithikums sieben Schädel gefunden, die nach der Verwesung der Weichteile mit Erde ausgefüllt und mit Gips wieder zu menschlichem Aussehen ausmodelliert worden waren. Die Augen waren durch Muscheln ersetzt worden. Diese Entdeckung ist für physische Anthropologie, Kunstgeschichte und Religionsgeschichte von großer Bedeutung. (Forschungen und Fortschritte [Berlin] 28. 1954. pp. 56-57.)

Die Brieftaube bei den Arabern in der Abbassiden- und Mamlukenzeit (F. BINDER). — Wahrscheinlich wurden Tauben schon in der Zeit der 20. Dynastie (12. Jahrh. v. Chr.) in Ägypten als Boten benutzt. Nach Europa scheint die Brieftaube mit den Perserkriegen gelangt zu sein. In der Völkerwanderungszeit fiel die Brieftaubenzucht im Abendlande wieder der Vergessenheit anheim; im Orient wurde sie weiter gepflegt und erreichte ihre höchste Blüte in der späten Abbassidenzeit (1100-1250). Auch unter den ägyptischen Mamlukensultanen bestand eine staatliche Taubenpost bis zum Eindringen der Türken (1517). Die Europäer lernten die Verwendung der Brieftaube in der Kreuzzugszeit wieder kennen, aber erst im 16. Jahrh. wurden Brieftauben nach Europa verpflanzt. Die Kunst der Dressur für Hin- und Rückflug konnte organischerweise nur zu einer Zeit entwickelt werden, in der ein ausgebildetes Relaisystem der Taubenpost vom Staate unterhalten wurde. Nach dem Verfall dieser staatlichen Einrichtungen war die Brieftaubenzucht im Orient nur noch ein Sport reicher Liebhaber. (Journal für Ornithologie [Wien] 95. 1954. 1/2. pp. 38-47.)

Lower Palaeolithic Culture-Complex and Chronology in India (DHARANI SEN). — In World Prehistory, India is within the orbit of two main Lower Palaeolithic traditions — a northern flake-tool tradition and a southern core-tool tradition. India is mainly a biface core-tool province with an autochthonous tradition that seems to be based on a primitive pebble-tool tradition. The typological succession begins from the glaciation in the Lower Pleistocene; at the end of the last interglacial the biface disappears and an advanced flake industry appears which is perhaps replaced during the last glaciation by a probably non-autochthonous northern flake-blade industry after a period of fusion of the two traditions in the northern border region, in the river system of Guriat and adjacent tracts of the Deccan. (Presidential Address. Forty-First Indian Science Congress, Hyderabad-Deccan, 1954. Section of Anthropology and Archaeology. Proceedings 41st Indian Science Congress, Part II [Calcutta] pp. 1-19.)

The Godavari Palaeolithic Industry (H. D. SANKALIA). — At Gangawadi (Gangapur) the Public Works Department of the Bombay State is building a huge earthen dam, with a view to collecting the headwaters of the Godavari river. While digging in 1951 and 1952 at three localities, palaeolithic tools were discovered (Clactonian-type flakes, cleavers on end-flakes and on side-flakes, side-scrapers, hand-axes, core-choppers and one Levallois-like flake). On palaeontological grounds the age of the tool-bearing layers cannot be determined, but only by typology. The general presumption is that the industry is Acheulean, but this is not certain. The Godavari cleavers seem rather to correspond to the early cleavers of Olduvai (East Africa) which form a transitional stage from Chellean to Acheulean technique. (Deccan College Monograph Series, 10. II + 59 pp. in 4°. With 49 fig. Poona 1952. Deccan College.)

Matrilineal Family Background in South India (U. R. EHRENFELS). — South Indian family structure is in part matrilineal, in part patrilineal. The principal differences between the two patterns are the following: 1) There is distribution of authority, loyalty and responsibility to several individuals in the matrilineal family, whilst concentration of power and authority in one person is the rule of the patrilineal system.

2) The physiologically and psychologically weaker members of the family (females, youngest) are not only protected legally, but enjoy certain preferential rights in inheritance of property and the transmission of family-name and tradition. It is no doubt due to this that the Malayalam-speaking matrilineal communities of South India show the highest percentage of female literacy. Matrilineal institutions are disintegrating in South India ; this process started at least two thousand years ago. But the external success of the patrilineal family should not blind us to the intrinsic values of matrilineal pattern. (The Madras University Journal [Madras] 23. 1952. pp. 38-43.)

Die Kopfjagdropfer bei den Ch'ia-Wa Yün-nans und bei den Kao-Shan Formosas (LING SHUN-SHENG). — Vergleicht man die heutige Kopfjagd und die damit verbundenen Opferriten der Wa-Stämme im westlichen China und der Kao-Shan auf Formosa, der östlichsten chinesischen Insel, so lassen sich auffallende Ähnlichkeiten feststellen : Motive, Zeit, Wahrsagung, Jagdgruppe, Angriff und Überfall, Rückkehr, Schädelopfer, Kopfbehälter und Ständer, Opferstätte usw. Zieht man dazu noch die alte chinesische Literatur heran, so ist man zu dem Schluß berechtigt, daß diese Schädelriten zu einem Kulturtyp gehören, der sich vom äußersten Westen bis zum äußersten Osten Chinas erstreckt und der sich an Südasien und die Südsee anschließen läßt. (K'ao-ku jen-lei-hsüeh k'an [Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology] [Taipei] 1953. No. 2. pp. 1-9. [Chinesisch].)

Africa

La vie matérielle des Maures (P. DUBIÉ). — On compte en Afrique occidentale française environ 517 000 Maures, population formée d'un mélange de Berbères et d'Arabes venus du Maroc, dont 461 000 vivent en Mauritanie, 56 000 au Soudan et 15 à 20 000 au Sénégal. Leurs activités économiques principales sont l'élevage, pratiqué surtout par les nomades, l'agriculture et le commerce ; ils sont particulièrement doués pour le négoce qu'ils exercent sur une échelle toujours croissante en pays noir. L'opinion assez répandue, selon laquelle le nomadisme serait appelé à disparaître, est inadmissible. Les nomades ne vivent pas comme des parasites ; leurs produits sont complémentaires de ceux des cultivateurs soudanais et sénégalais ; il est donc naturel qu'ils pratiquent des échanges avec ces derniers. Les nomades qui se sédentarisent sont remplacés par un excédent de natalité. Les Maures pratiquent, outre l'élevage, la récolte de la gomme et l'exploitation du sel. Leur avenir semble être donc largement assuré. (Mélanges Ethnologiques. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, N° 23 [Dakar 1953] pp. 111-252.)

Les pêcheurs Lebou (G. BALANDIER et P. MERCIER). — Les Lebou, peuple de pêcheurs de la côte sénégalaise, sont déjà mentionnés dans les chroniques maures du 16^e et du 17^e siècles. Ils se distinguent de leurs voisins, qui sont agriculteurs, par le fait que leur économie est dominée par la pêche, et en outre par l'originalité de leur culture qui reçoit et assimile à sa manière les apports extérieurs. Leur vie sociale est marquée par un équilibre constant des rapports entre sexes, qui explique les transformations sans heurts subies par la société Lebou au cours de son histoire : le passage d'une organisation de type matriarcal à une organisation centrée sur la lignée maternelle, puis à une structure de type islamique où l'homme et la lignée paternelle détiennent les fonctions essentielles sans que la femme soit dégradée à la condition d'une mineure perpétuelle. Le voisinage des villes n'a pas apporté ici le désarroi total qu'il a apporté dans d'autres tribus. (Particularisme et Evolution. Etudes Sénégalaises, N° 3. X + 216 pp. in 8°. Avec 61 fig., 26 pl. et 1 carte. Saint-Louis, Sénégal, 1952. Centre IFAN-Sénégal.)

Les grandes missions françaises en Afrique occidentale (Ct. CHAILLEY). — Dès la première installation des Français à l'embouchure du Sénégal (1639) et à Gorée (1677), plusieurs essais de pénétration à l'intérieur du continent furent entrepris pendant les 17^e et 18^e siècles. La grande ère des découvertes ne commença cependant qu'au 19^e siècle. En 1827, RENÉ CAILLÉ réussit à atteindre Tombouctou. FAIDHERBE, gouverneur du Sénégal de 1854 à 1865, organisa l'exploration sur une échelle plus large. Les itinéraires des missions suivirent les trois axes principaux suivants : la marche

au Niger, puis au Tchad ; la jonction du Niger à la côte du Golfe de Guinée ; la pénétration du Dahomey vers le Niger. En 1897, l'installation française dans la bouche du Niger fut achevée. La dernière étape à franchir était la pénétration du Sahara ; plusieurs traversées avaient déjà été effectuées depuis 1828, mais elles ne furent organisées méthodiquement que depuis 1880 et la pacification des nomades ne fut terminée qu'au 20^e siècle. (Initiations Africaines, X. 146 pp. in 8°. Avec 70 figures et 5 cartes. Dakar 1953. Institut Français d'Afrique Noire.)

Les masques kono (B. HOLAS). — On distingue chez les Kono de la Haute Guinée française, population d'origine mandé, quinze catégories de masques ; quelques-uns ont été introduits du dehors ; ils sont en partie mâles, en partie femelles, et leurs fonctions sont très différentes. Un seul masque est utilisé par les femmes à l'occasion des fêtes consécatoires d'excision. Tous les autres se trouvent chez les *nyomou koulo-blâ*, détenteurs et porteurs des masques cérémoniels, qui composent l'une des trois catégories d'agents sacerdotaux. Les femmes, du moins en théorie, ne doivent rien savoir des secrets des hommes. L'initiation d'une femme au *poro*, société secrète des hommes, est un événement exceptionnel. Les masques sont portés par les hommes au cours des cérémonies initiatiques ; ils ont rapport à des pratiques relatives à la fécondité, doivent protéger les villages contre l'incendie et les maladies, provoquer la pluie, etc. (202 pp. in 8°. Avec 35 fig., 12 pl. et 1 carte. Paris 1952. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER S. A.)

La fréquence du daltonisme chez les Batutsi et Bahutu du Ruanda-Urundi (J. HIERNAUX et H. VAN DER BORCHT). — Les auteurs ont recherché le daltonisme à l'aide de tests d'Ishara chez 1000 Batutsi et 1000 Bahutu, tous sujets masculins lettrés. 25 cas ont été diagnostiqués chez les Batutsi (2.5 %), 27 chez les Bahutu (2.7 %). Ces résultats confirment la fréquence basse du daltonisme chez les nègres et nous montrent un pourcentage semblable dans un groupe d'éthiopiens. Ce dernier fait apporte un élément à l'interprétation de la position raciale des éthiopiens. Il est intéressant de mettre en regard ce tableau avec celui qu'offre la fréquence de la sicklémie, cette autre anomalie héréditaire : nulle ou très basse chez les Blancs, elle est élevée parmi beaucoup de peuplades africaines et moyenne chez les nègres américains, tandis que les éthiopiens Batutsi se conduisent pour ce caractère comme les Blancs ; les cas peu fréquents de sicklémie notés chez eux peuvent s'expliquer par leur métissage récent avec les nègres avoisinants. (Annales de la Société Belge de Médecine Tropicale [Bruxelles] 33. 1953. 1. pp. 43-46.)

The Blood-Groups of the Bushmen in South Africa (A. ZOUTENDYK, A. C. KOPEC and A. E. MOURANT). — Blood-group evidence has not hitherto made sufficient contribution to the problem of the relation between Bushmen and Negroes. Recently, extent data of the distribution in Africa of the blood-groups other than those of the ABO-system has been obtained, especially MNS and Rh. Therefore, to find out whether corresponding evidence for the Bushmen exists, Prof. J. F. Brock with other specialists of the Medical Faculty of the University of Cape Town, have spent some time, in September of 1952, testing a sufficient number of individuals in the Bushman area. The blood grouping tests were conscientiously carried out with several sera at Johannesburg. The surprising fact has been established, that the Bushmen have one of the highest known frequencies of the cDe chromosome. As it is known, all populations south of the Sahara have a high frequency of this chromosome ; but all other examined populations a low one. Moreover, African natives generally have a lower frequency of the Duffy (Fy^a) antigen than other tested races ; also in this peculiarity the Bushmen resemble the Africans. The general result of the detailed testing carried out by the above mentioned specialists is : that the Bushmen, in their blood-group frequencies, agree to a remarkable extent with other African populations, and especially that they resemble or surpass them in all those respects in which Africans generally differ from non-Africans. Perhaps of greatest interest is the very high frequency of cDe in the Bushmen, together with the absence of sickling. Following the discovery of high frequencies of sickling, with the infrequency or absence of cDe in aboriginal Veddoit tribes of South India, LEHMAN and CUTBUSH (Sickle-cell trait in Southern India ; Brit.

Med. Journ. 1952, pp. 404-405) have suggested that the sickle-cell trait entered Africa from Asia and had a separate origin from the high frequency of cDe, which is the other most characteristic single genetical feature of Africans. They thus suggest the existence of a race with a high cDe frequency and no sickling as forming a major component of the population of Africa. The identification, in the Bushmen, of a population showing these features, lends strong support to the hypothesis of LEHMAN and CUTBUSH, especially as there are other grounds for regarding the Bushmen as being an ancient, well-differentiated people who once occupied a much larger area than they do at present. Before the hypothesis can be regarded as established, however, further surveys are needed in order to explore the relation between the frequencies of the Rh blood-groups and of sickling throughout Africa, and perhaps in Asia as well. (American Journal of Physical Anthropology [Philadelphia] N. S. 11. 1953. pp. 360-368.)

Was there a Preolithic Period in the Cultural History of Mankind? (P. FEJOS). — PÈRE TEILHARD DE CHARDIN toured excavation sites in South Africa and inspected material gathered from the Taungs, Sterkfontein and Makapan areas with an idea to clarifying the stratigraphical and systematic position of the Australopithecidae group in relation to human evolution. The Australopithecidae represent a group which is as close, if not closer, to man from below, as the Pithecanthropidae are from above. One of the most useful lines of research open today is the tracing of the distribution of the pebble tools in the Transvaal and East Africa, and the determination of their chronological position in relation to the Australopithecidae; also the study of the evolution of lithic industry, from roughly chipped pebbles to handaxes and finally to flakes, so clearly represented in South Africa. (Physical Anthropology. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Incorporated. Report on the Foundation's Activities for the Year ended January 31, 1953 [New York 1953] pp. 26-27.)

Telanthropus and its Phylogenetic Significance (J. T. ROBINSON). — On April 29th, 1949, Dr. ROBINSON discovered in the Swartkrans excavation (South Africa) the anterior portion of the dental arcade of a mandible which gave the impression of being very different from the mandibles of *Paranthropus crassidens*. The following week, the remainder of the mandible was discovered, which contained all three molars on the left side and M_2 and M_3 on the right. An isolated P_3 and approximately two inches of the proximal end of a radius were found within a few inches of this mandible. Later Dr. BROOM agreed that the new specimens represented a more obviously man-like creature than *P. crassidens*; the new form was described with the name of "*Telanthropus capensis*". Shortly after the discovery of the above specimens, two further finds were made: a fragment of mandible containing M_1 and M_2 and a fragment of snout having only much worn and damaged teeth. The structure of these specimens is such that there can be no reasonable doubt that they belong with the above mentioned mandible and not to *P. crassidens*. A very conscientious examination of these finds led to the following conclusions: 1. *Telanthropus* could not have been a member of the same population as the known *P. crassidens* specimens. 2. It has distinct australopithecine affinities, but not all of these are with *P. crassidens*. In some features it more nearly resembles *Plesianthropus*. 3. Some of the *Telanthropus* characters are unknown in the available australopithecine material. 4. Precisely in these characters it is progressive and resembles the early — or even some modern — euhominids. 5. *Telanthropus* therefore links the prehomimid and euhominid groups together in possessing characteristic features of both. 6. *Telanthropus* had actually, or very nearly, completed the transition from prehomimid to euhominid status. (Amer. Journal of Physical Anthropology [Philadelphia] N. S. 11. 1953. pp. 445-502.)

America

The Prehistory of Barbados (G. T. BARTON). — Barbados, though in its essence a part of the Lesser Antilles, is more insular in its prehistoric culture than any of the other islands. At the time of the English settlement, in 1627, it was almost certainly uninhabited, but prehistoric relics and comparative research permit us to establish

three former groups of occupants. The earliest of these were the now extinct Ciboney, who possibly came from Florida, cave dwellers, with a shell as well as a stone tool industry, but without knowledge of pottery. The Arawaks who came from Guiana and occupied Barbados between 1100 and 1500 A. D., introduced pottery and agriculture and a highly developed form of social organisation. The last occupants were the warlike Caribs, coming equally from South America. The cultural influence of the two later peoples on Barbados can to a certain degree be interpreted from ethnological comparisons with the accounts of early Spanish and Portuguese writers concerning the same peoples on other islands or in South America. (88 pp. in 8°. With 10 pl. and 2 maps. Barbados 1953. Advocate Co., Ltd.)

Der Mongolenfleck bei den Indianern (A. SANTIANA). — In Ecuador wurde der Mongolenfleck nachgewiesen an 471 (= 84.25 %) von 559 untersuchten Indianern, an 254 (= 73.62 %) von 345 Mischlingen und an 9 (= 17.64 %) von 51 Weißen; mithin häufiger bei Indianern als bei Mischlingen und Weißen. Er scheint ein wenig häufiger das männliche als das weibliche Geschlecht zu befallen. Meistens wird er in der Gegend des Kreuzbeines sichtbar; bei Indianern rund und eiförmig, anfänglich als dunkles Grün und später sich abwandelnd in blasses Grau. Diese Pigmentierung ist beim Indianer am deutlichsten sichtbar während der beiden ersten Lebensjahre, und bei der anschließenden Rückbildung verblaßt sie nach und nach; bei Weißen ist sie immer nur blaß. Bei Eingeborenen männlichen Geschlechts verschwindet der Mongolenfleck in den Jugendjahren, spätestens kurz vor dem 20. Lebensjahr, und bei denen weiblichen Geschlechts in der Reifezeit, bei Mischlingen und Weißen schon im zweiten Lebensjahre. Mithin besitzt der Mongolenfleck den Wert eines Rassenmerkmals für den amerikanischen Indianer wie auch für die mongoloiden Rassen. (Frecuencia y Caracteres de la Mancha Mongólica en los Indios Ecuatorianos. Boletín de Informaciones Científicas Nacionales [Quito] 5. 1952. No 51. pp. 414-439.)

The Life Cycle of a Primitive People (R. AVALOS DE MATOS). — « La totalidad indivisa que es la persona, es el mejor punto de partida para el conocimiento de una cultura. El individuo es el portador de las instituciones y el medio a través del cual se perpetúan... Debe siempre considerarse que el individuo y la sociedad no son antagónicos, pues la sociedad le proporciona el material con que éste desarrolla su vida; además, en última instancia, toda sociedad está constituida por individuos que vienen a ser la interrogante de la investigación etnológica. » Following these principles, the authoress presents very copious details; many of which would not be accessible or visible to an investigator who is not close to these Indians as she was. She describes the different periods of the life cycle through which every individual of the Tupe-Indians in Bolivia passes; i. e. childbirth and infancy, youth and education, games and sports, marriage and family life, old age, death and burial, sickness and religion. (El Ciclo Vital en la Comunidad de Tupe. Revista del Museo Nacional [Lima] 21. 1952. pp. 1-69.)

Primitivität der Xerente (M. I. PEREIRA DE QUEIROZ). — Nach LÉVY-STRAUSS ist das Hervortreten von Widersprüchen und Gegensätzen unter den Kulturelementen eines primitiv erscheinenden Stammes ein Beweis für dessen sekundäre Primitivität. Unter den als Beispiel angeführten Stämmen finden sich die Xerente, die neben einer sehr armen und einfachen materiellen Kultur eine sehr entwickelte und komplizierte Gesellschaftsform besitzen. PEREIRA DE QUEIROZ zeigt, daß die Xerente, die aus den Trockengebieten des brasilianischen Nordostens stammen, zur Lösung ihrer schwierigen Nahrungsfrage das komplizierte Gesellschaftssystem bildeten, das nach Übersiedlung in das wasser- und nahrungsreiche Waldgebiet des Tocantins beibehalten wurde und deshalb nicht als Beweis für die sekundäre Primitivität der ökonomischen Verhältnisse des Stammes angerufen werden kann. (A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerente. Revista de Antropologia [São Paulo] 1. 1953. pp. 99-108.)

Alakaluf und Kaweskar im südchilenischen Inselgebiet (D. HAMMERLY DUPUY). — Das Wohngebiet der Alakaluf, bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts auf die Zone zwischen Beagle-Kanal und Magellans-Straße beschränkt, hat sich zwar später nach Norden ausgebreitet, jedoch weit südlich des genannten Golfes seine Grenze gefun-

den. Nach den Reiseberichten waren die südlich des Golfes wohnenden Stämme von den Alakaluf kulturell und linguistisch verschieden. Dasselbe gilt von den heute diese Zone bewohnenden Kaweskar, die deshalb nicht als eine Untergruppe der Alakaluf angesehen werden können. (Runa [Buenos Aires] 5. 1952. 1-2. pp. 134-170.)

Oceania

The Indonesian Element in Melanesian (G. POWELL). — An analysis of the Indonesian element which S. H. RAY proposed in his book "The Melanesian Languages" and other words added by C. E. FOX ("Phonetic Laws in Melanesian Languages") show that the hypotheses put forward by RAY and FOX are not only incorrect, but suggest circumstances which are the exact opposite of what must actually have occurred. The Malayo-Polynesian languages were spoken by the aboriginals, the Papuan by the invaders. Melanesian contains only a minor proportion of Malayo-Polynesian words, and they are those symbolizing basic conceptions, and common tagmenes, whereas it seems probable that at that period the Papuan speakers possessed a higher degree of culture than the Malayo-Polynesian speakers. (The Journal of the Polynesian Society [Wellington N. Z.] 62. 1953. 1. pp. 73-80.)

The Relation between Slit-Gongs and Renown in a Solomon Islands Culture (D. L. OLIVER). — The Sinuay (Solomon Islands), use the phrase "renown making" metaphorically. Nowadays the leaders acquire *potu*, a leader's renown, by giving feasts in their club-houses. At least nine slit-gongs are required. They are arranged along the interior walls of the house according to size. The biggest and the smallest are the most important ones. The tonal intervals between the gongs are not regular. There is no alphabetic code. Sound patterns and accentuation of the syllables give meaning to the beating. The fashioning, the carrying (with the subsequent banquets) and the ritual beating of the gongs make a man's renown. The blood-essence of pigs is offered to the demon of the club-house. Formerly a man's broken members were stuffed into the new gong in order to consecrate it. (Kroeber Anthropological Society Papers [Berkeley] Nrs. 8 and 9. 1953. pp. 69-77.)

Polynesiér auf den Neuen Hebriden (H. NEVERMANN). — Mele und Vila sind zwei Inselchen an der Südwestküste von Efate (Neue Hebriden). Ihre Bewohner sind ursprünglich Polynesiér, haben jedoch ihr polynesisches Aussehen durch Heiraten mit Melanesiern fast ganz eingebüßt, ebenso ihre Kultur. Dagegen hat sich die Sprache erhalten, die, wie bei den Polynesiér-Siedlungen in den Neuen Hebriden überhaupt, eine nahe Verwandtschaft mit den zentralpolynesischen Sprachen zeigt. Über die genauere Herkunft sind zuverlässige Angaben nicht mehr zu gewinnen. (Zeitschrift für Ethnologie [Braunschweig] 78. 1953. pp. 196-209.)

Internal Relationships of Polynesian Languages and Dialects (S. H. ELBERT). — By the glottochronical method of counting likenesses in basic vocabularies of related languages as proposed and applied by M. SWADESH (see Anthropos 48. 1953. p. 997) a family tree of the Polynesian languages is drafted; at least three Polynesian languages must be said to exist: West Polynesian (Tongan, Niue, Uvea, Futuna), Kapingamarangi, and East Polynesian (with several subdivisions). Kapingamarangi (and the other "Outliers") was a little closer lexically to the West than to the East, but morphologically and phonemically more like the East. The Kapingamarangi position remains undetermined until more data are available from other Outliers. (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque] 9. 1953. pp. 147-173.)

Geological Evidence in Western Victoria Relative to the Antiquity of the Australian Aborigines (E. D. GILL). — Three periods of aboriginal occupation of the Lake Colongulac area are known, viz. the time of the extinct giant marsupials as shown by fossil dingo and a carved bone, probably late Pleistocene; the mid-Holocene arid period as shown by a fossil aborigine in a loess dune; and the very recent period. — At Pejark Marsh a millstone proves the presence of aborigines as a contemporary of the extinct marsupials. — At Bushfield the aborigines were present not very much more than 1,000 years ago. (Memoirs of the National Museum of Victoria, Melbourne [Melbourne] 18. 1953. pp. 25-92.)

Bibliographia

Schmidt Wilhelm. *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*. Bd. I : Das Eigentum in den Urkulturen. XII + 343 pp. 1937. — Bd. II : Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens. XIV + 388 pp. 1940. — Bd. III : Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas. XII + 302 pp. 1942. in 8°. Münster i. W. Verlag der ASCHENDORFFSchen Verlagsbuchhandlung. Preis : DM 22.—, 25.—, 20.—.

Das hier mit Verspätung gewürdigte Werk ist nicht nur eine Frucht erstaunlicher Denkarbeit, sondern auch erstaunlicher Materialbeherrschung. Sie wurde dadurch erschwert, daß selbst ausgezeichnete Feldforscher den Problemkreis des Eigentums oft nicht gebührend berücksichtigt haben. Aber trotz langjähriger Stoffsammlung ist das Werk dann doch ein Torso geblieben. Während im ersten Bande die Völker der „Urkulturen“ behandelt werden, sollten die späteren Bände den „Primärkulturen“ (erzeugender Wirtschaft) gewidmet sein ; von ihnen kommen im zweiten Bande die Herdenviehzüchter Asiens und im dritten Bande die ostafrikanischen Hirtenvölker zu Wort — es fehlen aber nicht etwa nur die Hirten Südafrikas, sondern auch die „mutterrechtlich-agrarischen“ Völker sind, trotz vorhandenem Material, imaginärer Gegenspieler der Hirtenentwicklung geblieben ; und erst recht hat SCHMIDT vor seinem dritten parallelen Kulturkreis der „Totemisten“ haltgemacht. Man geht wohl nicht irre in der Vermutung, daß nicht nur ein Mangel an Zeit oder Stoff für die Nichterfüllung der Voranzeige verantwortlich ist, sondern auch die Weiterentwicklung der kulturhistorischen Problematik, die manches noch problematischer werden ließ, als es bei der Inangriffnahme des Eigentumswerkes schien. In einer Besprechung im „American Anthropologist“ (Vol. 41) hat J. M. COOPER festzustellen geglaubt, es werde in diesem Werke des Hauptes der kulturhistorischen Schule weniger „emphasis on Kulturkreis“ als in anderen seiner Bücher gelegt ; das ist insofern richtig, als SCHMIDT zwar das Eigentum als Prüfstein par excellence der Kulturkreise ansieht (I, p. V), sich in Wirklichkeit aber unter Verzicht auf hypothetische Gliederungen an fundamentale, wirtschaftlich markant umrissene Lebenskreise hält.

Da SCHMIDT sich die objektive Darstellung leidenschaftlich umstrittener Fragen zum Ziele gesetzt hat, stellt er eine Skizze der Problementwicklung voran, sowohl was die zeitliche Priorität der Eigentumsformen wie der Eigentumstitel (Erwerbsgründe) anbetrifft, und geht dabei besonders auf die Hypothese eines ursprünglichen „Agrarkommunismus“ ein. Die anschließende Einführung in die Natur und die Funktionen des Eigentums (die Arten seiner Gewinnung, die Objekte und Subjekte) hebt auch schon einige grundsätzliche Ergebnisse seiner Untersuchung hervor : die Anerkennung geistigen Eigentums schon in der Urkultur, ebenda das grundsätzliche Fehlen eines Testat- und das praktische Fehlen eines Intestaterbrechts, den Kollektivbesitz der urkulturellen Horde am Boden und die uns nicht geläufige Kategorie des Familieneigentums. Dabei ist die Zahl der individuellen Eigentümer am größten und unbeschränktesten in der

Urkultur und hat in der Folge, durch unterschiedliche Behandlung von Männern, Frauen, Kindern und Klassen, unbeschadet quantitativer Ausweitung nur Verengerungen erfahren.

Die aneignende Wirtschaft der Urvölker bedingt eine Weite des Lebensraumes, die — so überraschend das klingt — sich in einer gewissen Weite des Denkens spiegelt: es fehlt hier jene geistige Einengung, die das Eigentum auf „höheren“ Stufen so gern mit sich bringt! Die Völker der „Urkultur“ (das heißt: „die uns jetzt erreichbar ältesten“, I, p. 41) kommen im ersten Bande mit den Pygmäen und Pygmoiden, der für den Verfasser relativ ältesten Schicht, deren Anerkennung geistigen Eigentums um so mehr zu beachten ist (I, pp. 113-7), den Urvölkern Nordamerikas, den Feuerland-Indianern, Buschmännern, Bergdama, den südostaustralischen Urstämmen und den Rentier-Eskimo zu Wort.

Eine Synthese der Eigentumsnormen bei diesen Völkern bestätigt die enge persönliche Beziehung des Individuums zu seinem Eigentum, das nie „Ware“ wird. Bei völliger Gleichberechtigung von Männern, Frauen und Kindern und beim Fehlen jeglicher ständischen Gliederung ist die Zahl der Eigentümer schlechthin identisch mit der Zahl der Gemeinschaftsmitglieder überhaupt. Eine Feststellung von der größten kulturgeschichtlichen Tragweite ist das wenigstens teils bezeugte geistige Eigentum; so reichen die Anfänge eines „Urheberrechts“ in den Beginn der überschaubaren Menschheitsentwicklung zurück! Die Bereitwilligkeit, mit der die Menschen der Urkultur sich ihres Eigentums begeben, dürfte den Autor verführt haben, dem gewiß auch hier vorhandenen Altruismus eine überbetonte Rolle im wirtschaftlichen Zusammenspiel der Einzelfamilie wie der Gesellschaft zu geben; denn der Mensch als *zoon oikonomikón* und *politikón* wirtschaftet seiner Natur gemäß stets in Gemeinschaften; in der Urkultur sind das die Kleinfamilie und die Horde, und das funktionale Zusammenwirken in diesen Gemeinschaften (z. B. die geschlechtliche Arbeitsteilung) kann wesentlich nicht aus dem Gesichtspunkt des „Schenkens“ betrachtet werden.

Mit Recht stellt SCHMIDT das Fehlen des individuellen Bodeneigentums in der Urkultur fest. Wenn er aber das Bodeneigentum der Gemeinschaft für „unvollkommen“ erklärt (I, p. 291 f.), weil seine einzige Funktion sich auf die Verteidigung nach außen beschränke (übersehen wird hier die innere Funktion der Gewährleistung gleichberechtigter Nutzung!) und diese „Unvollkommenheit“ in der fehlenden Markierung zum Ausdruck komme, so wird hier zweierlei außer Betracht gelassen. Eine äußerliche Markierung ist unwesentlich, weil die Grenzen des Gruppengebietes jedem Mitglied geläufig sind — sonst wären ja auch seine Verteidigung gegen Übergriffe und die Rechtlosigkeit des Fremden auf diesem Boden Illusion. Vor allem aber ist das „Eigentum“ der Gemeinschaft wesentlich „öffentlich-rechtlicher“ und nicht „privatrechtlicher“ Natur; es ist Ausfluß einer öffentlichen Gewalt, die über dieses Gebiet ein keineswegs unvollkommenes, sondern vollkommenes *dominium terrae* übt!

Bezüglich der nicht seltenen persönlichen Verfügungsgewalt über Bäume, Ameisenhaufen, Nester und ähnliches erhebt sich die Frage, ob die uns geläufige Grenzziehung zwischen beweglichen und unbeweglichen Gegenständen im gleichen Sinne der Rechtsauffassung der betreffenden Urvölker unterstellt werden kann, d. h. ob es sich auch nach ihrer Meinung um eine Verfügungsgewalt an Bestandteilen des gemeinen Bodens oder nicht vielmehr um Ausflüsse des Besitznahmerechtes an aller pflanzlichen und tierischen Beute handelt, die das Herdengebiet offeriert.

Im Gegensatz zur stets individuellen Sammeltätigkeit erfolgt die Jagd oft gemeinsam, und besonders bezüglich der Jagdbeute bilden sich vielfach Verteilungsregeln heraus, die auch den Alten, Kranken und Kinderreichen zugute kommen. Auch sie möchte SCHMIDT aus dem Gesichtspunkt des altruistischen Schenkens sehen, wie er ein solches auch dem frühesten Austausch („Geschenkhandel“) und der geschlechtlichen Arbeitsteilung zugrunde legt (Jagd- und Sammelbeute werden nach seiner Auffassung von Mann und Frau einander geschenkt, I, p. 285). Es dürfte treffender sein, in den Verteilungsregeln eine Funktion des öffentlichen Verbandes zu sehen, ebenso wie die geschlechtliche Arbeitsteilung der wirtschaftlichen Funktion der Ehe entspricht, während der sogenannte „Geschenkhandel“ eine Tauschphase vor Ausbildung fester Wertrelationen ist.

Tausch kommt auch an Schutz- und Wirkmitteln vor, welche als Eigentums-
werte die Nahrungsmittel durch die hineingesteckte Arbeit und ihre Dauerhaftigkeit
überragen. An ihnen ranken sich auch Leihe und Miete empor, wobei in einigen Fällen
der mittels der entliehenen Sache (Blasrohr, Bogen, Hund) erzielte Gewinn geteilt werden
muß. Der Entwicklung eines Erbrechtes steht dagegen die vorherrschende Zerstörung
oder Mitgabe an den Toten entgegen, so „daß der Begriff und die Einrichtung des Erbens,
wenn überhaupt, so nur mit schwachen Wurzeln in die Urstufe hineinreicht“ (I, p. 309).

An den beweglichen Schutz- und Wirkmitteln möchte SCHMIDT sich das Eigentum
schlechthin entstanden denken (I, p. 310), wenn man von einer solchen Entstehung
überhaupt sprechen könne; ich halte das Eigentum für eine mit dem Wesen des Menschen
verbundene, naturrechtliche Kategorie. Ebenso essentiell, und keine „Unvollkommen-
heit“, ist es aber, daß Eigentum auch in der Urkultur gleichzeitig Anspruch und Schranke
bedeutet, weil der Mensch von Natur aus ein gesellig lebendes Wesen ist. Mit Recht unter-
streicht der Verfasser als ursprünglichsten und wichtigsten Erwerbsgrund die occupatio;
man muß sich dabei aber vor Augen halten, daß diese bei den Wildbeutern weitestgehend
mit der Erarbeitung zusammenfällt, weil Jagen und Sammeln ja die spezifische wirtschaft-
liche Arbeit der Wildbeuter ist! Ich möchte deshalb den Schwerpunkt darauf verlegen,
den ursprünglichsten und wesentlichsten Eigentumserwerbsgrund in der Arbeit zu sehen.

Ebenso nur als eine Akzentverlagerung möchte ich es verstanden wissen, daß
nach meiner Auffassung bei den rechtlichen und wirtschaftlichen Funktionen der Horde
deren Rolle als „öffentlicher Verband“ gegenüber dem großfamilialen Aspekt im Vorder-
grund steht (bezüglich der Großfamilie muß man ja auch im Auge behalten, daß bei der
allgemein herrschenden Exogamie nur die Hälfte der Gruppenmitglieder blutsverwandt
genannt werden kann!). Uneingeschränkt aber stimme ich der Feststellung zu, daß
alle jüngere Entwicklung nur in Richtung einer Verminderung der Zahl der Besitzer
(lies: Eigentümer) verlaufen konnte (I, p. 321). Zutreffend ist auch, daß die spätere
Entfaltung privaten Bodeneigentums nicht in infinitesimalen Schritten aus urkulturellen
Ansätzen vor sich gegangen ist, sondern aus einer ganz neuen „Quelle“, dem neuen
Wirtschaftsstil der Pflanzenzucht her (I, p. 324). Neben der kräftigen Untermauerung der
altruistischen Idylle der Urkultur möchte man aber in einer ökonomisch-rechtlichen
Darstellung eine stärkere Profilierung des Zusammenspiels von plan- und verkehrs-
wirtschaftlichen Strebungen sehen.

Solche möglichen Fragezeichen und Ergänzungswünsche, deren sich niemand mehr
bewußt gewesen sein dürfte als der Verfasser selbst, schmälern indessen nicht, sondern
unterstreichen das einmalige Verdienst WILHELM SCHMIDTS, ein Feld erschlossen zu haben,
das der Tummelplatz voreingenommener Spekulationen war und dessen hintergründige
Aktualität dringend nach einer wahrhaft historischen Erforschung verlangte. Von den
beiden großen der Urkultur entsprossenen Zweigen fehlt leider bis heute noch eine Dar-
stellung der Eigentumsordnung in den pflanzerischen Kulturen; dagegen hat W. SCHMIDT
selber die Weiterentwicklung des Eigentums in jenen Kulturen verfolgt, welche die ganze
spätere hochkulturelle Entfaltung bestimmt haben und in dieser ihrer historischen
Tragweite von niemand klarer als von ihm erfaßt worden sind: den Hirtenvölkern.
In geraffter Form wollen wir uns von den grundlegenden Entwicklungslinien des
Eigentums in diesem Lebenskreis Rechenschaft geben.

Einer qualitativen und quantitativen Ausweitung des Eigentums — z. B. durch
neue Techniken, Vorratswirtschaft und Rückgang der Nachlaßvernichtung, vor allem
aber durch das spezifische neue Eigentum an Herden und Zuchtpflanzen — steht in
den jüngeren Horizonten eine bedenkliche Einschränkung der Besitzfähigkeit, besonders
bei Frauen und Kindern, gegenüber. Gleichzeitig ist ein Rückgang der „altruistischen“
Verteilungsgesetze feststellbar. In der seßhaften Pflanzerkultur entsteht das individuelle
Bodeneigentum; leider hat der Verfasser diese Entwicklung in den Pflanzerkulturen
nicht ausgeführt. Und da andere Zuchttiere nicht von konstitutiver Bedeutung sind,
bildet das Eigentum bei den nordasiatischen Rentier- und Pferdezüchtern, den west-
asiatischen Kamelzüchtern und den ostafrikanischen Rinderzüchtern den Inhalt des
zweiten und dritten Bandes.

Wirtschaftlich und rechtlich stehen die nordasiatischen Rentierzüchter in vielem den Völkern der Urkulturen am nächsten; mit Ausnahme der europäisch beeinflussten Lappen ist es trotz den bestehenden Besitzunterschieden noch nicht zu einer Scheidung sozialer Klassen gekommen; auch besteht kein eigentumsrechtlicher Unterschied zwischen Männern, Frauen und Kindern; und ebenso haben sich jedenfalls bei Tungusen, Korjaken und Lappen Verteilungsregeln an der Jagdbeute bewahrt. Als Träger des Rentierbesitzes sieht der Verfasser (außer bei den Lappen) die Großfamilie an (II, p. 153); diese Darstellung ist aber wohl zu einfach und widerspruchsvoll: denn da auch die Individuen Eigentum haben, handelt es sich möglicherweise um eine Art Ober- und Untereigentum, um eine geteilte oder konkurrierende Verfügungsgewalt. Abweichend von der Urkultur ist die Ausbildung eines Erbrechts, wobei zwar eine Bevorzugung des Erstgeborenen unter den Söhnen hervortritt, Töchter, Schwestern und Ehefrauen aber noch erben können.

Bei den Pferde-, Kamel- und Schafzüchtern treten die urkulturellen Züge weiter zurück (die Jagd wird zum Sport!). Mit großflächiger Einheitlichkeit der Kultur entwickelt sich bei Mongolen und Turkotataren die Viehzucht erstmals in vollem Ausmaße. Die Besitzergreifung von den Großtierherden der Steppe verhilft zu einer qualitativen und quantitativen Ausweitung der Nahrung (Milch!) sowie zur Verbesserung von Wohnung und Kleidung; und gerade das „wandernde Kapital“ der Herden führt zu einer Weitung des Horizonts, die diese Menschen zu den zukünftigen Beherrschern der Länder und Völker macht. Das völlige Zurücktreten der vegetabilischen Nahrung und ihre fehlende Teilhaberschaft an der Viehzucht bewirkt allerdings den Verlust der Besitzfähigkeit der Frau! Aber auch innerhalb der männlichen Gruppenmitglieder tritt eine Besitz-Konzentration in den Händen des Sippenhauptes ein, wenn auch mit Grenzen der Verfügungsgewalt und belastet mit Fürsorgepflichten, so daß man hier wahrhaft das Schlagwort von „patriarchalischen Verhältnissen“ anwenden kann. Die nomadischen Viehzüchter haben dabei noch viel von den religiösen Bindungen des Eigentums aus den Urkulturen bewahrt.

In kürzerer Darstellung kommen die arabischen Kamelzüchter zu Wort, deren Sonderstellung darauf beruht, daß die Pferdezucht hier keinen wirtschaftlichen, sondern militärischen Wert hat und erst das „Schiff der Wüste“ diese bewohnbar macht. Träger auch des arabischen Herdenbesitzes ist die patriarchalische Großfamilie, in deren Rahmen aber auch Frauen Kamele besitzen können. Bemerkenswert, daß ein von anderen Stämmen zugefügter Schaden auf alle Familien verteilt wird, Gastfreundschaft selbst an Fremden und Feinden geübt wird — aber auch Raub hoch im Kurse steht.

In einem Anhang geht der Verfasser auf die südarabischen Rinderzüchter ein, die den Küstensaum von Yemen und Hadramaut bewohnen, der die Brücke zu den afrikanischen Rinderzüchtern darstellt, und bei denen sich Ansätze zu festerem Bodeneigentum zeigen. Ein zweiter Anhang ist den Rentierzüchtern des Tuwa-Landes (Quellgebiet des Jenissei) gewidmet, über deren Eigentumsordnung wenig bekannt ist, obwohl sie einen typologisch interessanten Übergang vom Wildbeutertum zur Tierzucht darstellen.

Unter Ausscheidung der südafrikanischen („aber ich gestehe, daß ich jetzt nicht ganz zufrieden damit bin“, III, p. IV) kommen im dritten Bande die ostafrikanischen Hirtenvölker zu Wort. SCHMIDT unterstreicht das „hamitische“ Element als ursprünglichen Träger der afrikanischen Großviehzucht und glaubt festzustellen, daß der Grad der rassischen Reinheit in einem Verhältnis zur Rolle der Viehzucht steht (III, p. 2). Im übrigen unterscheidet er die vier Gruppen der Hamiten, Niloten, Hamitoiden und der Negervölker unter hamitischer Oberschicht. Das Fehlen des Pferdes und weiträumiger Steppengebiete habe eine größere Seßhaftigkeit mit festerem Haus bewirkt; ein weiterer Unterschied gegenüber den asiatischen Hirtenvölkern ist die geringe Bedeutung der Jagd. Spuren von Mutterfolge werden auf benachbarte Bodenbauzentren zurückgeführt.

Festes Bodeneigentum an den Weiden ist auch den afrikanischen Hirten im Grunde fremd; auch wo Ackerbau mit fester Bodenhabung betrieben wird, gilt dies doch nicht für das Weideland. Bei der Unterwerfung von Bodenbauern wurde der Boden

enteignet, aber an die Bauern als Lehen zurückvergeben. Daneben entwickelte sich das hirtenkulturelle Klienten- und Hörigenwesen, in einzelnen Fällen auch Pacht.

Dem Rind (bei den Afar und Somal dem Kamel) folgt an Bedeutung das Schaf. Die Zucht des Rindes ist Männersache, Frauen werden eher zum Hüten, fast nie zum Melken zugelassen (darüber verdienstliche Übersicht, III, p. 45). Außer der Milch, deren Bedeutung infolge der Thesaurierung der Herden die des Fleisches überragt, wird auch das Blut der Zuchttiere (Aderlaß) gern genossen. An der Stelle animalischer Rauschgetränke finden sich Honigwein und Bier.

Das ganze Gebiet ist zum größten Teil vaterrechtlich organisiert, teils in einem wirklichen Patriarchat, bei dem der Vater das unbeschränkte Besitz- und Verfügungsrecht über das gesamte Eigentum hat. Die Vererbung kennzeichnet das Vorrecht des Erstgeborenen, die von der Erbschaft ausgeschlossenen Töchter gehen in die Mundschaft des Haupterben über; die Verbindung des Hirtentums und der Pflanzerkultur hat dabei zu mannigfachen Nuancen (z. B. Sohn-Tochter-Erbrecht, „vermännlichtem Mutterrecht“) geführt.

Verschieden ist die Bewertung der vorehelichen Keuschheit, die Freiheit der Eheschließung mit wenigen Ausnahmen ist groß. Im Brautpreis macht sich die Bedeutung der Rinder geltend; eine Mitgift, selbst wo sie auftritt, steht hinter dem Brautpreis zurück. Die Festigkeit der Ehe ist unterschiedlich, die Stellung der Frau, ungeachtet ihrer Vermögenslosigkeit, meist nicht schlecht. Die große Mehrzahl der Völkerschaften (Ausnahmen: Galla, Kaffitscho) kennt keine Sklaverei.

Über viele Details des Eigentumsrechtes liegen nur bruchstückhafte und vereinzelte Angaben vor, die von SCHMIDT zusammengetragen werden, so über Kauf, Leihe und Pacht, Diebstahl und Fund. Im Grundstücksrecht haben die Galla ein Rückkaufrecht, die Kaffitscho ein Vorkaufsrecht ausgebildet (III, p. 169).

In einer letzten Zusammenfassung des ostafrikanischen Hirtentums gesteht der Verfasser, daß es nirgendwo eine völlig unbeeinflusste Hirtenkultur mehr gegeben hat, vermerkt aber dabei auch als einen gemeinsamen Zug, daß die „schwankend-unbestimmte Art“ des viehzüchterischen Bodeneigentums sich allenthalben, wo ausgedehntere Weiden vorhanden sind, durchzusetzen tendiert (III, p. 175). Die Rinderzucht unterscheidet sich von den Pferde- wie von den Kamelhirschen Asiens dadurch, daß sie in engeren Grenzen wandert und deshalb auch leichter den Übergang zur Seßhaftigkeit des Ackerbauers vollzieht. Gemeinsam mit den asiatischen Hirtenvölkern ist das beherrschende Patriarchat, das sowohl im Erstgeborenenrecht hervortritt, wie es sich auch in der völligen Eigentumsunfähigkeit der Frauen und Töchter und in der Ausschließung der Frauen von der Pflege des Rindes offenbart.

Ein Vergleich der Eigentumsverhältnisse in den Hirtenkulturen mit der Eigentumsordnung der „Urkulturen“ zeigt bezüglich des Bodeneigentums die Gemeinsamkeit, daß der Boden als solcher keinen Besitzwert hat, sondern nur als Erzeugungsbasis der Lebensmittel gewertet wird — mit dem Unterschied, daß die Weite des Bodenbesitzes auch dem Denken der Hirtenvölker eine größere Weite verleiht; von den Herdentieren hat der Mensch (durch Reiten und Fahren) deren lokomotorische Kraft übernommen. Im Gegensatz zu dem flüchtigen Besitz an den Jagdtieren steht bei den Hirten die Herdenbildung im Mittelpunkt; gegenüber der Besitzgleichheit in der Urkultur stellen sich (in ihren Wirkungen durch den großfamilialen Zusammenhalt gemilderte) Besitzunterschiede heraus. Die Minderung der Eigentumsfähigkeit der Frauen ist rechtlicher Ausdruck der an Bedeutung schwindenden Sammeltätigkeit. Nicht vom toten, sondern vom lebenden Tier kommen die hauptsächlichsten Nahrungsmittel der Hirten (Milch und Blut); auch das zeitliche Auseinanderfallen von Arbeit und Sport ist ein neuer Zug. Der qualitativ und quantitativ gesteigerten Nährwirkung neuer Lebensmittel geht auch eine Zunahme aller „Wirk- und Schutzmittel“ (z. B. Wohnung, Kleidung, Schmuck) parallel. Bezüglich zahlreicher rechtlicher Züge des Eigentums (Schenkung, Leihe und Pacht, Diebstahl und Fund) hat die Hirtenkultur nichts wesentlich Neues hervorgebracht; neue Institute sind aber Brautpreis, Mitgift und Erbrecht. Gegenüber dem Brautpreis (der kein Entgelt im Kauf einer Sache, sondern Ausgleich für Mühen und

Aufwand darstellt) ist die Mitgift weniger allgemein (mit stärkerer Geltung bei Rentier- und Pferdezüchtern). Die wesentlichsten Züge des Erbrechts wurden bereits herausgestellt. Die Vererbung fußt auf dem Vorhandensein eines dafür tauglichen Dauerobjekts; dabei ist nach SCHMIDT der Gedanke nicht abzuweisen, daß dem Übergange des materiellen Besitzes die Vorstellung der biologischen Vererbung, der Kontinuität der Familie, Pate gestanden hat (III, p. 222). Während der Boden als Objekt der Vererbung ausscheidet, ist es — neben vererbaren Wirk- und Schutzmitteln — vordergründig die Herde, die als wirtschaftlicher Organismus nicht durch Erbteilung oder Verfügung zu Lebzeiten aufgeteilt werden darf. In persönlicher Hinsicht ist das Erbrecht auf Blutsverwandte beschränkt, aber auf solche, die in wirtschaftlichem Verbande stehen; daß dabei nicht die Blutsverwandtschaft als solche, sondern der wirtschaftliche Organismus entscheidend ist, möchte SCHMIDT durch die markante Bevorzugung der männlichen Blutsverwandten und die verbreitete Bevorrechtung des Erstgeborenen bestätigt sehen; „die auf späteren Kulturstufen vorgenommene Aufstellung der Blutsverwandtschaft als allein genügende Erbberechtigung hat also in den Anfängen des Erbrechts keine Grundlage und hängt, besonders bei den entfernteren Verwandtschaftsgraden, in der Luft“ (III, pp. 224/5). Darum werden auch, soweit wie Ehegattinnen erben, für gewöhnlich Einrichtungen getroffen, daß sie das Eigentum im Geschlecht ihres Mannes zurücklassen müssen.

Die Hauptdarstellung des dritten Bandes wird durch anhangsweise Behandlung der Hamitoidenstämme der Topotha sowie der Bari und ihrer Unterstämme ergänzt. Ferner bringen die beiden hirtenkulturellen Bände Nachträge über die Jagdbeuteregeln der Tungusen, über Gastfreundschaft, Brautpreis und Vererbung bei den Pferde-, Kamel- und Schafzüchtern, das Eigentum bei den Felsen-Cree-Indianern und das Alter des familialen Bodenbesitzes der Algonkin (II), beziehungsweise über die Kazak-Kirgisen und den Brautpreis bei den Kamelzüchtern Arabiens (III). Alle drei Bände sind mit einem Sachregister, Autorenregister und einem Register der Länder und Stämme versehen.

Dem Autor gebührt das Verdienst, eine zu Unrecht, das heißt in einem Mißverhältnis zu ihrer menschheitsgeschichtlichen Tragweite, vernachlässigte Materie mit kühnem Griff angefaßt und erstmals einer nicht spekulativen, sondern historischen Lösung nähergeführt zu haben. Es ist erstaunlich, daß ein einzelner Forscher — dazu neben anderen, gleichzeitig von ihm gestalteten Werken! — eine solche Fülle von Stoff gedankenreich verarbeiten konnte. Die Tatsache, daß die Forschung ein Torso geblieben ist (es ist nicht mehr zur Behandlung der Pflanze noch der frühen Hochkulturen gekommen), sollte ebenso wie zahlreiche offene Fragen endlich zur Weiterverfolgung eines Problemkreises reizen, der über das rein geschichtliche Anliegen hinaus eine besondere Aktualität für unsere gelebte Gegenwart hat.

HERMANN TRIMBORN, Bonn.

Kroeber A. L. and Kluckhohn Clyde. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions.* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XLVII, No. 1.) With the assistance of WAYNE UNTEREINER and appendices by ALFRED G. MEYER. VIII + 223 pp. in 4°. Cambridge, Mass. 1952. Peabody Museum. Price: \$ 5.25.

While the concept of culture has become in recent years of increasing importance in sociological and anthropological thought and its importance recognised by a growing number of philosophers, so far mostly Neo-Kantians, the great diversity of meanings attached to the word and to the concept underlying it has become a grave weakness in anthropological theory. Here two of America's leading anthropologists, who are both well known for significant contributions to the problem of culture, have collected some 164 definitions beginning with TYLOR's classic definition of 1871. They do not

claim absolute completeness for their collection except for "English and American social scientists of the last century". The authors give us a good and constructively critical survey of these definitions which they classify as descriptive, historical, normative, psychological, structural and genetic. These classes are not considered mutually exclusive as is evident from the fact that the same individual often appears with definitions in two or more classes. The collection of definitions is preceded by a history of the word "culture" in which the German contribution is very well treated and it is followed by a collection of and discussion of statements on the nature, components and distinctive properties of culture and on culture and its relation to psychology, language, society, individuals, environment and artifacts. KROEBER and KLUCKHOHN avoid offering a new formal definition stating that they have no full theory of culture but content themselves with a "fairly well delineated concept". However they consider that "concepts have a way of coming to a dead end unless they are bound together in a testable theory. In anthropology at present we have plenty of definitions but too little theory".

The appendices by MEYER deal with the concept of culture in Germany and Russia and the use of the term, culture, in the Soviet Union.

Most anthropologists will readily agree with the authors that it is now "a time for stock taking, for a comparing of notes, for conscious awareness of the range of variation". While this book is extremely useful as a collection of material and a fruitful source of provocative comment it is unfortunate that only American writers are in any way fully represented. The fact that most of the recent theoretical thinking on culture has been done by Americans lessens the gravity of this defect but as a critical review of concepts or a stock taking the result is somewhat lop-sided. I have only observed one American definition overlooked by the authors¹. This omission is not serious but in the case of some of the writer's who are quoted the extracts cited are sometimes a bit haphazard; SOROKIN's definition could have been profitably expanded instead of being ruthlessly abbreviated and his theory of the behavioural, ideological and material aspects of culture² should have been included in the list of tricomponential views of culture on p. 98.

In the discussion we miss any reference to such important writers as SOMBART, FREYER, MANNHEIM, BIRKET-SMITH or CROCE whose contributions to European thinking on culture have been of considerable importance. Another omission is DE ROBERTY, who although he did not, as far as I can remember, use the word culture, certainly delineated the concept foreshadowing KROEBER's own concept of the "superorganic" by thirteen years³. Limiting myself to definitions published in English I note a number of omissions. Both C. DAWSON⁴ and BURKITT⁵ have produced later and more detailed definitions than the examples quoted. K. JASPERS' definition of 1931⁶ should least have been mentioned the chapter dealing with general history of the word.

Since a number of archaeological definitions were included it is difficult to see why at least CHILDE⁷ was not quoted. The specialised concept of culture in use among archaeologists has now become almost an unquestioned postulate in archaeological theories and KOSSINA's theories have recently been pushed by PITTIONI⁸ to point which is in my opinion far beyond their logical conclusions. The weaknesses in the KOSSINA

¹ P. MARTIN, G. QUIMBY and D. COLLIER, *Indians before Columbus*, Chicago 1947, p. 5.

² P. A. SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, New York 1947, p. 313.

³ E. DE ROBERTY, *Nouveau Programme de Sociologie*, Paris 1904, and: *Sociologie de l'Action*, Paris 1908.

⁴ CHRISTOPHER DAWSON, *Religion and Culture*, London 1948, pp. 47-9.

⁵ M. BURKITT, *The Old Stone Age*, Cambridge 1933, p. 11.

⁶ K. JASPERS, *Man in the Modern Age*, transl. by E. and C. PAUL, 2nd ed., London 1951, pp. 115 ff.

⁷ V. G. CHILDE, *The Bronze Age*, Cambridge 1930, pp. 41-5. This definition has been repeated by this author without any significant change in *Prehistoric Migrations in Europe*, Oslo 1950, p. 2 and in a slightly altered form in *Social Evolution*, London 1951, pp. 15-16.

⁸ R. PITTIONI, *Vom geistigen Menschenbild der Urzeit*, Wien 1952.

standpoint have been brilliantly exposed by WAHLE⁹ who has dealt with the application of the theory to Central Europe. In areas which have not been as well studied as Central and Northern Europe there is often an over eager tendency to isolate a local chronological period and label it with the title of culture and archaeologists in other regions welcome the new culture with joy and possibly a few synchronisms. The time is becoming ripe in archaeology not only for a critical re-examination of its theory of culture but also for establishing a more explicit terminology for the various groupings of archaeological material according to both the extent of our knowledge of it and the nature of the material itself. In both these tasks the historical approach like that of WAHLE should be supplemented by the approach of cultural anthropology.

In the section on culture and language TRUBETZKOY is the only non-American quoted. As far as it goes it is extremely useful but the addition of a few words explaining for instance the OPLER-VOEGELIN controversy would have added to the value of the book. Here again I feel SOROKIN could have been given a few lines. We must deplore the omission of any reference to the works of such writers as SOMMERFELT, VOSSLER and particularly WEISGERBER¹⁰, who made an extensive study of the problem of language and culture, or to any of the Italian neo-linguistic school such as BONFANTE or MIGLIORINI. Use might have been made of M. COHEN's short essay on language and the transmissions of civilization¹¹. This list could be easily extended. We also miss any reference to the recent linguistic controversy in the USSR which, in essence, dealt with the language-culture problem.

The observations of American scholars on the language-culture problem are often of great interest as they are free from neo-grammarians' prejudices and have at hand vast amount of raw material in the American Indian languages. While most of them are careful enough to define culture, especially when they claim that language is a part thereof, their statements could have been made more exact if they always defined the term, language for the rôle of language in culture is different according as to which of the DE SAUSSUREAN concepts of "langage", "langue" or "parole" we have in mind. Any comprehensive theory of language and culture must take this into consideration and may have to construct parallel aspects for each member of the linguistic trinity.

On the whole misprints are few but the reference on p. 181 to "III-e-15" is an unfortunate slip as it is crucial in understanding the authors' delineation of the concept of culture. Prof. KLÜCKHOHN has kindly informed me that they intended to refer to the general statement in IV-A on p. 157 and that the brief statement in 1-14 on p. 35 should also be referred to in this connection. The index of the names of persons is not as complete as it might be and if the old-fashioned custom of using a person's Christian name or at least an initial was followed the annoying listing of GEORGE and T. S. ELIOT under the same rubric would have been avoided.

A reviewer by nature is inclined to dwell at greater length on the faults and omissions he finds. This is a necessary but often regrettable evil and in this case such criticism should not be allowed to mask the fact that this book is an important contribution to anthropological theory. Since it has been published there have been a number of new and important studies on the problem of culture, as usual mainly by Americans. Is it too much to hope that Harvard would in the near future give us a revised edition to include these and perhaps invite the cooperation of European scholars to fill in the gaps left empty in this work?

EÓIN MACWHITE.

⁹ E. WAHLE, Zur ethnischen Deutung frùgheschichtlicher Kulturprovinzen (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Abhandl. 2). Heidelberg 1941.

¹⁰ L. WEISGERBER, Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur (Wörter und Sachen, XV, 1933, pp. 134-224; XVI, 1934, pp. 97-236).

¹¹ M. COHEN, Langage et transfusions de civilisation (Annales Sociologiques, Sér. E, fasc. 3 & 4, 1942), pp. 1-15.

Dittmer Kunz. *Allgemeine Völkerkunde.* Formen und Entwicklung der Kultur. VIII + 314 pp. in 8°. Mit 89 Abb. und 24 Taf. Braunschweig 1954. FRIEDR. VIEWEG & Sohn. Preis: DM 16.80.

Dem Verfasser geht es um die „Darstellung der Kulturgeschichtlichen Entwicklung“ von den Anfängen der Kultur bis in die Hochkulturen, unter Heranziehung und Auswertung der neuesten Forschungsergebnisse auf dem Gebiete der Völkerkunde. Es geht ihm darum, „ein neues Bild vom Werden der Kultur zu entwerfen“, in einem handlichen Buch, das inhaltlich leicht faßlich und auch für weitere Kreise erschwinglich ist. Ich glaube, daß dem Autor der Wurf gelungen ist; das Buch ist kein kompender Wälzer, sondern ein ansprechendes Handbuch, das jedoch auch den Fachmann anspricht und ihn vor neue Probleme stellt. Neue Formulierungen verdienen oft den Beifall, doch bleiben Meinungsverschiedenheiten zwischen Leser und Autor nicht aus, wie es bei einem solchen Werk nicht anders zu erwarten ist.

DITTMER bespricht das ethnologische Kulturproblem in vier Abschnitten. Der Teil A behandelt die Geschichte und Methode der Völkerkunde, B die gestaltenden Kräfte ethnischen Lebens, C die Formen der Kultur und D die Kulturentwicklung. Der Verfasser ist kulturhistorisch — wenigstens im weiteren Sinn — eingestellt, macht gelegentlich auch kritische Bemerkungen zur kulturhistorischen Methode (p. 17).

Der Abschnitt B läßt den logischen Aufbau vermissen und bleibt daher vielfach unklar. Mir scheint dieser der schwächste Teil des Werkes zu sein. Gestaltende Kräfte ethnischen Lebens (damit ist doch wohl die Kultur gemeint?) sind meiner Ansicht nach entweder äußere Faktoren, wie die Umwelt oder innere Kräfte, die Veranlagung. Sprache und Gesellung können doch nicht als gestaltende Kräfte ethnischen Lebens angesprochen werden. Mit dem Abschnitt „Ethnische Einheit“ weiß ich beim besten Willen nichts anzufangen. Wie nach der Gesellung auch noch die Kultur als gestaltende Kraft besprochen werden kann — als ob die Gesellung nicht ein Stück der Kultur wäre —, ist unerfindlich.

Gut finde ich die Hervorhebung der Wirtschaft, besonders unter Primitivvölkern (p. 37 f.); meiner Meinung nach sollten Kulturen nur nach der jeweiligen Wirtschaftsform benannt werden.

- Die Einführung des Terminus Kleinfamilie (p. 47) neben Großfamilie ist irreführend. Des Autors „Kleinfamilie“ ist nicht mit Individualfamilie gleichzusetzen, da er zur Kleinfamilie Eltern, Kinder und eventuell Enkel zählt. Im Laufe der Darstellung sozialer Verbände wird, wie der Autor bemerkt, auf unbewiesene Lieblingsformulierungen früherer Völkerkundler kritisch eingegangen (p. 55). Es kann bei einer knappgefaßten Darstellung der Kulturformen, wie sie das Werk bietet, selbstverständlich nicht auf alle möglichen sozialen Formen eingegangen werden; das hat aber den Nachteil, daß durch Verallgemeinerungen bei Nichtfachleuten falsche Ansichten entstehen, so z. B. wenn es bei Erörterung der Namensgebung heißt, daß „der Name das innere Wesen, das Sein des Menschen, ausdrückt“. Was so bei manchen Völkern der Fall ist, trifft bei anderen nicht zu, wie etwa in Hinterindien, wo das Kind nach dem Baum, dem Bach usw., wo es zur Welt kam, benannt wird, was mit dem inneren Wesen des Menschen nichts zu tun hat.

Den Ausdruck „Religion“ will der Autor vermeiden, weil über seinen Inhalt bei den Autoren kein Einvernehmen besteht; er selbst greift das Problem nicht an. DITTMER zuerkennt der dynamistischen Weltanschauung den Vorrang vor allen anderen; alle möglichen Kulturerscheinungen versucht er dynamistisch zu deuten. Obwohl der Dynamismus im Völkerleben weit verbreitet ist, ist er doch nicht allgemein. Ich habe den Eindruck, daß manches, was heute als Dynamismus gilt, über kurz oder lang wieder animistisch gedeutet werden wird. Ahnenkult aus Dynamismus erklären zu wollen, ist doch wohl zu gewagt, selbst dann, wenn ein plausibler Erklärungsversuch gegeben werden kann (p. 83). Der Autor darf sich einer lebhaften Kombinationsgabe rühmen.

Zum Abschnitt „Totemismus“ sei erwähnt, daß die vorgetragenen Deutungen

des Individual- und Geschlechtstotemismus (pp. 93/94) doch noch verfrüht sind. Wahrscheinlich haben diese mit Dynamismus und Magie nur wenig zu tun. Ich finde z. B. bei den Inlandstämmen Malayas ein Zueinander totemistischer Prägung von Vögeln und Menschengruppen, die weder individual- noch geschlechtstotemistisch gedeutet werden können. So z. B. haben Schwangere einen heiligen Vogel, der sie betreut, Burschen vor der Heirat haben einen anderen, die jungen Mädchen einen anderen, die Säuglinge wieder einen anderen, ferner bestimmte Berufsklassen auch ihren eigenen. Diese heiligen Vögel haben das totemistische Gepräge, sie sind tabu, dürfen weder getötet noch gegessen werden (s. dazu Die Negrito Asiens, II. Bd., in Druck befindlich).

Des Verfassers Bemerkungen zur „Theorie eines Urmonotheismus“ (p. 101 f.) enthalten Widersprüche. Unmöglich wird man die „Höchsten Wesen“, wie es DITTMER glaubhaft machen möchte, mit R. OTTO's religiösen Erlebnissen des Numinosen usw. allein erklären können. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Diese Wesen überragen alle sonst in den Naturreligionen dieser Stämme vorkommenden mindestens ebensoviel, als der Älteste alle anderen Sippenangehörigen überragt. Der Sippenälteste ist Träger aller Lebenskraft und darum jeder Autorität und hat immer den Vortritt vor anderen. Mit ihm steht und fällt die Gemeinschaft. Ähnlich ist die Auffassung der Primitiven vom „Höchsten Wesen“ und dessen Stellung den anderen religiösen Wesen gegenüber.

So könnten Seite für Seite bald zustimmende, bald ablehnende Bemerkungen zu den Aufstellungen des Autors gemacht werden, besonders zum Abschnitt C, Formen der Kultur. Wahrscheinlich wäre vieles deutlicher ausgefallen, wäre mehr Raum zur Verfügung gestanden. Die Mannigfaltigkeit der Kulturen ist eine so große, daß ein Querschnitt durch sie der Wirklichkeit nicht entspricht.

Das Urteil über den Schamanen, der „stets ein Hysteriker“ sein soll (p. 116), aber trotzdem „das seelische Gleichgewicht seiner Gemeinschaft aufrecht erhält“, ist nicht gerechtfertigt.

Darin stimme ich dem Autor jedoch zu, wenn er schreibt, daß es müßig sei, die Priorität des Theismus vor dem Dynamismus oder dieses vor dem Animismus zu verteidigen, denn alle drei entströmen der gleichen Quelle, der Menschenseele. Sie gehen von allem Anfang an darin nebeneinander, jedoch bei den einzelnen Völkern verschiedentlich differenziert. Die Bemerkung über den Zusammenhang von Ethik und Religion ist zu knapp und darum mißverständlich.

Die bisherige Auffassung — der sich der Autor anschließt —, daß sich das Schauspiel aus dem Kultdrama erst in den Hochkulturen entwickelt habe, wird wohl auch eine Berichtigung erfahren. Es scheint vielmehr, daß weder das Theater aus dem Kult noch der Kult aus dem „Spiel“ entstanden ist, wie HUIZINGA es in seinem „Homo ludens“ glaubhaft machen möchte. Vielmehr hatte der Mensch, seitdem er Mensch ist, beides; das profane Theater, den „mimus“ zur Unterhaltung, wie auch das kultische Theater (Spiel) „als Ausdruck seiner Ergriffenheit“. Als Belege für diese Auffassung kann ich aus meiner Erfahrung auf das kultische Theater der Semang hinweisen, die in der Pano-Zeremonie ein kultisches Drama aufführen, ähnlich wie auch die Hambal-Negrito auf den Philippinen, bei denen in der Gebetsopfer-Zeremonie der Älteste das Höchste Wesen darstellt. Ausgezeichnete Schauspieler (profanes Theater) sind die Bambuti-Pygmäen, übrigens auch die Aeta, vor allem einzelne Mythen-erzähler. Allerdings ist das nur ein Ein-Mann-Theater, in dem der Erzähler optisch und phonetisch die in den Mythen auftretenden Personen ausgezeichnet darzustellen und die Zuhörer in den Bann zu schlagen weiß.

Am meisten befriedigt die DITTMERSche „Allgemeine Völkerkunde“ im vierten Teil, wo von der Kulturentwicklung die Rede ist. Der landläufigen evolutionistischen Lieblingshypothese von der Menschwerdung aus dem Affen zu Gefallen verlegt DITTMER das Werden der Kultur in eine subtropische Parklandschaft. Ich habe schon wiederholt mit gewichtigen Gründen darauf hingewiesen, daß die „Urkultur“ im tropischen Wald am besten heimisch zu sein scheint und daß der tropische Urwald für Wildbeuter keineswegs Rückzugsgebiet sein muß bzw. nicht ist.

DITTMERS Skizzen der einzelnen Kulturen, die er in drei Kulturkreise unterbringt, sind gut und durch das Bildmaterial entsprechend veranschaulicht. Er unterscheidet drei Kulturkreise: 1. einen Wildbeuter-, 2. einen Pflanze- und 3. einen Viehzüchternomaden-Kulturkreis. Er kennt keinen Jäger-Kulturkreis, die Jäger reiht er teils unter die Wildbeuter, teils unter die Pflanze. In diesem Teil vermag DITTMER die neuesten Forschungen und Erkenntnisse vorzulegen.

Ausgezeichnet sind die Schilderungen des Megalith-Kulturkreises, dessen große, weltweite Bedeutung er herausstellt (pp. 179 ff.); die Schilderungen der Beziehungen amerikanischer Kulturen zur Alten Welt, wobei wiederum auf die Bedeutung der Megalith-Kultur aufmerksam gemacht wird. Ein dankenswerter Beitrag ist der Abschnitt IV dieses Teiles, wo über Viehzüchter-Kulturen die Rede ist. Dieser Kulturkreis wird als Einheit anerkannt, dann werden die neuesten Erkenntnisse über den Anfang der Großviehzucht vorgelegt. Nicht mehr das Ren steht am Beginn der Großviehzucht, sondern das Hornvieh. Meiner Auffassung nach wird der Beginn des Hornviehs (bzw. der Großviehzucht überhaupt) aus der primitiveren Hunde- und Schweinezucht der Pflanze überzeugend erörtert. Allerdings scheint mir die eigenartige Geisteshaltung der Viehzüchternomaden, die ja nach dieser Auffassung der jüngste Kulturkreis sind, nicht genügend erklärt. Daß die Mentalität dieser Nomaden von jener der Jäger und natürlich auch der Bauern verschieden ist, betont der Verfasser selbst.

Im Anhang sind ein ausgedehntes Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der gut ausgewählten und gut ausgeführten Bildtafeln und der Textabbildungen, eine Erläuterung von Fremdwörtern (für Nichtfachleute) und ein Namen- und Sachregister untergebracht.

Ich bin der Überzeugung, daß das Buch dem Laien eine gute Einführung in die Völkerkunde bietet, und der Fachmann wird besonders dem Teil D, Kulturentwicklung, sein Augenmerk widmen und manche Anregung finden.

PAUL SCHEBESTA.

Radin Paul. *The World of Primitive Man.* (The Life of Science Library, Nr 26.) XI + 370 pp. in 8°. New York 1952. HENRY SCHUMAN. Price: \$ 5.00.

In diesem Buche legt PAUL RADIN seine Grundgedanken auseinander über die primitiven Völker und die Welt, in der sie leben. Er will diese Betrachtung der Naturvölker von historischen Gesichtspunkten aus machen und distanziert sich somit von jenen, welche die Geschichte der Menschheit erst beginnen wollen mit den Hochkulturen von Ägypten, Babylonien, Indien und China. RADIN will die Frage beantworten, ob objektives Denken und der Begriff der Persönlichkeit tatsächlich gebunden sind an das Aufkommen einer sozial-ökonomischen Ordnung, wie sie die Hochkulturen von Ägypten, Babylonien, Indien, China, der alten Griechen und Römer und ihrer Erben aufweisen.

Die Problemstellung scheint mir in dieser Form nicht richtig zu sein. Sie läßt die großen Unterschiede unbeachtet, die in dem Komplex bestehen, den wir als Hochkulturen bezeichnen; ferner übersieht sie, daß sich diese Unterschiede in entsprechender Art auch in den Tiefkulturen bereits nachweisen lassen. Man kann dann die Worte Kultur, Zivilisation und Gesellschaft nicht mehr als gleichwertig verwenden, wie das RADIN tut.

Aber der Verfasser gerät noch mehr in eine einseitige Situation dadurch, daß er, psychologisch gesehen, die „Geschichte“ der Zivilisation, d. h. also nach ihm der Kultur und Gesellschaft, in dem Bemühen des Menschen findet, seine Verwandlung aus einem Tier zu vergessen. Kulturgeschichte bedeutet ihm so die Geschichte der Differenzierung des Tier-Menschen von sich selbst und der neuen Umwelt, in der er sich nach der Menschwerdung findet. Das sind zwar interessante Gedankengänge, solange aber ihre Prämisse nicht unbedingt feststeht, sind sie Konstruktionen. Besonders wenn man liest, wie

sich RADIN die Entstehung der Religion „denkt“, wird man an alte, weit zurückliegende Konstruktionen evolutionistischer Art erinnert, die damals allerdings noch mit dem Mangel an ausreichendem Material entschuldigt werden konnten. Evolutionismus und Psychoanalyse wirken zusammen bei der Annahme RADINS, daß der Tier-Mensch auf dem Wege der Differenzierung zwischen sich und der Umwelt auch zum Begriff des Übernatürlichen und der Götter gekommen sei, daß er weiter, um „some measure of peace“ zu erreichen, bewußt oder unbewußt Trost in Träumen und Traummythen gesucht habe, daß an der Spitze dieser Traummythen die vom „Goldenen Zeitalter“ stand, daß diese dann, besonders in den Hochkulturen des alten Ägypten und Mesopotamiens, zur Projizierung dieses Goldenen Zeitalters in ein künftiges Leben nach dem Tode führte. Es war nämlich, nach RADIN, die Lage des Menschen in diesen Hochkulturen besonders trostlos, weil zu dem innerlichen Konflikte des Tier-Menschen mit dem Mensch-Tiere noch der soziale Konflikt des Mensch-Tieres mit der Struktur der Gesellschaft hinzukam, wie sie sich vor etwa 6000 Jahren an den Ufern des Nil, des Tigris und Euphrat und des Indus und etwas später in China entwickelte. Glücklicherweise ergeht sich nicht das ganze Buch RADINS in diesen Konstruktionen seines Prologes und in zum Teil willkürlichen Zeitangaben, auf die er uns allerdings vorbereitet, indem er selbst zugibt, daß er viel Theorie und Spekulation vorlege.

Am Ende seines Prologes stellt RADIN dann doch eine wertvolle Antithese heraus, die in der Tat einen wesentlichen Aspekt der Kulturgeschichte sichtbar macht. Leider wertet RADIN diese Antithese nicht aus; das ist ihm schon deshalb nicht möglich, weil er zu sehr verhaftet ist in der Idee, daß alle kulturellen Gestaltungen und damit die gesamte Kulturgeschichte sozial-ökonomisch bedingt seien, und weil er einen zu scharfen Trennungsstrich zieht zwischen Hoch- und Primitivkulturen. Die Antithese, daß für die Menschen der Hochkulturen das irdische Leben einen „insignificant incident“ darstellt, von Leid und Pein erfüllt, während man das bei den primitiven Völkern vom jenseitigen Leben annehme, ist zwar vorhanden, sie besteht aber nicht zwischen Hoch- und Tiefkulturen, sondern zwischen zwei Gruppen von Völkern überhaupt.

Von den Hochkulturen aus ist zweifellos ein großer Einfluß auf primitive Völker bereits in längstvergangenen Zeiten ausgegangen. Er reicht vielleicht noch weiter, als RADIN das annimmt. Aber es kann keineswegs alles, was primitive Völker mit Hochkulturen gemein haben, auf solchen Einfluß zurückgeführt werden. Vieles ist bei den Primitiven so in ihre Kultur integriert und trägt so sehr seine eigene Färbung an sich, daß es unbedingt zu den Grundlagen gerechnet werden muß, die Primitiv- wie Hochkulturen gemeinsam sind.

Was RADIN nun unter primitiven Kulturen versteht, definiert er im 1. Kapitel des ersten Teils seines Buches. Bei der Darstellung dieser Kulturen nimmt er leider kaum Notiz von den Sammlerkulturen, und zwar aus dem Grunde, weil diese bestenfalls 5 % der bestehenden selbständigen Stämme und Gemeinschaften und vielleicht weniger als 1 % der primitiven Bevölkerungen ausmachten. Gewiß sind diese Völker rein mengenmäßig gesehen, unbedeutend. Aber ein solches Maß darf der Ethnologe, der historisch arbeiten will, nicht anlegen. Das ethnologische Gewicht gerade dieser Völker ist enorm. Die Unterschätzung so wichtiger Kulturen durch RADIN hängt wohl mit seiner zu starken Ausrichtung auf speziell nord-amerikanische Verhältnisse zusammen.

RADIN sagt, daß in keiner der primitiven Gruppen der Begriff von Individual-eigentum in unserm Sinne bestehe, ferner, daß geregelte Religion in unserem Sinne bei ihnen nicht existiere. Solche Verallgemeinerungen, die RADIN liebt, sind zumindest irreführend und geben ein falsches Bild. Was RADIN z. B. als „Religion in unserem Sinne“ auslegt, ist doch nur die Form und Disziplin der religiösen Gemeinschaft, die sich damit in der Hauptsache abgrenzen muß gegen andere religiöse Gemeinschaften, was ja bei Naturvölkern ohne weiteres in Wegfall kommt, oder es ist die Folge von Unglauben und Zweifelsucht in unserer individualistischen Gesellschaft, was ebenfalls bei Religionen der Naturvölker ursprünglich nicht in Frage kommt. In diesen formalen Dingen sehen aber auch wir nicht das Wesen der Religion.

Im 2. Kapitel des ersten Teils bespricht RADIN dann die Bedingungen, die einer

Kultur Rahmen und Form geben, die „Limiting Conditions“. Vielleicht schreibt er dem geographischen Milieu dabei doch einen zu geringen Einfluß zu. Von weit größerer Bedeutung ist ihm in diesem Zusammenhang die Größe und Dichte der Bevölkerung, während er Religion und Magie wieder, wohl zu Unrecht, eine nur geringe Rolle zuerkennt.

In diesem Kapitel kommen auch funktionale Fragen des Kulturwandels zur Sprache, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann. RADIN geht es dabei hauptsächlich um Entwicklung und Wandel rein technischer Dinge, der zivilisatorischen Ausrüstung, die neben der eigentlichen Kultur einherlaufen. Zweck der Entwicklung und des Wandels der technischen Phänomene sieht RADIN in dem, worin er eigentlich das Ziel aller sozialen, politischen und auch magischen bzw. religiösen Institutionen sieht, das ist die Überwindung der Bedrohung durch den Hunger und das Bestreben, jedem einzelnen Menschen das Existenzminimum an Nahrung, Wohnung und Kleidung zu sichern.

Auf wesentliche Dinge stößt RADIN dann wieder vor im 3. und 4. Kapitel. Hier stellt er psychologische Typen heraus. Die Gegenüberstellung des „man of action“ und des „thinker“ und die Differenzierung dieser beiden Typen als religiöser und unreligiöser Mensch sind im Prinzip gut gesehen. Leider ist die klare Einsicht in die wahre Bedeutung dieser Antithese dadurch getrübt, daß RADIN die Religion in diesem Zusammenhang nur im psychologischen Erleben sieht, und daß er Religion und Magie nicht voneinander scheidet. In diesen beiden Typen hätte RADIN einen ausgezeichneten Ansatz finden können für eine Erkenntnis der bedeutenden Unterschiede in den primitiven Kulturen, die in keiner Weise eine undifferenzierte Kulturmasse darstellen. Aber zu diesem Zweck hätte er sehen müssen, daß die beiden Typen nicht nur im individuellen Bereich Geltung haben, sondern auch im Gemeinschaftsbereich. Außerdem dürfte er alles kulturelle Geschehen nicht von der vorgefaßten Ansicht aus beurteilen, daß es letzten Endes nur das wirtschaftliche Netzwerk sei, das bestimme, wie die individuellen psychologischen Typen zu funktionieren haben und daß erst dieses Wirtschaftliche all ihren Schöpfungen Gehalt, Sinn und Richtung gebe.

Diese Wirtschaft der Primitiven untersucht RADIN dann in Kapitel 5. Er stellt drei Grundelemente heraus, die nach seiner Ansicht bei allen Wirtschaftsformen dieselben seien und bisher von Soziologen und Ethnologen noch nicht festgestellt worden sein sollen: 1. was wir bereits berührt haben, daß unabhängig von der Art der politischen Organisation und der Nahrungsgewinnung alle primitiven Völker die Theorie annehmen, daß jedes menschliche Wesen das unabdingbare Recht habe auf ein unverminderbares Minimum an Nahrung, Wohnung und Kleidung, 2. daß der Überschuß der Wirtschaft nicht als Profit gewertet werde, 3. daß nicht das existiere, was wir als individuelles Eigentum bezeichnen. Bezüglich des Eigentums macht sich RADIN nicht schlecht die Unterscheidung zu eigen von „possession“ als einer faktischen Kontrolle über ein Ding und „ownership“ als eines Besitzes *de iure*, der auf der Tatsache beruht, daß der Betreffende das Ding hergestellt hat oder ihm das Eigentum daran rechtskräftig übertragen wurde. Reichtum und Wohlstand in unserem Sinne können sich natürlich bei solchen Auffassungen nur schwer entwickeln. Sicher ist es übertrieben, wenn RADIN meint, daß gewisse Aspekte von Wohlstand und Reichtum in allen primitiven Gemeinschaften gefunden würden. Diese Verallgemeinerung kann ihm nur unterlaufen, weil er den primitiven Sammlern zu wenig Gewicht beimißt für die Erkenntnis der ethnologischen Phänomene.

Im folgenden Kapitel behandelt RADIN Magie und Religion so, wie er sie auffaßt: als antisoziale Tendenzen, die das wirtschaftliche Grundprinzip zu stören und zu durchbrechen suchen. Hier wird deutlich, zu welch schiefen Ergebnissen man kommen muß, wenn man Religion und Magie nicht sorgfältig scheidet. Die Magie als ein innerweltliches System wird mit der Wirtschaft verbunden sein und auf sie Einfluß zu gewinnen suchen, wie das RADIN an einigen Beispielen aufzeigt. Wenn wir aber die Religion als eigenes Phänomen von der Magie ablösen und in ihrem Gegensatz zu dieser sehen, dann werden wir feststellen, daß sie keineswegs wirtschaftlich gebunden ist, was man nicht einmal von der Magie so allgemein behaupten kann.

Dieselbe Einschränkung muß man machen bezüglich der Dinge, die der Verfasser

im 7. Kapitel behandelt, das er überschreibt: *The Crises of Life and their Rituals*. Auch hier sucht er nachzuweisen, daß solche Riten, namentlich die der Pubertätsfeiern, ebenfalls sozial-ökonomischen Zwecken dienen. Er sieht zwar wohl, daß hier seine beiden psychologischen Typen am Werke sind, kommt aber nicht zu der Erkenntnis, daß es der „man of action“, der unreligiöse Mensch ist, der hier ursprünglich religiöses Gut wirtschaftlichen Zwecken dienstbar macht.

Im zweiten Teil seines Buches wendet sich RADIN den Gemeinschaftsstrukturen zu und behandelt in drei Kapiteln Regierung und Gesetze und sozialen wie personalen Status. Wieder ist ihm die Prämisse all seiner Schlußfolgerungen der Grundsatz, daß der Hauptzweck aller politischen und gesetzlichen Struktur wirtschaftlicher Art sei, eben dem Menschen das ihm zustehende Minimum an Nahrung, Wohnung und Kleidung zu sichern. Auch hier wird der Struktur der Sammlergemeinschaften nur sehr wenig Raum bewilligt, und zwar wieder, weil RADIN einen Mengen- und nicht einen Gewichtsmaßstab anlegt.

Darum läßt er auch eine besonders eingehende Behandlung der Clanorganisation angedeihen, in der seiner Meinung nach zwei Drittel aller Primitiven organisiert sind. Er hält sie für unlöslich und ursprünglich mit der Wirtschaftsform des Ackerbaues verbunden, was natürlich mit guten Gründen bestritten werden kann. Diese übertriebene und einseitige Auffassung ist bei RADIN wohl wenigstens zum Teil darauf zurückzuführen, daß er zwischen Clan, Sippe, Großfamilie, Phratrien und Dualorganisation keinen Unterschied macht. Das klassifikatorische Verwandtschaftssystem bezeichnet er als die „innere“ Struktur des Clan, was auch nur annehmbar ist, wenn man dem Begriff Clan die weite Auslegung gibt wie der Verfasser. Läßt man dem Begriff Clan seine wirkliche, eingeschränkte Bedeutung, dann kann man RADIN zustimmen, daß er so die erste typisch politische Institution ist, in der sich bürokratisches Denken mit all seinen herrschsüchtigen und ehrgeizigen Streitereien und Eifersüchteleien entwickeln konnte.

Auf die übrigen Gedanken, die RADIN in diesen drei Kapiteln vorlegt, kann hier nicht näher eingegangen werden. Sein Kerngedanke ist der, daß die Gruppe, wohl der Clan, die einzige wirklich reale Autorität ist, während die Autorität der anderen Träger der Macht nur eine symbolische Fiktion ist: sie haben nur Macht, soweit sie von der Gruppe delegiert sind.

Es möge noch auf einen Punkt hingewiesen werden, der die Ethik der Naturvölker betrifft. Hier kann man doch unmöglich allgemein sagen, daß jemand die Übergriffe seiner schlechten Charakteranlage nur zu bezahlen brauche, im übrigen sei alles vollkommen seine persönliche Angelegenheit. Eine solche individualistisch-materialistische Einstellung findet sich tatsächlich nur bei einer bestimmten Gruppe von Völkern. Dasselbe gilt für die mißachtende Beurteilung des status der Alten und für die Auffassung der Ehe als eines „removal of a social unit from the group“.

Im dritten Teil des Buches sucht RADIN schließlich die Frage zu beantworten, inwieweit der Mensch seine soziologischen und religiösen Konstruktionen zum Gegenstand bewußten Nachdenkens gemacht und welchen Ausdruck er diesem Bewußtsein gegeben habe in Mythen, Philosophie und Literatur. Er beschränkt sich dabei auf drei Probleme: die Entwicklung von Welt und Mensch, die Kritik an Mensch und Gesellschaft und die Grenzen der menschlichen Macht. Auch sucht er wieder diese Frage zu erklären aus seinem sozial-ökonomischen Hauptgrundsatz. Das gilt besonders auch von der Mythologie. Und gerade hier — aber auch bei anderen Gelegenheiten — offenbart sich, daß RADINS historischer Standpunkt eigentlich evolutionistisch ist, daß er eine „all-embracing theory“ sucht, anstatt einfach die historischen Tatsachen sprechen zu lassen. Er hält es nur für einen reinen Ausweg, wenn man Übereinstimmungen der Mythen an weit entfernten Örtlichkeiten auf historischen Zusammenhang zurückführen will, und liebäugelt mit den Theorien von FREUD und namentlich JUNG. Gerade die drei letzten Kapitel zeigen die Unausgeglichenheit, die sich in dem Buche gelegentlich immer wieder äußert und die ihre Ursache in den methodischen Mängeln des Verfassers hat. Daraus erklären sich dann auch die Übertreibungen, die vielfach nicht nur stilistischer Art sind, ferner z. B. die Verwendung des Wortes Afrika für eine kulturelle Einheit,

die es überhaupt nicht gibt, und die Verwertung offensichtlicher kultureller Verfallserscheinungen zu Schlußfolgerungen. Auf den besonders hervortretenden Fehler, daß Magie und Religion nicht geschieden werden, wurde schon hingewiesen. Nur der primitive Mensch, der von der Magie erfüllt und begeistert ist, kann uns lehren, was der Eskimo im Anblick der Wolkenkratzer von New York äußerte und was RADIN zum letzten Satz seines Buches, seiner Weisheit letztem Sinn, macht: „nature is great but man is greater still“. Das ist die kondensierte Weisheit der magischen Weltanschauung, des „man of action“, des unreligiösen Menschen.

So bietet das vorliegende Buch zwar vielerlei neue Gesichtspunkte und Anregungen — es sei besonders noch einmal an die gute Darstellung der psychologischen Typen erinnert —, aber im großen und ganzen gesehen ist es doch nur eine ohne Selbstkritik und Orientierung an den Forschungen und Ergebnissen anderer vorgelegte Theorie RADINS.

R. J. MOHR.

König Marie. *Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen.* 136 pp. in 8°. Mit 86 Abb. Marburg 1954. N. G. ELWERT Verlag. Preis: DM 9.50.

Man trifft in diesem Buch manchen guten alten Bekannten: Die kosmologisch-mondkalendarische Erklärung von Punktreihen, Kreuzen (z. B. auf p. 22 der kreuzförmigen Risse auf der Scheibe von Brunn) und sonstigen geometrischen Figuren, ebenso wie die lunarsymbolische Deutung von Rinderhörnern und Mammutzähnen, von Lochbohrungen (= Vollmond) usw. bis — und das ist allerdings neu — zur Einbeziehung der Schädel von Chou-kou-tien und Monte Circeo in ein solches Vorstellungsbild. Wer jedoch glauben sollte, es handle sich hier um einen frischen und neu angereicherten Aufguß abgestandener, schon häufig angebotener und zurückgewiesener panlunarer Ideen, der wird von der Verfasserin belehrt, daß er es mit der Frucht „jahrelanger Untersuchungen“ und „eigener Beobachtungen vor den Originalen“ zu tun hat. Sie lehnt es ab, für die Interpretation der Altsteinzeitkunst ethnographische Parallelen heranzuziehen, weil „das Denken des eiszeitlichen Menschen nicht ohne weiteres auf eine Stufe mit dem des heutigen Primitiven zu stellen ist“. Das bedeutet aber nun nicht etwa nur eine Zurechtweisung jener wenigen Autoren, die das wirklich „ohne weiteres“ tun; das „Analogieverfahren“ wird vielmehr in Bausch und Bogen abgelehnt, weil es „ein Zudecken der bestehenden Problematik“ sein soll.

Der Rezensent kann sich nicht auf langjährige Studien an den Originalen berufen. Er ist auch rückständig genug, die „Mentalität der Primitiven“ für einen besseren Schlüssel zum „Weltbild des eiszeitlichen Menschen“ zu halten als die Phantasie einer modernen Symbolforscherin. So dürfte es denn ganz in ihrem Sinne sein, wenn er sich gar nicht erst auf eine Diskussion ihrer „Methode“ oder gar von Einzelheiten einläßt. Durch solche Polemik — denn anders läßt sich dazu wirklich nicht Stellung nehmen — soll allerdings nicht, das Bedauern darüber unterdrückt werden, daß die Verfasserin offensichtlich nicht an einen Fachmann geraten ist, dem es gelungen wäre, ihren großen Eifer in wirklich wissenschaftliche Bahnen zu lenken. Aber wozu auch: Das Buch hat ohne das seinen Verleger gefunden und ist so geschrieben, daß es im weiten Chor der Schwarmgeister sein Echo finden dürfte.

KARL J. NARR.

Pittioni Richard. *Vom geistigen Menschenbild der Urzeit.* VIII + 134 pp. in 8°. Wien 1952. FRANZ DEUTICKE Verlag.

Als Sachaltertümerkunde ist die prähistorische Archäologie in besonderem Maße der Gefahr ausgesetzt, über den gegenständlichen Hervorbringungen des schriftlosen Menschengesistes diesen Geist selbst zu vernachlässigen. Die dem Spezialisten eigene Scheu vor Synopsis und Kombination, wie sie gerade auf geistes-urgeschichtlichem Gebiet

oft genug geübt werden müssen, hat in der Vergangenheit das Ihre dazu beigetragen, daß das weite Feld des vorzeitlichen Geisteslebens nicht selten Außenseitern überlassen wurde, die für seine Bearbeitung weder die nötige Sachkenntnis noch das erforderliche methodische Rüstzeug mitbrachten. So wird man den hier vom Fachmann unternommenen Versuch einer geistesgeschichtlichen Durchdringung des urgeschichtlichen Quellenstoffs dankbar begrüßen, auch wenn man in dieser oder jener Frage die Meinung des Verfassers nicht teilen kann. Deswegen mit ihm zu rechten, ist bei der Eigenart der Darstellung, die ohne Anmerkungen oder sonstigen „Apparat“ mehr programmatischen als argumentierenden Charakter trägt (die in den Text eingestreuten und am Schluß in einer reichlich starren Tabelle „System der inhaltsbestimmenden Bezeichnungen“ zusammengefaßten Gliederungsschemata unterstreichen noch diese abstrahierende Note), freilich kaum möglich; hierzu wäre eine genauere Interpretation der zugrunde liegenden konkreten archäologischen Tatbestände unerläßlich.

Verfasser unterscheidet eine Reihe kultureller Kategorien (Werkzeugkunde, Wirtschaftsform, Siedlungskunde, Gesellschaftsform, Vorstellungsinhalt, Sprache, bildliche Darstellung, Beziehung zum Jenseits), deren besondere geistige Gehalte er „quer durch die drei Grundphasen urzeitlicher Kulturformung“ verfolgt, als welche ihm die Kulturformen des Lithikums, Keramikums und Metallikums gelten — Bezeichnungen, die uns trotz der dafür gegebenen Begründung (p. 5) mit mindestens ebensoviel Mängeln behaftet scheinen wie die herkömmlichen und heutzutage wohl allgemein richtig verstandenen Termini Stein-, Bronze- und Eisenzeit. Überhaupt können wir die Befürchtung nicht verhehlen, daß sich die anregende Darstellung durch ihre noch in anderen Fällen allzu eigenwillige Terminologie die vom Verfasser erhoffte Wirkung unnötig erschwert hat. So aner kennenswert das Bestreben ist, keine durch spätere Bedeutungsinhalte gleichsam vorbelasteten Begriffe zur Bezeichnung urgeschichtlicher Erscheinungen zu verwenden, heißt es ein gesundes Prinzip doch entschieden zu weit treiben, wenn statt von dem „Priester“ in schriftloser Zeit stets nur von „numenologischen Relationspersonen“ gesprochen wird; wo solche dem Verfasser wie im Keramikum zu fehlen scheinen, läßt er die Funde eine „Kollektivrelation zur numenologischen Potenz“ veranschaulichen (p. 75). Mehr als derartige sprachliche Eigenheiten wird viele Leser die Tatsache befremden, daß PITTONI, obgleich er sich durchaus des „Skeletthaften“ aller nur-archäologischen Erkenntnis bewußt ist (p. 4), von vornherein darauf verzichtet, das aus den Grabungsbefunden gewonnene Bild vorschriftlicher Mentalität durch Befragung hierfür zuständiger Nachbardisziplinen zu überprüfen und gegebenenfalls zu ergänzen (cf. etwa pp. VII und 41). Bei aller methodischen Vorsicht, wie sie bei der Heranziehung z. B. soziologischer oder ethnologischer Erkenntnisse geübt werden muß, sollte die Prähistorie solche „Blicke in die Nachbarschaft“ doch keinesfalls mit dem Verfasser grundsätzlich ablehnen. Wenn irgendwo, dann ist auf dem hier behandelten Gebiet eine die oftmals so künstlichen Fachgrenzen überwindende Zusammenarbeit vonnöten.

HORST KIRCHNER, Heidelberg.

Goodwin A. J. H. *Method in Prehistory.* An Introduction to the Discipline of Prehistoric Archaeology with Special Reference to South African Conditions. 2nd ed. (The South African Archaeological Society. Handbook Series No. 1.) 184 pp. in 8°. With 15 fig. and 1 pl. Cape Town 1953. Published by the Society. Price: 17 s. 6 d.

Das Buch gibt eine Mischung von theoretischen und praktischen Hinweisen zur Feldarbeit und zur wissenschaftlichen Verwertung des gehobenen Fundgutes. Die praktischen Anleitungen sind ausgezeichnet und auch für den in Europa arbeitenden Fachkollegen interessant, da sie ihn mit Fragen bekanntmachen, an die er sonst kaum herankommt. Von der zu diesem Themenkreis bis jetzt erschienenen Literatur dürften

die GOODWINSCHEN Ausführungen am umfassendsten sein. Hingegen sind die theoretischen Bemerkungen etwas zu kurz geraten, auch wenn die Hinweise auf die Beziehungen der Urgeschichte zu ihren Nachbardisziplinen recht gut dargeboten sind. Ob aber der Titel des Buches vollauf gerechtfertigt ist, möchten wir dahingestellt sein lassen, da wir unter einer Methode der Urgeschichtsforschung doch eine weitaus umfassendere und auch systematischere Behandlung der Forschungswege ihrer Gesamtheit nach verstehen. Als ein Beitrag zu einer noch zu schreibenden allgemeinen Methodenlehre der Urgeschichte wird aber das Buch von GOODWIN sehr zu begrüßen sein. Deshalb wäre auch zu wünschen, daß es in Südafrika große Verbreitung finden und die dortige Forschung zu neuen Untersuchungen anregen möge. Wir freuen uns jedenfalls, daß die vorliegende Neufassung einen weiteren Schritt in der Besinnung der Urgeschichte auf ihre wissenschaftlichen Aufgaben darstellt und damit wieder ein Stein in das Gebäude der Verselbständigung unserer Disziplin eingefügt wird.

RICHARD PITTIONI.

Curwen E. Cecil and Hatt Gudmund. *Plough and Pasture. The Early History of Farming.* XII + 329 pp. in 8°. With 25 fig., 14 pl. and 1 map. New York 1953. HENRY SCHUMAN, Inc. Price: \$ 5.00.

Ein ausgezeichnetes Buch, das eine Fülle wichtiger Tatsachen und nützlichen Wissens auf engem Raum vereinigt. Es verdient größte Beachtung schon deshalb, weil es in einem amerikanischen Verlag erschienen ist und sich in erster Linie an einen amerikanischen Leserkreis wendet; wenn ich nicht irre, ist es das einzige in Amerika veröffentlichte wissenschaftliche Buch, das den Pflug in seinem Titel führt. Die Kenntnisse, die es vermittelt, dürften nicht nur für wissensdurstige Laien empfehlenswert sein; sie kommen hoffentlich auch den Fachgenossen zugute, von denen sich in Amerika manche etwas zu ablehnend gegenüber dem Studium der sogenannten materiellen Kultur verhalten. Während die in Europa veröffentlichten Arbeiten, die sich mit dem Pflug, der Pflugkultur und allgemein der Landwirtschaftsgeschichte beschäftigen, im Laufe des letzten Vierteljahrhunderts nahezu unübersehbar geworden sind, lassen sich die Beiträge amerikanischer Gelehrter zu diesen Gebieten an den Fingern abzählen.

Der Name des Buches ist freilich zu eng. Es behandelt weit mehr als bloß „Pflug und Weide“, und selbst der Untertitel, „Die Anfänge des Bodenbaus“, ist nicht umfassend genug, denn auch Sammler und Jäger werden herangezogen. Andererseits ist gerade der Pflugbau etwas stiefmütterlich behandelt; manche Bodenbaugeräte, die mit dem Pflug zusammen auftreten und mit ihm zusammengehören, werden nicht einmal erwähnt.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil, der jetzt den Untertitel „Pre-historic Farming of Europe and the Near East“ trägt, ist das Werk E. CECIL CURWENS. Der zweite Teil, „Farming of Non-European Peoples“, ist von GUDMUND HATT.

Der erste Teil behandelt die frühe Geschichte von Bodenbau und Viehzucht in Europa und dem Vorderen Orient. In dem einleitenden ersten Kapitel werden drei Entwicklungsstufen der Wirtschaft unterschieden: 1. Sammeln und Jagen. 2. Erzeugung von Nahrungsmitteln (untergeteilt in drei Arten: Bodenbau, insbesondere Anbau von Getreidearten; Tierzucht; Bodenbau verbunden mit Tierzucht). 3. Industriewirtschaft. Das zweite Kapitel behandelt die Entstehung des Bodenbaus. CURWEN verknüpft VAVILOVS Theorien mit Erwägungen, die der Urgeschichtsforschung entnommen sind, und schließt daraus, daß sich der [vorderorientalisch-europäisch-afrikanische ?] Bodenbau von einem Mittelpunkt aus verbreitet habe; dieser sei irgendwo in dem Gebiet zu suchen, das von dem Nil, dem Indus und dem 45. Breitengrad umgrenzt werde (pp. 22 f., 49). Als Zeitpunkt der Entstehung des Bodenbaus nimmt CURWEN etwa 6000 v. Chr. an (p. 25).

CURWEN ist sich der Schwierigkeit bewußt, daß gezähmte Wildtiere noch lange keine Haustiere sind, weil sie sich nicht fortpflanzen; in dem dritten Kapitel, der Ent-

stehung der Viehzucht, spielt er mit der Annahme, daß Menschen und Tiere durch die zunehmende Austrocknung gezwungen worden seien, sich an ein engeres Zusammenleben zu gewöhnen. Das erinnert an eine alte Theorie GRAEBNERS, die CURWEN wohl kaum gekannt hat (Ethnologie, p. 528). CURWEN ist der Ansicht, Rind, Schaf, Ziege und Schwein seien wegen ihres Nahrungswertes zu Haustieren gemacht worden, vermutlich etwa zur selben Zeit und vielleicht sogar von demselben Volk, das den Bodenbau entdeckt habe; wahrscheinlich jedoch von einem andern Volk (pp. 37, 46, s. auch 93). In bezug auf das Schwein heißt es, es sei vielleicht von den Chinesen unabhängig gezüchtet worden (pp. 46, 50; vielleicht hätten die Chinesen „die Geheimnisse der Erzeugung von Nahrungsmitteln“, also auch den Bodenbau, selbständig und unabhängig vom Westen entdeckt). Diejenigen Haustiere, die hauptsächlich wegen ihrer Bedeutung als Beförderungsmittel und im Krieg gezüchtet werden, Pferd, Esel, Kamel, seien jünger, und die Erkenntnis, daß das Rind zur Arbeit benutzt werden könne, sei ebenfalls eine jüngere Entdeckung (p. 38).

Das vierte Kapitel bespricht die Ausbreitung des Bodenbaus. Hier heißt es, der neuweltliche Bodenbau sei unabhängig von dem der Alten Welt entstanden; der altweltliche dagegen (mit Ausnahme des chinesischen) habe sich durch Entlehnung über große Teile Europas, Asiens und Afrikas verbreitet; insbesondere sei „nicht der geringste Grund zur Annahme eines selbständigen Ursprungs des europäischen Bodenbaus gegeben“ (p. 50). Nach 3000 v. Chr. seien Rind, Schaf, Ziege und Schwein sowie Weizen und Gerste auf zwei verschiedenen Wegen nach Nordwesteuropa gekommen: 1. über das nordwestliche Kleinasien und durch das Donautal; 2. über die Küstenländer des Mittelmeers und anschließend über die atlantische Küste von Portugal, Spanien und der Bretagne (p. 52).

Hirse stamme aus Indien (p. 52); als frühe Verbreitungsgebiete werden China, Anatolien, Südrußland, die Ukraine, Thrazien, Mazedonien, Schweizer Seen, Portugal angegeben; Afrika wird nicht genannt (p. 52). Dem Wechsel von überwiegendem Weizenanbau zum überwiegenden Anbau von Gerste in Dänemark und dem ersten Auftreten von Hirse und Hafer wird — mit Recht — beträchtlicher Raum gewidmet (pp. 54-58).

Das nächste Kapitel unterscheidet zwischen „Hackbau“, wie üblich mit dem unglücklichen Ausdruck „hoe culture“ übersetzt (p. 63), und dem jüngeren Pflug. Aus dem Grabstock seien der Spaten, die Forke und vielleicht die *caschrom*-artigen Geräte entstanden (Schaufel und Laya werden nicht genannt). Grabstock und Hacke seien bis zum heutigen Tage bei Primitivvölkern, zu denen der Pflug nicht gedrungen sei, am Leben geblieben. Hackbau sei im allgemeinen, wegen der schnellen Erschöpfung des Bodens, halbnomadisch. Erst die Erfindung des Pfluges habe es möglich gemacht, Weizen in solchen Mengen anzubauen, daß Ausfuhr möglich wurde; die Entstehung der Stadtkultur sei somit von dem Pflug abhängig (p. 72). Er sei vermutlich eine einmalige Erfindung, wohl eines Priesters; HAHN wird nicht genannt, und CURWEN nimmt denn auch an, der Pflug sei zuerst von Menschen gezogen und dadurch sei die Furche erfunden worden; doch spiegelt seine nächste Annahme, daß Priester als Fruchtbarkeitszeremonie den Ochsen an das Gerät gebunden hätten, vielleicht wiederum einen Einfluß von HAHN wider. CURWEN lehnt die Hacke als unmittelbaren Vorläufer des Pfluges ab; ein Volk, dessen Bodenbaugerät die Hacke gewesen sei, habe die Vorteile des Ziehens von einem andern Volk, Benutzern des (Ziehspaten-)Pfluges gelernt, das Prinzip des Ziehens auf die Hacke übertragen und der Hacke zu diesem Zweck eine Sterze eingesetzt und sie so zum Pflug gemacht.

Das kurze sechste Kapitel nimmt eindeutig Stellung gegen die Annahme, Bodenbau und Viehzucht seien von demselben Volk geschaffen worden; sie stammten, heißt es jetzt mit ziemlichem Nachdruck, aus zwei ganz verschiedenen Kulturen, die freilich in gewisser Weise aufeinander angewiesen seien (p. 93 f.). Zur Zeit ihrer Ausbreitung nach Europa seien beide Wirtschaftsformen zusammen ausgeübt worden, wenn auch in wechselnder Stärke. Die Lebensweise der urgeschichtlichen Hirten, heißt es in diesem Zusammenhange, könne noch heute an den lebenden asiatischen und afrikanischen Hirten studiert werden (pp. 94 f., 99); so wird der Völkerkunde eine Bedeutung für die

Urgeschichte zuerkannt, die CURWEN ihr sonst nicht oder nur zögernd zuzugestehen scheint. Das Buschmesser, in diesem Kapitel zum erstenmal erwähnt und in dem nächsten erneut behandelt, wird dem Anfang der Eisenzeit zugeschrieben (p. 97). Getreide müsse, heißt es zur Einleitung des 7. und 8. Kapitels, abgeerntet, gedroschen, getrocknet und gemahlen werden (p. 102). Das ebenso unentbehrliche Worfeln wird in diesem Zusammenhang nicht genannt und denn auch später mit bloßen 4 Zeilen abgetan. Sicheln werden ausführlich besprochen, die Entstehung der Sense und des Buschmessers wird erörtert. Neben den 17 Seiten, die diesen Erntegeräten gewidmet sind, nehmen sich die 2 Seiten, die dem Dreschen zugestanden werden, etwas dürftig aus; sie sind denn auch recht unvollständig. Das Kapitel über Trocknen und Mahlen des Getreides schließt den ersten Teil des Buches ab. Das Literaturverzeichnis zum ersten Teil nennt 68 Titel (66 englische, 2 französische).

HATT schickt seinem Teil des Buches eine Einleitung voraus, in der er sich nachdrücklich zu dem Versuch bekennt, die Entstehung des Bodenbaus durch eine Untersuchung der Wirtschaftsformen moderner oder späthistorischer außereuropäischer Völker zu erhellen; Ethnologie und Urgeschichte hätten dasselbe Ziel und müßten zusammenarbeiten. Er ist sich des Unterschiedes zwischen der sogenannten kulturgeschichtlichen Methode und älteren Methoden bewußt, verteidigt jedoch seine Betrachtungsweise nicht gegen die scharfe Ablehnung, die ihr von jüngeren Andersgläubigen zuteil geworden ist (cf. etwa, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, PIDDINGTON, *Introd. to Social Anthr.*, pp. 26-29).

Er beginnt mit einer Darstellung der Wirtschaftsweise der Sammler und Jäger (Kapitel 10; die Kapitel des Buches sind durchlaufend beziffert). Einige Übergangsformen von Sammlertätigkeit und Bodenbau könnten dem Einfluß von Bodenbauern auf Sammlervölker zugeschrieben werden (p. 164), seien also Mischformen; andere jedoch seien echte Übergangsformen, welche die Entstehung des Bodenbaus aus der älteren Wirtschaftsform erklärten. Der Übergang sei vermutlich mehrfach, in verschiedenen Gebieten, erfolgt (p. 166).

HATT unterscheidet drei Hauptformen des Bodenbaus (Kap. 11): „Semi-agriculture“ nennt er diejenige Form, bei der die Hauptarbeit von Frauen geleistet wird. „Full-agriculture“ ist diejenige Form, bei der Männer den größten Teil der Arbeit verrichten. (Diese Form sei immer technisch höher entwickelt als „semi-agriculture“, obwohl sich technische Unterschiede nicht immer aufzeigen ließen. Im allgemeinen wird „full-agriculture“ durch folgende Merkmale gekennzeichnet, p. 169: 1. sie ist intensiver; 2. das Feld ist sorgfältiger gereinigt; 3. in Gebirgsgegenden ist Terrassierung häufig; 4. künstliche Bewässerung wird angewandt, die vielleicht den Anlaß zum Entstehen dieser Form des Bodenbaus gegeben habe.) „Full-agriculture“ wird untergeteilt in solche „ohne den Pflug“ und in solche „mit Pflug“.

Die Kapitel 12 bis 14 geben Beispiele für „semi-agriculture“ und für ohne den Pflug betriebene „full-agriculture“ aus drei verschiedenen Erdteilen: Amerika, der Südsee und Afrika.

Das nächste Kapitel behandelt Haustiere (die freilich auch schon früher, insbesondere im Kapitel Amerika, erörtert wurden) und nimmt ausführlich zu EDUARD HAHN Stellung. In der Beschreibung der Pflugwirtschaft (Kap. 16) werden chinesische Ackerbaumethoden eingehend berücksichtigt und ihr Einfluß auf die Entwicklung der europäischen Landwirtschaft dargestellt. Kapitel 17 trennt die Tropenbauer des tropischen Urwalds, die hauptsächlich von Knollengewächsen und Früchten leben, von den Bewohnern der tropischen Steppe und der subtropischen und gemäßigten Zone, die Körnerfrüchte bevorzugen. Es wird nicht eindeutig klar, inwieweit HATT annimmt, daß der Gegensatz Gräserarten-Knollengewächse mit dem Gegensatz „full-agriculture“-„semi-agriculture“ zusammenfällt. Auf p. 169, wo die beiden Begriffe erklärt werden, ist von Knollen und Gräsern nicht die Rede. Im Kapitel über Afrika dagegen wird die Vermutung betont, daß Körnerfrüchte zum Bodenbau des Mannes (also doch wohl: zur „full-agriculture“), Knollengewächse zum Bodenbau der Frau (also doch wohl: zur „semi-agriculture“) gehören (p. 248). Falls ich HATT richtig deute, wäre er mit seiner

begrifflichen Unterscheidung dann in nahezu völliger Übereinstimmung mit KAISER ; ich komme darauf noch zurück.

Das Schriftenverzeichnis für den zweiten Teil ist mit seinen 158 Nummern fast dreimal so reichhaltig wie das zum ersten Teil ; es wagt es auch, angelsächsischen Lesern volle 59 Arbeiten in so unbekannten Sprachen wie Deutsch (42), Französisch (12), Holländisch (3) und Schwedisch (2) vorzuführen. Da sich der zweite Teil im wesentlichen auf außereuropäische Völker, der erste auf europäisch-vorderasiatische Urgeschichte beschränkt, so fehlt freilich in dem Gesamtwerk jeder Hinweis auf Arbeiten, die weder in die eine noch in die andere Schublade passen, mögen sie noch so grundlegend, noch so glänzend und noch so unentbehrlich sein für eine umfassende Geschichte des Bodenaufbaus ; als einziges Beispiel sei das große und großartige Werk „Sagan“ (1943) des unsrer Wissenschaft verhängnisvoll früh entrissenen DAG TROTZIG genannt, das zwar natürlich dem Skandinavier HATT, aber anscheinend nicht CURWEN bekannt ist.

Ich habe versucht, einen Überblick über den Inhalt des Buches zu geben. Jetzt zur Kritik.

Der erste Teil des Werkes ist ein an manchen Stellen veränderter Abdruck des 1946 im Verlag der Cobbett Press, London, unter demselben Titel erschienenen Buchs, den jetzt das Gesamtwerk trägt. Einige Änderungen sind wichtig. Einfügungen auf p. 32 und 40 z. B. erwähnen die Ausgrabungen von Jarmo. Eine andere wesentliche Änderung findet sich im Vorwort. In der alten Ausgabe hieß es : „Much has had to be omitted that some readers will miss ... but I have had to be selective, and I have chosen to include what I believe to be the most important aspects of the subject for British readers.“ Die drei Wörter, die ich hier gesperrt gedruckt habe, fehlen in der jetzigen Ausgabe (p. xi). Man wird zugeben, daß ihr Wegfall den Sinn völlig verändert. Das Vorwort zur alten Ausgabe machte CURWENS Buch fast unangreifbar. Die jetzige Fassung fordert die Kritik geradezu heraus.

Zum mindesten in einem Punkt wendet sich der jetzige Text noch immer an Engländer und nicht an Amerikaner. Wo CURWEN „corn“ schreibt, heißt das, dem britischen Sprachgebrauch entsprechend, „Weizen“. Der Amerikaner versteht unter „corn“ „Mais“. Ich hatte bei der Lektüre geglaubt, der Zusammenhang mache es selbst für den Nichtengländer klar, daß „corn“ in diesem Buch jedenfalls nicht „Mais“ bedeutet, aber ich muß mich geirrt haben : Wir bekommen zwar nicht mitgeteilt, wer den Index angefertigt hat, aber wer immer es war, ist dem befürchteten und dennoch kaum glaublichen Mißverständnis zum Opfer gefallen : Auf p. 323 werden unter dem Stichwort „corn“ zahlreiche Stellen aufgeführt, die sich einwandfrei auf Weizen und nicht auf Mais beziehen. Darunter steht in Klammern : „see also maize“. Ebenso steht auf p. 325 unter dem Stichwort „maize“ : „see also corn“. Es müßte unter „corn“ ein Verweis auf das Stichwort „wheat“ stehen, und unter dem Stichwort „wheat“, wo jetzt nur steht : „(see also name of wheat)“, der Verweis auf das Index-Stichwort „corn“.

Das jetzt vorliegende Buch hat ganz außerordentlich dadurch gewonnen, daß HATTs vortrefflicher zweiter Teil die Ergänzung liefert, dessen die Einseitigkeit der Urgeschichtsforschung so dringend bedarf. Zwar zieht CURWEN selber gelegentlich neuere Verhältnisse heran, aber eben doch nur gelegentlich und nicht planmäßig. Da es sich hier um eine Frage von grundsätzlicher Wichtigkeit handelt, seien die beiden entscheidenden Stellen besprochen :

1. Zur Erklärung, wie die aus zwei Mahlsteinen bestehenden Handmühlen benutzt wurden, verweist CURWEN nicht nur auf Ägypten, sondern auch auf „some modern African peoples who still use the same implements“ (p. 126). Hier, wie z. B. auch auf pp. 99 oder 47, finden wir also die Annahme (oder das Zugeständnis), daß Dinge, die in der Gegenwart oder nahen Vergangenheit vorkommen, sehr alte Formen sein können, die sich am Leben erhalten haben. Freilich sind solche Handmühlen einwandfrei aus der Urgeschichte bezeugt, und die Parallelen werden lediglich zur Deutung und Erklärung benutzt. Das ist ein ziemlich übliches Verfahren. Bin ich „plus royaliste que le roi“ ? Jedenfalls kann ich dieses Verfahren nicht ohne Einschränkung billigen. Gewiß halte

ich solche „Ferninterpretation“ (denn darum handelt es sich) für völlig berechtigt, wenn die beiden zu vergleichenden Dinge einem und demselben Kulturzusammenhang angehören; aber auch nur unter dieser Bedingung. Muß das, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen von GRAEBNERS „Methode“, wirklich gesagt werden? Es muß. Hat man doch sogar das unglaubliche Mißverständnis ausgesprochen, als habe GRAEBNER gelehrt, die Möglichkeit der Ferninterpretation beweise einen Kulturzusammenhang!

2. Bei der andern Stelle handelt es sich um die Frage, welche Gesellschaftsordnung einem bestimmten urgeschichtlichen Zeitraum zugeschrieben werden soll, d. h. um eine derjenigen Fragen, über welche die Urgeschichtsforschung aus eigenen Mitteln meistens nichts aussagen kann, weil Funde fast nie einen Rückschluß erlauben. CURWEN entwickelt auf pp. 94/95 folgenden Gedankengang:

Die Sitten und Gebräuche von Hirtenvölkern „können heute in den Gebieten studiert werden, wo nomadische Hirtenvölker noch umherziehen, so insbesondere in den Steppen und Tundren von Asien und in Teilen von Afrika. Diejenigen Sitten und Gebräuche, die fast allen solchen Völkern gemeinsam sind, können mit Sicherheit auch den urgeschichtlichen Hirten des westlichen Europa zugeschrieben werden.“

Ein solcher Rückschluß ist jedoch nur unter gewissen methodologischen Sicherungen erlaubt. CURWENS Kriterium (um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben), diejenigen Dinge, die fast allen asiatischen und afrikanischen Hirtenvölkern gemeinsam seien, dürften auch den westeuropäischen Völkern (die eine ähnliche Wirtschaftsform hatten) zugeschrieben werden, von denen sie nicht belegt sind, ist nicht unbedenklich. Die gleiche oder ähnliche Wirtschaft allein beweist noch keine Kulturverwandtschaft. Erst muß die geschichtliche Verwandtschaft der beiden betreffenden Gruppen wahrscheinlich gemacht werden! Und selbst danach sind noch Vorsichtsmaßregeln notwendig, worüber Einzelheiten bei GRAEBNER nachgelesen werden können. Dann freilich, unter den notwendigen methodischen Sicherungen, kann ein Vergleich fruchtbar sein, aber natürlich nicht nur in bezug auf Hirtenvölker. Was dem Hirten recht ist, ist dem Sammler und Jäger und jedem andern billig. Wenn ein Rückschluß von lebenden Völkern, von noch bestehenden Sitten und Gebräuchen auf Völker, die vor Jahrtausenden gelebt haben, auf längst vergangene Kulturen möglich, erlaubt und aufschlußreich ist, dann sollte diese Erkenntnisquelle planmäßig ausgenutzt werden, und nicht nur gelegentlich.

Diese Möglichkeit und Berechtigung wird freilich von vielen Fachgenossen insbesondere in Großbritannien und den Vereinigten Staaten bestritten. Es erscheint mir nicht ganz klar, wo CURWEN in diesem Streit steht, und ob er sich des Gegensatzes in seiner vollen Schärfe bewußt ist.

Es ist zweifellos die Absicht sowohl der beiden Teile des Buches, einzeln für sich betrachtet, als auch des Werks der beiden Verfasser, wenn es als Einheit aufgefaßt wird, die Geschichte der menschlichen Nahrungsgewinnung von den frühesten Anfängen an (p. xi) und somit den Ursprung des Bodenbaus zu erforschen (p. 151). Vielleicht sollte man aus der Tatsache, daß die beiden Teile des Buches hier in einem einheitlichen Bande vorgelegt werden, schließen, daß die Verfasser beide der Auffassung sind, daß die Urgeschichte nicht (oder wenigstens: heute noch nicht) in der Lage ist, solche Fragen allein, ohne Hilfe der Völkerkunde, zu lösen. Aber CURWEN macht in seinem Teil gerade immer wieder diesen Versuch. Es erscheint mir, zum mindesten heute, wo die Erde außerhalb des europäisch-vorderasiatischen Gebietes noch längst nicht genügend für urgeschichtliche Zwecke durchgegraben worden ist, nicht möglich, die Fragen nach dem Ort und Zeitpunkt der Entstehung von Bodenbau und Viehzucht allein mit den Methoden der Urgeschichtsforschung zu beantworten. Ich habe bereits erwähnt, daß CURWEN annimmt, Bodenbau und Viehzucht seien in dem Gebiet zwischen Nil, Indus und dem 45. Breitengrad entstanden, und zwar beide zu etwa derselben Zeit. Es bleibt unklar, ob er dies ganz allgemein annimmt oder etwa nur für den Bodenbau und die Viehzucht von Europa und Vorderasien. Auf p. 93 und an manchen andern Stellen stehen keine Einschränkungen. Auf p. 50 wird angenommen, der Anbau von Mais und Kartoffeln (kein Wort über Maniok) in Amerika sei eine „selbständige Entdeckung“, vielleicht sei

auch der chinesische Ackerbau eine ‚selbständige Entdeckung‘ (der Ausdruck wird von CURWEN zweimal in sechs Zeilen wiederholt), da er auf dem Anbau von Hirse und auf der Züchtung des Schweins beruhe. Auf derselben p. 50 heißt es weiter, es sei nicht im geringsten zweifelhaft, daß sich Bodenbau und Viehzucht über große Teile von Europa, Asien und Afrika durch Entlehnung (von mir gesperrt) verbreitet habe. Aber wie steht es mit der Hirse in Afrika? Mir scheint, ohne Berücksichtigung der Gesamtverbreitung der Hirse sind solche Fragen nicht zu lösen. (Auch würde ich gern etwas über den Reis und seine Bedeutung von CURWEN gehört haben.)

Vor zwanzig Jahren hat WOLFGANG KAISER in einer Frankfurter Diplomarbeit, „Hauptformen des Bodenbaus“, versucht, in ähnlicher Weise, wie das jetzt HART tut, drei Hauptformen des Bodenbaus zu unterscheiden. KAISER versuchte, einer Anregung GRAEBNERS folgend (Anthropos 4. 1909. p. 1030, Anm. 2), den Gegensatz zwischen dem Anbau von Knollengewächsen und dem Anbau von Gräserarten herauszuarbeiten. Ich finde seine Arbeit auch heute noch lesenswert. CURWEN äußert sich nicht über polynesischen und melanesischen Bodenbau. Mir scheint, wir geraten hier in wirkliche Bedrängnis: Wenn wir CURWEN folgen (und falls ich richtig verstehe, was er sagt, und richtig deute, was er nicht sagt), dann müssen wir annehmen, daß der Bodenbau nicht nur in dem Gebiet zwischen Nil und Indus, sondern außerdem auch in Amerika von Mais- und Kartoffelzüchtern (und womöglich nochmals von den Maniokbauern?) sowie in China von Hirsebauern und dann doch wohl auch in der Südsee von Knollenpflanzern selbständig entdeckt worden ist. Hierbei bleiben die Fragen offen, wie die (chinesische?) Hirse zu den angeblich vom Nil-Indus-Gebiet abhängigen Afrikanern gekommen ist, und ob das Schwein ein einziges Mal (in diesem Fall: wo?) zum Haustier gemacht worden ist oder zweimal (in Westasien und in China, p. 45 f.) oder dreimal (auch noch in der Südsee). Der Ausweg, einen einmaligen Ursprung von Bodenbau und Viehzucht in dem von CURWEN angenommenen Gebiet zwischen Nil und Indus zu suchen, würde uns zwingen, auch für melanesischen und amerikanischen Bodenbau eine sehr weit im Westen gelegene Heimat anzunehmen; das sähe beinahe nach einer Auferstehung panägyptischer Deutungsversuche aus. Ich zöge es da bei weitem vor, mich der übereinstimmenden Hypothese von GRAEBNER, KAISER und CARL SAUER anzuschließen.

Eine stärkere Berücksichtigung der Völkerkunde hätte manche erstaunliche Behauptung verhindert; CURWEN ist überzeugt, daß man Rind, Schaf, Ziege und Schwein zu dem Zweck gezüchtet habe, um sie zu essen, und betont wiederholt, daß ‚alles, was eßbar und erreichbar war‘, gegessen worden sei (pp. 37, 47). Wenn er wirklich nie von Speiseverboten und von Totemismus gehört hätte, so hätte doch ein Blick in den zweiten Teil (etwa pp. 217, 265, 272, 273, 279, 289), ja sogar ein Blick in sein eigenes Manuskript (p. 100 f.) eine etwas vorsichtigere Fassung bewirken sollen.

Es ist eine der grundlegenden Ansichten CURWENS, daß die Furche vor Erfindung des Pfluges unbekannt gewesen sei; damals sei der Acker nicht in geraden Linien bestellt worden; der Rührpflug gehöre mit dem etwa quadratischen und der Beetpflug mit dem langen, schmalen Feld zusammen; der Traktor bewirke noch längere Felder. Erst nach Erfindung des Pfluges sei der Gartenbauer, infolge der Bekanntschaft mit Pflug und Furche, dazu gekommen, in geraden Linien zu arbeiten (pp. 61-63). Das alles ist entweder nur beschränkt richtig oder sogar falsch, und die Schuld trägt wiederum das Fehlen völkerkundlichen Vergleichsstoffs. Es stimmt für Europa nicht einmal. Auch ist die Furche so weit außerhalb des von dem Pflug eingenommenen Gebietes verbreitet, daß sie als älter als der Pflug angesehen werden muß. Entscheidend dürften die Verhältnisse in Ostafrika sein, wo nicht nur Furchen, sondern lange Felder üblich sind (wie dies z. B. FUELLEBORN beschrieben und in guten Abbildungen gezeigt hat). Und mit dem Traktor wird gerade häufig nicht mehr geradeaus gepflügt, in geraden Linien; mehr und mehr kommt Figurenpflügen in Anwendung.

Ein paar Worte über den Pflug selber. Die Stellen, in denen CURWEN den Pflug behandelt, weichen in der jetzigen Ausgabe stark von der alten Ausgabe ab. Die beträchtlichen Änderungen deuten wohl eine gewisse Unsicherheit des Verfassers an. Was in der alten Ausgabe stand, war zu großem Teil schief; was in der jetzigen steht, ist nicht

viel besser. In der alten Ausgabe hatte CURWEN, „in order to prevent confusion“, den Ausdruck „ard“ eingeführt und ihn vom „Pflug“ unterschieden (p. 56); dieser ganze Abschnitt ist in der neuen Ausgabe gestrichen, der Ausdruck „ard“ selber ist im allgemeinen beseitigt und wohl nur aus Versehen noch unter der unglücklichen Abb. 8 (p. 75) stehengeblieben. Während die ältere Ausgabe viel von dem Fehlen der Schar spricht (pp. 49, 56), betont die jetzige Ausgabe in erster Linie das Fehlen des Sechs. Das Fehlen der Schar ist entweder ein Mißverständnis oder eine Begriffsverwirrung; aber dem Fehlen des Sechs, das ja nun wirklich häufig fehlt, kommt keineswegs die Bedeutung zu, die CURWEN ihm beimißt.

Das entscheidende Merkmal des Beetpflugs, den CURWEN anscheinend auf p. 62 beschreiben will, ist keineswegs das Sech, das jetzt immer und immer wieder erwähnt wird, sondern das Streichbrett, das im Gegensatz zu der alten Auflage nicht genannt wird (z. B. pp. 78, 80, 84). Selbst wenn wir CURWENS jetzigen Ausdruck „colterless plow“ nicht mit „Pflug ohne Sech“, sondern mit „Rührpflug“, was er wohl meint, übersetzen, ist seine Behauptung, der Rührpflug könne nur auf leichten, gut entwässerten Böden benutzt werden (p. 78), einfach unrichtig; Geräte aller Art ohne Sech und ohne Streichbrett sind für schwerste Böden belegt, und es ist kein Grund dafür einzusehen, warum der Mecklenburger Haken oder der Hoch nicht auf schwerstem, feuchtem Boden benutzt werden sollten.

Auf p. 80 schließt CURWEN aus der Tatsache, daß das Sech nicht vor dem 1. Jahrhundert v. Chr. auf den britischen Inseln vorkomme, auf eine Klimaverschlechterung; je feuchter der Boden sei, um so notwendiger sei das Sech zur Herstellung einer sauberen Furche. Eine bestechende Theorie. Aber leider muß gesagt werden, daß das Sech, soweit wir wissen, nirgendwo vor dieser Zeit belegt ist (JIRLOW in Fornvännan 1949. p. 233 f.; Entst. u. Verbr. d. Pfl., pp. 232-234, 529) und um dieselbe Zeit auch in Gebieten erscheint, wo das Land weniger feucht war. Die einseitige Schar, die ebenfalls zum Pflügen einer sauberen Furche notwendig ist, erwähnt CURWEN nicht.

Die unbegreifliche Behauptung der alten Auflage, die Wörter, die mit engl. „plow“ verwandt seien, fänden sich nur in germanischen Sprachen (p. 66, n. 2), ist in der neuen Auflage glücklicherweise beseitigt; leider ist der Streichung auch die anregende Bemerkung zum Opfer gefallen, „plow“ bezeichne das Gerät mit Radvorgestell, „aratrum“ und Verwandte das Gerät ohne Radvorgestell. Die Stelle dagegen, die behauptet, die älteste Erwähnung des „wheeled plow“ finde sich bei PLINIUS (p. 83), ist unverändert aus der alten Auflage übernommen worden. So leicht kann man sich doch nicht über diese schwierige Frage und die ganze umfangreiche Literatur hinwegsetzen.

Auch die Unterschrift unter Abb. 6 ist unverändert geblieben (wenn wir davon absehen, daß der Ausdruck „ard“ der alten Auflage durch „plow“ in der neuen ersetzt ist); infolgedessen ist der sumerische Pflug noch immer falsch gedeutet. Was CURWEN für zwei Streichbretter („Ohren“) hält, sind in Wirklichkeit die von ihm vermißten Sterzen.

Wir können hier nicht noch mehr Einzelheiten anführen. Ein gut Teil dessen, was CURWEN über den Pflug sagt, müßte umgeschrieben werden.

Haarspaltereien? CURWEN und HATT machen es nachdrücklichst klar, welche weltgeschichtliche Bedeutung dem Pflug zukommt. CURWEN z. B. leitet die volle Seßhaftigkeit (p. 96) und das Entstehen der Stadtkultur (p. 72) vom Pflug ab und betont den engen Zusammenhang zwischen Pflugform, Wirtschaftsverfassung und politischer Entwicklung (pp. 84 f., 89-92). Ich stimme ihm darin bei, daß es sich hier um geschichtliche Fragen von grundlegender Bedeutung handelt. Aber in Einzelheiten kann ich ihm nicht folgen. Schon die Annahme, nach Erfindung des Pfluges sei die Bodenarbeit mühseliger geworden (p. 96: „tilled with such labor“), ist kaum haltbar. Ich kann auch meine Bedenken nicht unterdrücken, wenn ich von der Originalität der Europäer (p. 108) und dem konservativen Morgenland (p. 110) lese, wo doch CURWEN selber zahlreiche Beispiele dafür gibt, wie konservativ Europa war (pp. 99, 114, 119, 131, 134, 137, 138, 141) und wie erfinderisch das Morgenland — dem er ja die Entdeckung von Bodenbau und Viehzucht zuschreibt!

HATT hat den umfassenderen Blick. Er verweist oft auf den ersten Teil, insbesondere, wo er mit CURWEN übereinstimmt. Aber wenn man aufmerksam liest, wird es einem nicht entgehen, daß er auch oft von CURWENS Ansichten abweicht. So betont er nachdrücklich, daß Mais nicht das älteste in Amerika angebaute Gewächs ist (p. 180 f.). Die Beschreibung melanesischer Bodenbaumethoden (p. 220) klingt geradezu, als ob sie zur Widerlegung von CURWENS Beschreibung des Bodenbaus ohne Pflug (p. 62 f.) geschrieben sei. Während CURWEN glaubt, daß nur der Pflugbau genügenden Überschuß liefert und dadurch Export und das Entstehen der Städte ermöglicht hat (p. 72), weist HATT darauf hin, daß bei den Maya ein einziger Arbeiter in 48 Arbeitstagen Nahrungsmittel für ein volles Jahr für sich und seine Familie erzeugen konnte, in insgesamt 76 Arbeitstagen genügend für sich, seine Familie und seine Tiere; „during the rest of the year he may be occupied with other kinds of work“ (p. 185). Merkwürdigerweise gibt HATT später selber dem Gedanken Raum, daß der Pflug die Vorbedingung dafür ist, daß ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung „followed other pursuits than the immediate production of food“ (p. 287).

Im ganzen ist der von HATT beigezeichnete Teil ein überzeugender Beweis dafür, daß der Fragenkreis, der sieben Jahre vorher von CURWEN allein behandelt wurde, nicht unter Ausschluß der Völkerkunde bearbeitet werden kann. Dies gilt selbst da, wo die Urgeschichtsforschung große zeitliche Tiefe erreicht: Obwohl der Anbau von Getreidearten mit Sicherheit als sehr alt erwiesen ist, besagt das noch nichts über das Altersverhältnis von Getreide und Yams, um nur ein Beispiel zu nennen. Fernöstliche Urgeschichtsforschung ist übrigens nicht genügend herangezogen worden. Wenn es richtig ist, daß der Reis in Japan für die Jüngere Steinzeit belegt ist, so dürfte das nicht ganz unwichtig sein. HEINE-GELDERN hat bekanntlich sogar geglaubt nachweisen zu können, daß die Vorfahren der Polynesier Reis und Hirse gepflanzt und Schweine und Rinder gezüchtet haben (Anthropos 27. 1932. p. 595).

CURWEN und HATT sind beide grundsätzlich bereit, Entlehnungen anzuerkennen, und beide glauben an die Möglichkeit, Entlehnungen wissenschaftlich nachzuweisen. Wer das annimmt, muß die ganze Welt in den Kreis seiner Betrachtungen ziehen, wie das ja denn auch die Forscher tun, die die Urheimat von bestimmten Pflanzen feststellen wollen.

Andererseits rechnen beide Verfasser des öfteren mit selbständiger, mehrfacher Entstehung. CURWEN scheint (wenigstens ist das mein Eindruck) geneigt zu sein, selbständige Entstehung dann zu vermuten, wenn sich keine Wanderstraße für eine etwaige Entlehnung nachweisen läßt (p. 50); methodologisch wäre das die Umkehrung des (nicht ausschlaggebenden) Kontinuitätskriteriums. HATT zögert keinen Augenblick, weltweite Entlehnungen anzunehmen, wenn sie von botanischer Seite aus nachgewiesen worden sind (etwa pp. 199-201). Wo der botanische Befund nicht eindeutig spricht, beschränkt sich HATT, wie mir scheint, des öfteren zu eng auf eine Betrachtung der Landwirtschaftsform, der Landwirtschaftsgeräte und der angebauten Pflanzen; eine umfassendere Erörterung der ganzen Kulturen, in denen diese Bodenbauformen vorkommen, dürfte in vielen Fällen überzeugendere Aufschlüsse liefern und methodologisch richtiger sein.

Die weltgeschichtliche Bedeutung des 18. Jahrhunderts ist oft anerkannt worden; aber es ist irrig, den riesigen Bevölkerungszuwachs Europas der industriellen Revolution zuzuschreiben, wie dies mit gewissen Einschränkungen auch CURWEN versucht (p. 141). HATT sieht hier richtiger und räumt der landwirtschaftlichen Revolution des 18. Jahrhunderts den gebührenden Platz ein. Aber wie selten ist bei europäischen und amerikanischen Gelehrten die Rede davon, daß diese landwirtschaftliche Revolution keineswegs ein auf Europa beschränkter Vorgang war. In China hat sich anscheinend verhältnismäßig kurz vorher etwas sehr Ähnliches abgespielt, ebenfalls gefolgt von einer überraschenden Zunahme der Bevölkerung. Aber das läßt sich nicht in dem Rahmen einer Buchbesprechung ausführen.

PAUL LESER.

Mitchell H. H. and Edman Marjorie. *Nutrition and Climatic Stress*. With Particular Reference to Man. XII + 236 pp. in 8°. Springfield, Illinois, U. S. A. 1951. CHARLES C. THOMAS, Publisher.

The existence of a close relationship between nutrition and climatic stress is generally known. Those scientists who concern themselves with the problems of nutrition have devised whole systems of principles, laws, and rules applicable by man to the various environments in which man can be found. The main scope of this monograph is to consider "the effect of climatic stress on nutritional requirements, and the effect of the food supply upon tolerance to climatic stress ; and, second, to discuss the background informations, bearing... upon the nutrition-environmental stress theme" (p. VII).

Man is the only creature who can adapt himself to almost all of the different climatic and nutritional situations found on the earth. This is due in part to the homeostatic mechanisms which he possesses in common with other mammals, in part to his omniverous habits, but for the most part it is due to intelligence which is his alone. It is his intelligence which makes it possible for him to artificially vary his environment by constructing tools, clothing, and shelter. In this manner he not only exists in a harsh environment, but rises to great cultural heights. Diet of men living in different climatic regions plays the most important role. It must be emphasized however that it is not always possible for him to establish an ideal dietary or climatic environment for himself and that insofar as his environment differs from the ideal, his progress in health and cultural development may be retarded.

The authors discuss fully, in three chapters, the diet as related to temperature, humidity, and to altitude. Finally they add "practical considerations". The long list of cited literature (pp. 175-234) makes this book very useful.

MARTIN GUSINDE.

Pohlhausen Henn. *Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen*. Eine ethnographisch-geographische Studie zur Entwicklung der Eingeborenenvirtschaft. (Kulturgeschichtliche Forschungen, 4. Band.) 176 pp. in 8°. Braunschweig 1954. ALBERT LIMBACH Verlag.

Der Autor hat seine Arbeit in Lappland geschrieben. Er ist offensichtlich ein sehr guter Kenner der dortigen Verhältnisse und hat sich, wie seine früheren und hier vorausgesetzten Arbeiten (Z. f. E. 78. 1953 ; Anthropos 48. 1953) zeigen, intensiv mit den Fragen der Rentierzucht beschäftigt.

POHLHAUSEN kommt zu dem Ergebnis, daß die endpaläolithische Stufe von Ahrensburg eine Kultur darstellt, die zwischen Jagd und Hirtennomadentum stand. Er nennt sie „Rentierbegleiten“. Ähnliche, freilich fortgeschrittenere Rentierbegleiter findet er im heutigen Sibirien wieder. An dem Übergang von der Jagd über das Begleiten der Ahrensburger zum Nomadentum — vorläufig Rentiernomadentum — ist nach seiner Überzeugung nicht zu zweifeln. So, wie es die Bedürfnisse des Einzelnen verlangten (und verlangen), entwickelte der Mensch bei dieser Zucht ein für das Nomadentum charakteristisches Kulturgut nach dem anderen, wobei freilich nur Teile des Volksganzen (wenn man diesen Begriff wählen darf) diese Bahn einschlagen konnten, während andere — weniger Bewegliche und geistig anders Strukturierte — Jäger, Fischer und Bauern blieben bzw. wurden. In diesem Zusammenhang spricht POHLHAUSEN von verschiedenen Kulturbiozönosen (wie er überhaupt gerne Begriffe aus der Biologie verwendet). Dann versucht er zu zeigen, daß während der Klimaschwankungen des Endglazials der Rentierbegleiter zum Begleiten und Züchten von anderen Tieren, nämlich Schaf, Ziege, Rind und Pferd, übergegangen sei. Auch diese Zucht vollzog sich schrittweise ; ihre Phasen können wir ablesen an den Kulturen verschiedener heute lebender

Nomadenvölker: Die älteste Phase spiegelt sich in der Kultur der Hottentotten; von ihr zweigen ab sekundäre Kleintierhirten (z. B. die Tibeter, hier fälschlich Tanguten genannt) und Hirtenkrieger (z. B. Massai); die Hirtenkrieger sind die Ausgangsbasis einer pazifizierten Form, vertreten z. B. durch die Toda. Aus den Hirtenkriegern (europäisches Spät-Mesolithikum und Früh-Neolithikum) gehen daneben die Reiternomaden hervor, die sich auch über andere Nomaden (besonders Kleintiernomaden) und Nicht-Nomaden (z. B. Jäger) schieben. Der Blick auf einzelne Kulturgüter und vorwiegend induktive Überlegungen zeigen dem Autor, daß die Entwicklung so verlaufen ist, wie er sie aufzeichnet, daß also letztlich die Tierzucht Eurasiens und Afrikas im Nord- und Ostseeraum wurzelt bei Jägern, die zu Beginn des Mesolithikums zum Begleiten übergingen.

Es ist nicht möglich, auch nur andeutungsweise die Vielzahl der in der kleinen Schrift von rund 150 Druckseiten aufgegriffenen Probleme und Gedanken wiederzugeben. Innerhalb von vier großen Kapiteln (Einleitung und Methode; Rentierzucht; übrige Huftierwirtschaft der Wanderhirten; Alter, Entwicklung und Gliederung des Wanderhirtenkomplexes) handelt er mehr als 43 Völker der Alten Welt ab. Aus diesen kleinen Skizzen zieht er unter — allerdings unzulänglicher — Berücksichtigung geographischer, prähistorischer und anthropologischer Gesichtspunkte und Methoden seine Schlußfolgerungen, ohne andere Arbeiten über ähnliche Probleme genügend heranzuziehen, was freilich beim Umfang dieser Arbeit auch gar nicht möglich gewesen wäre.

Aus der Vielzahl der diskussionswürdigen Probleme und Gedanken des Buches sollen im folgenden nur einige, wie mir scheint besonders wichtige, herausgegriffen werden, die auch die Arbeitsweise des Autors erkennen lassen. POHLHAUSEN versucht zu zeigen, daß in der Ahrensburger Kultur aus wildfesten Jägern Begleiter wurden. Ob es wildfeste Jäger gab oder gibt, sei dahingestellt; die von POHLHAUSEN als solche genannten Nunatarmiut sind es jedenfalls nach der Schilderung HELGE INGSTADS (Nunatarmiut, Berlin 1952) kaum. Ganz abgesehen von der Fragwürdigkeit dieser Ausgangsbasis scheint mir der Versuch selbst auch nicht geglückt zu sein. Es fehlt in der Überlegung des Autors als Mittelstück nämlich der Teil, der zeigen müßte, wie hochspezialisierte und qualifizierte Rentierjäger in Überwindung ihres chronischen Fleischhungers die Wildherden, die sie bisher wirtschaftlich ausbeuteten und zugleich gegen Feinde schützten, so weit an sich gewöhnen können, daß diese mit ihnen enger zusammenleben wollen und darüber hinaus sogar bereit sind, Kameraden, Arbeitskameraden der Menschen zu werden. In diesem Punkt erscheinen die Darlegungen des Autors schwach und gewagt. Auch widerspricht er sich selbst, wenn er die Ahrensburger Leute als Begleiter ohne Schlitten anspricht und andererseits erklärt, alle heutigen Rentierbegleiter besitzen diesen, weil es auch für körperlich und geistig durchaus geeignete Männer nicht möglich sei, der Herde ohne Transporttiere zu folgen. Solange aber aus der Ahrensburger Zeit kein Tragsattel, Schlitten oder ähnliches Transportmittel gefunden werden kann, ist es unmöglich zu beweisen, jene Kultur habe Transporttiere gekannt, also — nach POHLHAUSEN — auch unmöglich zu beweisen, daß es sich bei jener Kultur um Rentierbegleiter gehandelt habe. Damit ist evident, daß die mesolithische Rentierzucht weiterhin hypothetisch bleibt und auch heute die von JETTMAR (Anthropos 47. 1952 und 48. 1953) genannten Belege für frühe Rentierzucht als die ältesten, einigermaßen sicheren gelten müssen.

Selbst wenn man — was also nur Hypothese ist — annehmen will, daß das Ren in den Tundren des spätglazialen Nordens tatsächlich in einen haustierähnlichen Status übergeführt worden sei, erscheint der Übergang von Rentierbegleiten zum Begleiten und zur Zucht der übrigen Nomadenhaustiere in der hier vorgetragenen Form kaum möglich, sofern man nicht annehmen will, daß Schaf, Ziege, Rind und Ren zeitweise in einem Raum nebeneinander gelebt haben, der keinesfalls nördlich der aralokaspischen Senke liegen kann, dem nördlichsten Gebiet Eurasiens, das von Haustierforschern heute als möglicher Zuchttraum der ältesten Haustierrassen von Schaf, Ziege und Rind angesprochen wird! POHLHAUSEN selbst liefert auch hier ein Argument gegen die Möglichkeit der von ihm aufgezeigten Entwicklung, wenn er sagt, das Begleiten sei desto schwie-

riger, je primitiver die Verkehrsmittel und je beweglicher die Jagd- und Begleittiere seien. Niemand wird bestreiten, daß damals, vor der Erfindung des Rades und des Reitens (das ja bekanntlich recht spät ist), die Verkehrsmittel äußerst primitiv waren und daß die zur Diskussion stehenden Wildtiere sehr schnell und scheu sind bzw. waren. Auch scheint POHLHAUSEN wohl übersehen zu haben, daß mindestens Schaf und Ziege nicht einfach Walddiere waren, sondern vorwiegend oder nur Gebirgstiere. Hätten die Renbegleiter auf den Tundren ihre südlichen Nachbarn, die ja in Eurasien überall Waldvölker waren und sind, von Norden her zur Zucht angeregt, bevor die Renbestände selbst nach den Eiszeiten hier endgültig verschwanden, so hätten jene Nachbarn auf jeden Fall Walddiere züchten müssen, und zwar ausgesprochene Walddiere — in Anlehnung an das Ren wohl andere Cerviden. Deren geringe Rolle unter den Haustieren (neben dem Ren nur Elch und Maral) zeigt indes, daß von einer solchen Zucht mindestens in einem nennenswerten Umfang und in einer Art, die nachher in der gesamten Kulturentwicklung der Alten Welt hätte fruchtbar werden können, keine Rede sein kann. Daß aber Schaf und Ziege als Haustiere dem Rind vorangehen, ist höchst wahrscheinlich — trotz der gegenteiligen Meinung des Autors. Nach dem heutigen Stand der Dinge wird man sagen dürfen, daß der entscheidende Keim der Tierzucht im Süden des Nordwaldgürtels gelegen hat, nicht an dessen Nordrand, und daß der Mensch von Süden her Schaf, Ziege, Rind und Pferd als Haustiere in diesen Waldgürtel hineingebracht und die als Nachbarn dort sitzenden Völker erst eigentlich mit der Tierzucht vertraut gemacht hat, mindestens mit deren entwickelteren Formen (Melken, Zugtier vor dem Wagen, Reiten). Dies dürfte nach wie vor auch in Hinsicht auf das Ren gelten.

Für die eben erörterte Frage des Übergangs der Zucht vom Ren zu den übrigen genannten Haustieren sind die Argumente interessant, die POHLHAUSEN für eine kulturelle Zusammengehörigkeit der Renzüchter und der übrigen Wanderhirten anführt. Als Zeugnisse für einen Ablauf, wie er ihn sieht, nennt POHLHAUSEN die Ohrmarken beim Vieh, die Krale, die Kastrationsmethoden, Travoi und Schlitten und das Ersticken als Tötungsmethode. Die meisten dieser Kulturgüter verstehen sich für den Besitzer von Herden von selbst: Die Ohrmarken sind das bei aller Einfachheit naheliegendste und dauerhafteste Markierungsmittel; Krale in irgendeiner Form sind als Schutz gegen alle möglichen Räuber und als Mittel, seinen Besitz zusammenzuhalten, fast selbstverständlich (solange die Herden nicht zu groß sind!). Die Kastrationsmethoden, die POHLHAUSEN nennt, sind vor dem Vorhandensein brauchbarer Messer ebenso naheliegend. Hier scheint mir das Vorkommen der Kastration als solcher fast wichtiger als das bestimmter Methoden. Auch Travoi und Schlitten sind als Beförderungsmittel beim Ziehen durch Menschen oder Tiere so naheliegend, daß sie kaum als Indiz für kulturelle Zusammenhänge brauchbar erscheinen, denn je „vernünftiger“ und notwendiger ein bestimmtes Kulturgut innerhalb einer Wirtschaftsform oder eines Wirtschaftszweiges ist, desto weniger taugt es bei der Erörterung solcher Fragen. Auf dem Ersticken allein läßt sich aber wohl kaum ein Kulturkreis aufbauen, so daß also auch von dieser Seite aus weder Notwendigkeit noch reale Möglichkeit besteht, das Nomadentum in der Alten Welt vom Rentierbegleiten herzuleiten.

Es ist bemerkenswert, daß POHLHAUSEN das Zähmen und Halten von Tieren Seßhaften oder relativ Seßhaften (ortsfesten Jägern) zuspricht, jedenfalls Menschen, bei denen die Jagd keine entscheidende Rolle innerhalb der Wirtschaft spielte. Hier kann man nur zustimmen. Neben manchem anderen gehören auch Zeit, Ruhe und eine gewisse Ortsfestigkeit dazu, Tiere fest an sich zu gewöhnen. Auch deshalb muß die Tierzucht ihre entscheidenden Schritte wohl bei Menschen bäuerlicher Wirtschaft getan haben. An anderer Stelle (Tribus 2/3, 1952/53) habe ich zu zeigen versucht, warum ich Bauern des Orients als die ersten eigentlichen Tierzüchter ansprechen möchte — Bauern oder doch eine Population, die mit solchen vom Beginn des Züchtens an in engstem Kontakt stand. Dieselben Gründe veranlassen mich, die — sicher vorhandenen, von niemand ernsthaft geleugneten, aber sicher nicht immer fruchtbar gewordenen — Vorstufen der eigentlichen Tierzucht im nämlichen Raum zu suchen und

als die fruchtbarste dieser Vorstufen das Zähmen und Halten einzelner Tiere bei Menschen anzusprechen, die bereits weitgehend von der Beschaffung animalischer Nahrung unabhängig geworden waren, also etwa bei spezialisierten Sammlern, Erntevölkern oder beginnenden Bauern. Dieser Auffassung nähert sich übrigens POHLHAUSEN, wenn er sagt, die ältesten Steppenhuftierbegleiter haben auch schon den Anbau von Körnerfrüchten aufgenommen. Wie er sie dann noch als Nomaden oder Begleiter schlecht-hin ansprechen kann, ist nicht recht verständlich.

Neben der eben genannten Vorstufe der Tierzucht, dem Zähmen und Halten von Einzeltieren bei ganz oder teilweise Seßhaften, an die wohl auch JETTMAR (a. a. O.) in erster Linie denkt, erscheinen auch andere möglich. POHLHAUSEN hat gerade diesen Gedanken in den Mittelpunkt seiner Überlegungen gestellt und dabei das Begleiten, als den vieldiskutierten Übergang von der Jagd zum Hirtentum besonders stark in den Vordergrund gerückt. Wahrscheinlich kam er dazu, weil er sich vorwiegend mit Rentierbegleitern und Rentierjägern beschäftigt hatte, vom Nomadentum also ein etwas einseitiges Bild hatte und damit zwangsläufig auch zu einseitigen, stark vereinfachenden Ergebnissen kommen mußte. Es ist aber fraglich, ob hier, vom Jäger her, nur dieser eine Weg zur Tierzucht hin gangbar war oder ob man nicht auch hier — neben etwaigen anderen Wegen — mit dem Halten von Einzeltieren als Möglichkeit rechnen kann. Und dann drängt sich noch die andere Frage auf, ob ein eventueller Übergang vom Jäger zum Züchter nur im Norden gesucht und gerade im Zusammenhang mit dem Ren als die einzige oder auch nur fruchtbarste Möglichkeit angesehen werden darf. Wenn schon an diesen Übergang gedacht wird und an Stufen zwischen Jagd und Hirtentum, dann sollten diese doch dort gesucht werden, wo nachher — und sehr früh! — eine wirkliche und zukunftsfruchtige Viehzucht existierte, wo auch die Wildformen unserer Haustierarten zu Hause sind: im Süden des Nordwaldgürtels, nicht in seinem Norden. Aus den erörterten Gründen muß man wohl sagen, daß eine frühe Renzucht in Form des Begleitens — wenn sie tatsächlich existierte — in eine Sackgasse gemündet ist, aus der sie erst herauskam durch Einflüsse, die ihre Träger von Süden her aufnahmen, von den Bauern- und Hirtenvölkern Südsibiriens und Innerasiens.

So erweist sich die ganze Arbeit als eine Kette von Hypothesen und muß schon ihrer Anlage nach unbefriedigend bleiben: Es ist viel zu viel gewollt worden, ohne daß die Voraussetzungen für die Bewältigung dieser Vielzahl von Problemen beim Autor und im Rahmen der derzeitigen Problemlage gegeben gewesen wären. Wir kommen nun einmal ohne saubere Analysen der einzelnen Kulturen und ihrer Geschichte heute nicht mehr entscheidend vorwärts, wie diese Arbeit in ihrer Einseitigkeit zeigt: Ohne sich in die Probleme der nicht-arktischen Hirten gründlicher einzuarbeiten, hat der Autor nur eine Analyse der Rentierzüchter versucht, und ihre Ergebnisse schlagen daher überall durch. Wir kommen aber bei Problemen von solcher zeitlichen Tiefe auch nicht mehr ohne eingehende historische Vorarbeiten und ohne einen guten Schuß wirklich historischen Denkens weiter. Auch das beweist POHLHAUSENS Arbeit in begrüßenswerter Deutlichkeit: Sie ist ein nochmaliger Versuch, auf der Ebene F. FLORS durchzukommen, geistvoller und geschickter als jener, aber ebenso unzulänglich, weil die Zeit solcher kurssorischen Versuche vorbei ist.

Es wäre verdienstvoll und erfreulich, wenn der Autor sein offensichtlich sehr wertvolles Beobachtungsmaterial über die Rentierzucht der Lappen als Monographie vorlegen würde. Man wird ihm nämlich gerne bestätigen, daß er trotz seiner übergroßen Hypothesenfreudigkeit und der in der vorliegenden Arbeit oft verwischten Grenzen zwischen Tatsachen und Hypothesen gut und — auch vom Begrifflichen her — geschickt darstellen kann. Auch verrät er neben Instinkt und einem klaren Blick für das Wesentliche in originalem Denken eine Klugheit, die seine Arbeit wertvoll erscheinen läßt, überall dort, wo er zu Hause ist — leider also nur in einigen Teilen der hier diskutierten Materie.

F. KUSSMAUL.

Scherer Anton. *Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern*. (Indogermanische Bibliothek. 3. Reihe: Untersuchungen. Forschungen zum Wortschatz der indogermanischen Sprachen, 1.) 276 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Heidelberg 1953. CARL WINTER, Universitätsverlag. Preis: Brosch. DM 19.50; geb. DM 22.50.

Die Voraussetzungen für ein solches Werk sind selten bei einem Gelehrten anzutreffen, und noch seltener in so brillanter Form. Über den astronomisch-naturwissenschaftlichen Teil des Buches ist der Rezensent zwar nicht urteilsberechtigt; doch dürfte auch diese Seite der Arbeit wohl nicht nur einem Laien in imposanter Weise und mit großer Quellenkenntnis bewältigt erscheinen. Dem sprachwissenschaftlichen (und damit dem wesentlichen) Teil des Werkes kann jedenfalls ein großer Reichtum an Kenntnissen, eine besonnene und erfahrene Methode ebenso wie die ständige Heranziehung textlicher und sachlicher Grundlagen nachgerühmt werden.

Schon in der einleitenden Abhandlung über die Gesamtbezeichnung der Gestirne, also vor allem über idg. *ster- (gr. ἀ-στήρ, nhd. *Ster-n* usw.), zeigt sich dies. Gerade im Bereich dieses Wortes, das die Phantasien mancher Forscher fast ebenso heftig angeregt hat wie die damit bezeichneten Gestirne die Phantasien zahlreicher Völker, liest man so grundgescheite, überlegte und wirklichkeitsnahe Seiten wie pp. 18-29 mit besonderer Dankbarkeit. Freilich ist es mühevoller, wie SCHERER (p. 20 f.) z.B. die Prothese des gr. ἀ- an Hand zahlreicher griech. Parallelförmigkeiten und morphologischer Erwägungen zu beweisen, als einfach ein *aster-, *Hster- oder ähnliches zu behaupten; aus den Überlegungen des Verf. geht die Form des Stern-Wortes jedenfalls mit Sicherheit als *ster- hervor, und schon diese Form — zusammen mit einigen weiteren Tatsachen (p. 23) — verbietet die so lange „modern“ gewesene Ansicht, das idg. Sternwort stamme aus dem Namen der *Ištar*¹. Etymologisch gehört das Wort wohl zu *ster- „ausstreuen“ in der speziellen Bedeutungsentwicklung „strahlen“².

An diesem einen Beispiel sollte — mit der hier gebotenen Kürze — eine Vorstellung von der sorgfältigen und ergebnisreichen Methode SCHERERS gegeben werden. Den reichen weiteren Inhalt des Werkes können wir nur andeuten und seine an Belehrung reiche Lektüre warm empfehlen: neben größeren Darlegungen der idg. Wörter für „Sonne“ (ἥλιος usw.) und „Mond“ (*mēns- mit seinen schwierigen Ableitungen, sowie *louqsna „luna“) steht eine Fülle von Untersuchungen einzelsprachlicher Wörter für Gestirn, Sonne und Mond, für die Planeten, Kometen, Fixsterne, Sternbilder und -gruppen. Das reiche Wortmaterial aus vielen Sprachen ist durch ein Register dankenswerterweise wieder schnell auffindbar³. Man vermißt wenigstens: Unter den Versuchen, gr. σέλας mit *swel- zu verbinden (p. 49), würde wohl auch V. GEORGIEVS Annahme einer „vorgriech.“ Entsprechung von *swelos n. (mit Erhalt. s- und -o- > -a-; = ai. [gharmā-]svaras-) einer Mitteilung wert gewesen sein⁴; zu *Aurvandill* (p. 79) cf. auch W. STEINHAUSER, *Die Sprache* 2 (1950) p. 9; unter den germanischen Benennungen

¹ Die „uridg. Lehnwörter“ aus dem Akkadischen oder Sumerischen sind vielleicht allesamt Mythen; cf. auch meine Bemerkungen in „Studien zur indogermanischen Grundsprache“ (ed. W. BRANDENSTEIN, Wien 1952) p. 40 f. — Zu der These, das idg. Zahlwort sei babylonisch beeinflusst (Sexagesimalsystem) cf. die Widerlegung von F. SOMMER, *Zum Zahlwort* (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. München 1950/7).

² p. 23 f. — Interessant sind p. 24, Anm. 1 die etymologischen Bemerkungen zu aw. *stārō karēmā* „Sternschnuppen“. Gewiß sind das keine „Wurmsterne“, aber wohl auch keine „ermatteten Sterne“ (ai. *klāmyati* ist vielleicht erst eine innerindische Entwicklung, cf. H. SKÖLD, *Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft*, p. 62; lit. *kirmýti* bleibt trotz WP. I 426 wohl fern, da es „wurmstichig sein“ und erst sekundär „faulenz“ bedeutet). Sehr ansprechend ist hingegen der Versuch, wohl auch keine „ermatteten Sterne“ (ai. *kalmisanas* „Himmelserscheinung“ (usw.) zu verknüpfen, und ich schließe in meinem „Kurzgefaßten etymologischen Wörterbuch des Altindischen“ s. v. *kalmalikī* daran noch die Vermutung, daß auch ai. *kalmalikīn-* „flammend“, *kalmall-* (etwa „Glanz“) hierhergehören könnten.

³ Ai. *īsi-* (p. 134) fehlt im Register.

⁴ *Studia Linguistica* 2 (1948) p. 82.

des Mondes hätte man noch gerne eine Besprechung von ahd. *sinhtgunt* gelesen, angesichts der neuen etymologischen Vorschläge F. R. SCHRÖDERS, GRM 34 (1953) pp. 161 ff. — Versehen und Fehler sind sehr wenige: Im Abkürzungsverzeichnis (p. 13) wird Sir MONIER MONIER-WILLIAMS fälschlich in zwei Personen „gespalten“; p. 77, 2. Zeile v. u. lies ai., nicht air.; p. 53: die Abk. pāz(end) hätte erklärt werden sollen.

Mit besonderer Zustimmung seien auch noch die vorsichtigen und feinabgewogenen Bemerkungen zu den idg. Götternamen hervorgehoben (p. 15): „Von dem sicher einmal vorhandenen gemeinsamen Gut hat sich nur einiges Wenige erhalten, wie hier das Appellativum **deiwōs* ‚Götter‘ und der Name des Himmelsgottes **Diēus*, dort Wörter für ‚Stern‘, ‚Sonne‘, ‚Mond‘, wenigstens in den ihnen zugrunde liegenden Bestandteilen. Dann gibt es eine gewisse Anzahl von Ähnlichkeiten, die einen Zusammenhang ahnen lassen, wie die Namen des Pan und des Pūsan, der Kabeiren und des Kubera“. Das liest sich freilich anders als die Methode, mit der noch immer auf so hoffnungslosen Gleichungen wie *gandharvā*-/*γένταυρος* oder *brahmān*-/*flāmen* ein auch sprachlich genau profiliertes idg. Pantheon aufgebaut wird. Ich glaube freilich, daß sogar von den sorgsam ausgewählten Beispielen SCHERERS eines auf irreführendem Anklang⁵ beruht: die Verbindung *Kúbera*-/*Κάβειρος*. Ich hoffe dies in naher Zukunft noch ausführlicher darlegen zu können.

Das Buch verliert trotz seiner so sorgfältigen und verlässlichen Kleinarbeit nie die großen Linien. Besonders schön zeigt sich dies zuletzt in dem Versuch einer Zurückführung der Gestirnenbenennungen auf verschiedene soziologische Schichten (pp. 234 ff.): So stammt wohl die Gruppe der Bärin mit ihren Jungen (p. 132) von Jägern, Sternbilder wie die Sau mit Ferkeln (**Yādes*, *Suculae*) zeigen landwirtschaftliche Herkunft, der germ. Leitstern, der „Delphin“ u. a. mögen Schiffen ihre Benennung danken; dichterische Umschreibungen, höfische Schmeichelei (die etwa den früh verstorbenen Liebling des Kaisers Hadrian als **Avrīvoos* verstinnte) und die Erhebung religiöser Idole zu Gestirnen haben den vorwissenschaftlichen Schatz an Gestirnnamen vervollständigt. Auch der Unterschied zwischen astronomischer und astrologischer Namensgebung wird (p. 235 f.) kurz dargelegt. Aber all dies, so vieles auch schon mitgeteilt worden ist, „erfordert noch eine gesonderte Untersuchung“ (p. 236). Hoffen wir, daß wir bald damit beschenkt werden; einstweilen haben wir dem Verfasser für sein langjähriger Arbeit entwachsenen Werk zu danken, das nicht nur unser Wissen um Religion und frühe Wissenschaft idg. Völker, sondern auch die etymologischen Wörterbücher der meisten idg. Sprachen vielfach bereichert hat. Die neue Reihe „Forschungen zum Wortschatz der indogermanischen Sprachen“ hat mit diesem Buche glücklich und hoffnungsvoll begonnen.

MANFRED MAYRHOFER, Würzburg.

Grunebaum Gustave E. von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation.* (An Oriental Institute Essay.) 2nd ed. VII + 378 pp. in 8°. Chicago, Illinois 1953. The University of Chicago Press. Price: \$ 4.00.

... To characterize the medieval Muslim's view of himself and his peculiarly defined universe, the fundamental intellectual and emotional attitudes that governed his works, and the mood in which he lived his life ...“, so umschreibt der Autor (p. V) die Zielsetzung dieses Buches, das aus Vorlesungen an der Universität Chicago erwachsen ist. In zwei einleitenden Kapiteln (pp. 1-63) behandelt er zunächst die mittelalterliche Mentalität, deren Grundzüge in den drei großen Kulturbereichen der damaligen Mittelmeerwelt (islamische Länder, byzantinischer Orient, lateinischer Okzident) weitgehende Gemeinsamkeiten aufweisen, und das Verhältnis zwischen Islam und Christentum. Den Hauptteil des Buches (pp. 64-347) bildet die Darstellung der islamischen

⁵ Wie dies für *Sirius* und aw. *Tišt̥rya-* (pp. 16, 109 ff.) von SCHERER wahrscheinlich gemacht wird.

Kultur mit ihren religiösen Grundlagen (Offenbarungsglaube und Frömmigkeit), ihrem Gesetz und Staat, ihrer sozialen Ordnung, ihrer Selbstdarstellung in Literatur und Geschichtschreibung, ihrem Menschenbild. Wie altarabische Lebensform mit dem Kulturerbe der unterworfenen und angrenzenden Länder zu einem eigenartigen Ganzen zusammenwuchs, dem der Islam Farbe und Gepräge gab, ist hier mit sicheren Strichen anschaulich gezeichnet. Jede Einzelheit ist sorgfältig dokumentiert, das Hauptinteresse gilt aber den wesentlichen Zügen. So hält die Darstellung etwa die Mitte zwischen der materialgesättigten ‚Renaissance des Islams‘ von A. MEZ und manchen mehr auf die allgemeine Charakterisierung gerichteten Arbeiten von C. H. BECKER. Bei Werturteilen über Kulturleistungen und bei Vergleichen zwischen Islam und Christentum ist die eine oder andere Einzelheit diskutabel; alles in allem wird eine objektive und äußerst instruktive Darstellung geboten. Als besonders anregend hat der Referent Kap. VII: The Human Ideal (pp. 221-257) empfunden. Gegenüber der 1. Auflage (1945) ist das Buch um zahlreiche Einzelnachträge bereichert (siehe pp. 349-359).

JOSEPH HENNINGER.

Sebeok Thomas A. (Ed.): *Studies in Cheremis Folklore*, Vol. I. (Indiana University Publications, Folklore Series, No. 6.) VII + 213 pp. in 8°. With 1 map. Bloomington, Indiana 1952. Indiana University.

Die Volkskundeforschung an der Indiana-Universität hat nicht nur eine wohlbegründete Tradition, sondern auch gut ausgebaute Wege, die seinerzeit als methodische Neuerungen im Mittelpunkt mancher Auseinandersetzungen standen. Professor ST. THOMPSON arbeitete in diesem Rahmen seinen berühmt gewordenen „Motif-Index“ (FFC 106-109, 116-117) aus, und auch die größten Gegner dieses Systems müssen anerkennen, daß diese Arbeit eine große Leistung war. Seitdem ging diese systematisierende Forschungsarbeit auf gleichen Bahnen weiter, und in der „Folklore Series“ sind einige sehr nützliche Motiv-Verzeichnisse schon erschienen. So z. B. „Motif-Index of the Italian Novella in Prose“ von Professor D. P. ROTUNDA (1942), „Motif-Index of the Cuentos of Juan Timoneda“ von Professor J. WESLEY CHILDERS (1948) und neuerdings „Motif-Index of Early Irish Literature“ des frühverstorbenen TOM PEETE CROSS (1952). Im gleichen Jahre kam aber auch der äußerst interessante und vielseitige Band „Studies in Cheremis Folklore“, Vol. 1 von THOMAS A. SEBEOK, dem neuen Chef-Redakteur der Zeitschrift „Journal of American Folklore“, heraus. Der zweite Band ist schon auf dem Wege zu erscheinen: er wird vor allem die religiösen Überlieferungen u. dgl. eingehend behandeln.

Es ist irreführend, wenn man im Titel liest, daß SEBEOK nur Herausgeber dieses Werkes ist. Er hat nämlich das Gesamtmaterial aus verstreuten Quellen gesammelt und übersetzt, geordnet und für die Verarbeitung vorbereitet. Dieser Band umfaßt so eigentlich vier verschiedene Teile, die alle auf SEBEOKS Arbeit aufgebaut sind. In der Einführung behandelt er die Geschichte der Tscheremissen-Forschung, mit einer wertvollen und ausführlichen Bibliographie. SEBEOK ist sehr bescheiden und propagiert seine eigene Arbeit nicht, man kann aber ohne Schwierigkeit die Bedeutung dieses Werkes aus seinen Ausführungen erkennen: es handelt sich um die Behandlung eines Stoffgebietes, das bisher zwar oft berührt, nie aber eingehend untersucht wurde. Die Tscheremissen sind ein Kleinvolk, das keinen freien Umgang mit der Außenwelt pflegen kann, da es aus sprachlichen und politischen Gründen völlig isoliert ist. Seine Lage und Volkskunde sind aber doch interessant und wichtig: es handelt sich hier nicht nur um einen weiteren neuen Untersuchungsgegenstand der internationalen Volkskunde im verschlossenen Ost-raum, unter primitiven Verhältnissen, sondern um ein Volk, dessen Überlieferungen die finno-ugrische Grundlage, von vielseitigen fremden Einflüssen durchdrungen, bewahrten. Die finno-ugrische Kulturschicht in dieser Kultur ist heute noch nicht völlig ausgewertet und untersucht, die Behandlung einer solchen Volkskultur hat also wegen

der vielseitigen späteren Schichtungen einen Doppelwert, besonders für die vergleichende Volkskunde. Diese Arbeit wird nun durch TH. A. SEBEOKS Bemühungen ermöglicht.

Im vorliegenden Bande wird auch die Volkserzählung der Tscheremissen eingehend von ANTON N. NYERGES untersucht. Er analysiert jeden einzelnen zugänglichen Text und faßt die Ergebnisse in zwei voneinander getrennten Verzeichnissen zusammen. Zuerst reiht er die Erzählungen in ein ‚Motiv-Verzeichnis‘ ein, das das oben erwähnte THOMPSON-System als Grundlage benützt, dann kommt das ‚Typenverzeichnis‘ nach dem Muster von demjenigen von AARNE-THOMPSON. Die Eingangs- und Abschlußformeln sind etwas mathematisch in einem kleinen Abschnitt von Miss VERA MAE ALLEMAN erfaßt.

Zwei andere gutklingende Namen gesellen sich zu den erwähnten: WARREN ROBERTS, der eine gründliche Analyse der Sprichwörter gibt, mit einem nützlichen Schlagwort-Verzeichnis, und Professor ARCHER TAYLOR, der sich auch hier seiner Spezialarbeit, der Rätselforschung, widmet. Er klassifiziert die Rätsel wie folgt: 1. Comparison to a Living Creature not Identified as Animal or Man, 2. Comparison to Animals, 3. Comparison to Persons, 4. Comparison to Plants, 5. Comparison to Things, 6. Solution Described According to its Parts, 7. Description in Terms of Characteristic Acts, 8. Triads, 9. Alternatives, 10. Questions with Comparative or Superlative, 11. Shrewd Questions, Wissensfragen, 12. Biblical Questions, Unclassified. Dazu gibt er noch eine Liste der Lösungen hinzu.

Unsere Aufgabe erstreckt nicht darauf, die Einzelerrscheinungen der tscheremissischen Volkskunde im einzelnen auszuwerten und auszulegen. Wohl aber gehört die Bestimmung des Platzes, den dieses Buch einnimmt, zu den von uns zu beantwortenden Fragen. Wie gesagt, hat die Universität von Indiana wohlausgebaute Wege, und trotzdem geht diese Arbeit auf neuen Bahnen, ohne die alten völlig zu verlassen. Warum und wie? Es handelt sich hier um die Weiterbildung und Ausbreitung der herkömmlichen Methoden, deren man sich in Bloomington bisher bediente. Diese Arbeit ist nicht nur ein schönes Beispiel einer Zusammenarbeit zwischen mehreren erstklassigen Fachleuten, sondern ein Beispiel, wie man die einfache Klassifizierung des Stoffes zu einem plastischen Bilde umgestalten kann. Eben diese Vielseitigkeit und Genauigkeit gibt diesem Buche einen besonderen Wert. Die internationale volkskundliche Zusammenarbeit wäre wesentlich erleichtert, wenn man für jedes Volk und jede Sprache eine solche vielseitige und methodisch stark entwickelte Zusammenfassung hätte wie das vorliegende Werk. Zum Abschluß müssen wir noch erwähnen, daß manche Ergänzungen in dem „Journal of American Folklore“ (April-June 1952) hinzugefügt wurden, an denen auch JONAS BALYS, ein Mitarbeiter ersten Ranges, mitgeholfen hat. Nach solchen Anfängen warten wir gespannt auf den zweiten Band, der hoffentlich bald erscheinen wird.

Dr. J. SZÖVÉRFY, Irish Folklore Commission, Dublin.

Oppenheim Max Frhr. von. *Die Beduinen.* Bd. III: Die Beduinenstämme in Nord- und Mittelarabien und im 'Irāk. Bearb. und hrsg. von WERNER CASKEL. 496 + XV pp. in 4°. Mit 2 Kt. Wiesbaden 1952. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 54.—.

Nach einer Unterbrechung von fast 10 Jahren konnte nun endlich wieder ein Band des großen Beduinenwerkes veröffentlicht werden. (Band I erschien 1939, Band II 1943; siehe die Besprechungen *Anthropos* 35-36. 1940-41. p. 457; 41-44. 1946-49. p. 972 f.) Welche enormen Schwierigkeiten inzwischen zu überwinden waren, läßt das Vorwort ahnen: „Von den drei Mitarbeitern an diesem Werke weilen zwei nicht mehr unter uns. MAX FREIHERR VON OPPENHEIM ist am 15. November 1946 zu Landshut in Bayern verschieden. Er hat von dem Manuskript dieses Bandes nur wenige Seiten zu Gesicht bekommen... Die Hoffnung, so manche ungelöste Frage mit ERICH BRÄUNLICH nach dem Kriege erörtern zu können, hat sich nicht erfüllt; denn er ist im September 1945 in jugoslawischer Gefangenschaft einer schweren Krankheit erlegen. —

Wie ein Teil des Manuskriptes in letzter Minute unter einem glühenden Balken hervorgezogen, wie das Material für den IV. Band vor dem Schicksal bewahrt wurde, in Hirtenfeuern verbrannt zu werden, ist eine Geschichte für sich. Manches ist trotzdem verloren gegangen. Aber ich hoffe, man wird das dem Buche nicht anmerken, und ebenso wenig, daß es in den Bombennächten Ende 1943 begonnen und in der drangvollen Enge eines kleinen Zimmers beim Schein tropfender Kerzen beendet worden ist“ (p. V).

Wenn man diese Vorgeschichte kennt (sie ist ja leider nur ein kleiner Ausschnitt aus den Kriegs- und Nachkriegsschicksalen der wissenschaftlichen Arbeit in Europa), wird man die Leistung des Herausgebers um so höher einschätzen. In der Tat präsentiert sich dieser Band mit seiner reichen Dokumentation aus europäischen, arabischen, türkischen und persischen Quellen (teils gedruckten, teils ungedruckten) ebenso vorzüglich wie seine Vorgänger. Wie gründlich das Material verarbeitet ist, ersieht man besonders aus der gedrängten und inhaltsreichen Einleitung zu jedem der beiden Teile (VII. Abteilung [des Gesamtwerkes]: Nord- und Mittelarabien, pp. 1-171; Einleitung: pp. 31-36; VIII. Abteilung: 'Irāk: pp. 173-494; Einleitung: pp. 175-207). Auch hier zeigt sich wieder, wie wechselvoll die Geschichte der arabischen Stämme ist, wie sehr die politischen Ereignisse immer wieder ihre Struktur verändert haben — angefangen von der islamischen Expansion im 7. Jahrhundert bis zur neuesten Zeit mit ihren Rivalitäten zwischen den Emiren von Ḥāḡil und Rijād, den Scherifen von Mekka und anderen arabischen Fürsten, mit der Politik des osmanischen Reiches und den beiden Weltkriegen; Wanderung, Zerfall, Umgruppierung, Neubildung von Stämmen bieten ein kaleidoskopisch buntes Bild. Das gilt nicht nur für den 'Irāk, wo die Faktoren der Unstabilität besonders zahlreich sind (es handelt sich in diesem Bande um den 'Irāk im landschaftlichen, nicht im politischen Sinne, siehe p. 175, Anm. 1; Obermesopotamien ist bereits im I. Bande behandelt worden), sondern trifft auch für Zentralarabien zu: „Vergleicht man die Stammeskarte von 600 mit der von 1900, so scheinen auf den ersten Blick nur zwei Namen wiederzukehren: Tamīm und 'Aneze ... Bei näherem Zusehen gesellen sich noch zwei Namen hinzu: Schammar und Rabī'a ... Alle anderen Namen sind neu. Es versteht sich, daß ihre Träger Reste älterer Stämme aufgenommen haben, aber sonst sind die neueren Stämme Einwanderer oder ist wenigstens der Impuls zur Stammbildung von Fremden gegeben worden ...“ (p. 35).

Dem Gesamtplan des Werkes entsprechend, enthält auch dieser Band vor allem Genealogie, Geschichte und Statistik der einzelnen Stämme. Daneben finden sich jedoch, durch den ganzen Text verstreut, zahlreiche Einzelheiten über ihre Kultur (Wirtschaftsform, Soziologie, Religion). Von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse sind die Angaben über die sozial niedrigstehenden Me'dān (Büffelzüchter, Reisbauer und Fischer im unteren 'Irāk; siehe pp. 189, 200, 206, 247, 282, 300-367 passim, 403-494 passim, bes. 477-486) und über andere Pariastämme und -klassen (pp. 31, 36, 41, 47, 58, 78, 85, 151-153, 182, 184, 221, 241, 243, 478, 479). Man darf wohl hoffen, daß die Bände IV und V, deren Hauptinhalt Kulturbeschreibung und Kulturgeschichte bilden sollen, uns nun in nicht allzu ferner Zukunft geschenkt werden. Inzwischen sei der Herausgeber zur Veröffentlichung dieses schönen und wertvollen Bandes, die ihm trotz aller Schwierigkeiten schließlich doch gelungen ist, aufrichtig beglückwünscht.

JOSEPH HENNINGER.

Karvé Irawati. *Kinship Organisation in India.* (Deccan College Monograph Series, 11.) 304 pp. in 8°. With 2 maps. Poona 1953. Price: Rs. 15/—.

In 1947 Dr. K. M. KAPADIA published his thesis "Hindu Kinship" (Bombay 1947, XVI + 320 + XXXX pp.), which however concerned itself mainly with ancient Aryan kinship organisation. The book here to be reviewed, by Dr. IRAWATI KARVÉ, is a valuable complement to KAPADIA's book, for it describes the kinship organisation of present-day

India. And it is not restricted to Aryan kinship, but describes Dravidian kinship organisation as well as that of the aboriginal tribes.

Dr. KARVÉ divides her book into four parts : part I discusses the kinship system of the Hindus in the northern zone, i. e. in India north of the Vindhya range ; part II deals with the kinship systems of the central zone (Rajputana, Gujarat, Maharashtra, and Orissa) ; part III describes the kinship organisation of the southern zone (mainly Dravidian India) ; and part IV gives an account of kinship organisation in the eastern zone, i. e. of the tribes speaking Austro-Asiatic languages (Mundari and Mon-Khmer).

The author's description of the kinship organisation in the India of to-day is mainly based on her own observation, though she also refers to the research of other sociologists. One would wish that the author had made more use of already existing descriptions of kinship organisation in southern and aboriginal India. She does not seem to have known M. P. PURADKAR's excellent paper, "Kinship Among the Gonds" (Nagpur University Journal, 1940, No. 6, pp. 147-180), nor the chapter on kinship, with a list of kinship terms, in S. C. DUBE's monograph, "The Kamar" (Lucknow 1951, pp. 73-78, and appendix I, pp. 189-192) (see p. 747 f. below). For her description of Dravidian kinship E. KATHLEEN GOUGH's paper, "Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change among the Nayars of Malabar" (Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 82, part I, 1952, pp. 71-88) would have been very useful, as also I. DUMONT's "The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage" (Man, vol. 53, 1953, No. 54, pp. 34-39).

Chapter IV, dealing with the kinship systems of the peoples in the central zone, appears to me an excellent and most authoritative account, no doubt because the author, herself a Maratha, is best acquainted with the kinship usages of the peoples closest to her own community.

Dr. KARVÉ's book is so far the first comprehensive study of kinship organisation in the whole of present-day India. The book is the fruit of careful and extensive first-hand research and — at least as far as ancient kinship organisation is concerned — also of a painstaking and intensive study of the existing literature. A second edition of the book will no doubt include a more detailed and correct description of the kinship systems of aboriginal India, based on the fairly ample material on the subject published in recent years in various monographs and journals.

STEPHEN FUCHS.

Mayer Adrian C. *Land and Society in Malabar*. With a Preface by RAYMOND FIRTH. X + 158 pp. in 8°. London 1952. Oxford University Press. Price : 11 s. 6 d.

The victory of the Leftist groups in the recent elections in Travancore-Cochin, in spite of strenuous efforts by Pandit Nehru and other Congress leaders to the contrary, has focussed the attention of the world on the west coast of South India. The reasons for this political development in Kerala lie in the desire of a large part of the population to effect a more radical improvement of the peculiar social and economic conditions prevailing in this part of India. While politically Malabar belongs to Madras State, as its westernmost part, it shares much of its social and economic problems with Travancore-Cochin. A study of the social and economic conditions in Malabar is therefore welcome for a better understanding of the present political situation on the whole west coast of southern India.

The book under review is "an analysis of the social system in Malabar in relation to its most important base, the system of agriculture", as the author claims. It gives a good and succinct, though not very penetrating, description of caste and kinship usages, land tenure and legal rights of owners and tenants, methods of cultivation, etc., prevalent in past and present times in Malabar. Particularly interesting is chapter VIII, which places the Malabar situation in the context with wider Government policies.

While for an exhaustive treatment of the subject under review the expert will still have to rely on older works which deal more competently and extensively with the regulations and usages which control land tenure and society in Malabar, this book by A. C. MAYER provides some new information about recent changes in the law with regard to land tenure, inheritance, and social relations ; and the repercussions of these changes and reforms on the different classes of the population.

In a new edition the author should not fail to include a short account of the social system and land tenure of the aboriginal population living in the jungle tracts of Wynad. In the bibliography we miss JOHN MAYNE, "A Treatise on Hindu Law and Usage", a work which must be considered indispensable in a description of land and society in any part of India.

STEPHEN FUCHS.

Dube S. C. *The Kamar*. With a Foreword by CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF. XII + 216 pp. in 8°. Lucknow 1951. Published for the Ethnographic and Folk Culture Society, U. P. by the Universal Publishers Ltd. Price : Rs. 12/8.

In recent years several monographs have been published on Indian tribes practising primitive shifting-cultivation, notably V. ELWIN's "The Baiga" (1939), and C. VON FÜRER-HAIMENDORF's "The Reddis of the Bison Hills" (1945). The book under review, by Dr. C. S. DUBE, describes another such tribe, the Kamar. In the past very little was known about this small tribe and, as the author shows, even the scanty information supplied by RUSSELL and HIRALAL, the compilers of "The Castes and Tribes of the Central Provinces of India" (London 1916), was not quite correct. (It again proves that anthropologists must use much discretion in using the information supplied by the official compilers of the "Castes and Tribes" Series.)

Economically, the Kamar are shifting cultivators who complement their food-supply by collecting jungle produce, by fishing, hunting and trapping. They also rear pigs and fowls and keep some goats, while until recently they seem to have been without cattle and buffaloes.

Their social organisation is quite simple. It is based on the local group system, though clan organisation with some slight traces of totemism is also found in the tribe. The identity of the names of the Kamar clans with that of the Gond, along with a great similarity in taboo customs and totem veneration, suggests that the whole clan organisation has been adopted from the Gond. Kamar rites and ceremonies in the important phases of life, birth, marriage and death, are also almost identical with those of the Gond.

In his description of Kamar life and culture the author makes it quite clear that Hinduism has made deep inroads into the whole mental formation of this backward jungle tribe. The tribe has also lost its original language and to-day speaks an Aryan dialect. The social conventions and religious beliefs of the Kamar, too, are much modified by Hinduism.

While we are grateful to Dr. DUBE for his monograph on the Kamar, we cannot but feel sorry that his study is not more exhaustive. We miss, to mention a few points only, a description of the agricultural implements of the Kamar, and of their hunting weapons, especially of their bow and arrow. It would also be interesting to know if the Kamar use arrow poison as some Baiga do. The author's description of Kamar social organisation is fairly adequate and detailed ; but his account of Kamar religion, and of their religious feasts and ceremonies, is disappointingly short and sketchy. We should like to hear more about the Kamar concept of the soul, and of their belief about the survival of the soul after death. For the purpose of comparison of this rite with similar rites prevalent among the Gond, a more detailed description of the rite calling back the spirit of the departed would also have been welcome. *Gata Dooma* seems to be the most important deity of the Kamar ; but the author tells us almost nothing about this goddess.

The dependence of the Kamar on the Gond is very noticeable in the all-too-short chapter on "Myth and Ritual". Dr. DUBE may be correct when he says that "Russell and Hiralal have not given sufficient reasons to substantiate their thesis that the Kamars are an offshoot of the Gonds" (p. 5); but it appears that he himself has supplied many of the reasons which would support the claim of the above mentioned authors.

In his chapters on "Culture Contacts" and "Problems of Tribal Adjustment" the author gives valuable hints for the practical uplift of this backward tribe, of which social workers should take cognizance.

Dr. DUBE's book is no doubt a valuable addition to our knowledge of one of the elusive and fast disappearing jungle tribes of Central India. We only hope that in the near future he will be able to do more intensive research in the same area.

STEPHEN FUCHS.

Filchner Wilhelm und Marâthe D[attâtreyâ] Shridhar. *Hindustan im Festgewand.* 247 pp. in 8°. Mit 10 Fig. und 16 Taf. Celle 1953. Verlagsbuchhandlung JOSEPH GIESEL. Preis: DM 14.50.

An Darstellungen sowohl des Gesamtkomplexes des Hinduismus als auch einzelner Erscheinungen ist die wissenschaftliche europäische Literatur nicht arm. Anders ist es um Bücher bestellt, die religionskundlich und linguistisch voraussetzungslos, aber trotzdem verlässlich, einen weiteren Leserkreis über dieses Gebiet unterrichten, wozu dann auch noch das Bild treten muß. Daß dabei auch philosophischen Gedankengängen der gebührende Raum zugewiesen werden muß, ist eine Selbstverständlichkeit. An Werken, die in allen diesen Beziehungen den Erwartungen des tiefer interessierten Laien gerecht werden, haben wir eigentlich bei uns nur Prof. HELMUTH VON GLASENAPPS, „Hinduismus“ (München 1922) und „Brahma und Buddha“ (Berlin 1926).

Bei dieser Sachlage bietet sich in dem vorliegenden Buch WILHELM FILCHNERS eine willkommene Gabe, die der Autor zwar nur als einen „bescheidenen Beitrag zum Thema“ (Vorwort) gewertet wissen will — aber das Buch ist mehr. Das ist um so anerkennenswerter, als die hier gebotenen Schilderungen religiösen Brauchtums nur als Ergebnisse am Rande betrachtet werden sollen; denn es darf nicht vergessen werden, daß die eigentlichen Aufgaben, die sich der Forscher gestellt, erdmagnetische Messungen waren.

Seine Beobachtungen hat unser Autor nicht nur in Hindustan selbst, sondern zum größeren Teil in Nepäl angestellt. Das darf aber nicht befremden; denn, einmal, ist der Hinduismus hier sozusagen „privilegierte Staatsreligion“, neben der der Buddhismus — einst maßgeblich im Lande und von hervorragender geschichtlicher, besonders auch literargeschichtlicher Bedeutung — nur als ein großzügig toleriertes Bekenntnis fortbesteht, und, zum anderen, brachte ein mehrjähriger Aufenthalt in Kâtmându, der Hauptstadt, und eine vielfache Durchquerung des Landes unseren Autor mit allen Schichten der Bevölkerung in innigste Berührung.

Die Schilderung der einzelnen Feste erfolgt im Anschluß und gemäß Ablauf der Monate des Hindukalenders. Sie wird durch zahlreiche wohlgelungene Aufnahmen des Verfassers, vorwiegend von Kultfiguren, bzw. Kultstätten, aber auch von Volksszenen wirksam unterstützt. Die Hinweise auf die entsprechenden europäischen Monate stehen im „Namen- und Sachverzeichnis“, pp. 219 ff. Die Beziehungen der Monatsnamen zu den Vollmondstagen in den indischen und den uns gewohnten europäischen Sternbildern sind p. 25 in einer Tabelle gegenübergestellt. Dann werden Monat für Monat die einzelnen Feste mit ihren Namen in Sanskrit, manchmal auch in den Vernakularsprachen, genannt, die bei den Feiern üblichen religiösen, sozialen und häuslichen Bräuche dargestellt und diese sowie die Feste selbst durch die einschlägigen Stellen aus der Literatur (Mahâbhârata, Râmâyana, Purâṇa-Texte usw.) belegt. In der Beibringung dieser Texte und deren Übersetzung dürfte sich die hilfreiche Hand von Prof. MARÂTHE, dem auch das Deutsche beherrschenden Mitarbeiter unseres Autors (Vorwort), betätigt haben.

Für die Wiedergabe der zahlreichen fremdsprachigen Namen und sonstigen Termini mußte im Hinblick auf die Bestimmung des Buches auf eine streng wissenschaftliche Transkription verzichtet werden. Es ist darum hierfür durchgängig das System benutzt, wie es Prof. H. VON GLASENAPP in seinem „Hinduismus“ gebraucht. In alphabetischer Reihenfolge sind dann diese Wörter im „Namen- und Sachverzeichnis“, pp. 219-247, zusammengestellt, nach Möglichkeit mit einer wörtlichen Übersetzung (Grundbedeutung) versehen, wo nötig, in ihre Bestandteile aufgelöst, definiert (wobei besonders für die Pflanzennamen allerhand Umwege zu machen waren) usw. Dies durchzuführen, war ausgerechnet dem Unterfertigten beschieden. Dabei sind ihm mangels der nötigen Handhaben einige Mißdeutungen und Versehen unterlaufen. Auf diese hat bereits bald nach Erscheinen des Buches ein namhafter Indologe in dankenswerter Weise brieflich aufmerksam gemacht, und es sind schon jetzt Anstalten getroffen, daß diese Fehler in einer nächsten Auflage verschwinden.

Die zehn Federzeichnungen gehen auf indische Originale zurück, die in der Darstellungsmanier zum Teil schon europäischen Einfluß verraten und übrigens auch als billige Öldrucke, zum Zimmerschmuck gedacht, vorkommen. Die verlags-, druck- und bildtechnische Ausstattung des Buches verdient rückhaltlose Anerkennung.

W. A. UNKRIG.

Leach E. R. *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure.* With a Foreword by RAYMOND FIRTH. XII + 324 pp. in 8°. With 7 fig. and 3 maps. London 1954. The London School of Economics and Political Science. G. BELL and Sons, Ltd. Price : 35 s.

Das Buch befaßt sich mit der Kachin- und Shan-Bevölkerung des nordöstlichen Burma. Der Verfasser, ein ehemaliger Schüler MALINOWSKIS, weilte selbst an Ort und Stelle von 1939-1954, zunächst als Forscher und Dolmetscher, später auch im Militärdienst. Seine unmittelbare Erfahrung, seine Kenntnis der Jinghpaw-Sprache, seine große Belesenheit und vor allem die sozial-anthropologischen Ideen machen seine Darstellung beachtenswert.

Der erste Teil (pp. 1-62) erörtert die theoretische Ausgangsstellung sowie die ökologische Grundlage und die Strukturformen der Kachin. LEACH stellt drei Strukturtypen auf: die aristokratische Shan-Organisation, die demokratische *gumlao*-Organisation und die zwischen beiden schwankende *gumsa*-Organisation. — Der zweite Teil (pp. 63-196) kennzeichnet des näheren die *gumsa*-Organisation, wie sie „funktioniert“, und legt dar, warum dieser Typ notwendig eine Fiktion bleibt. — Der dritte Teil (pp. 197-212) untersucht das Wechselspiel zwischen *gumsa* und *gumlao* und zwischen *gumsa* und Shan; er spürt den Kräften nach, die für die ständige Umgestaltung der Struktur verantwortlich sind, und sucht Gesetzmäßigkeiten festzustellen. — Der Anhang (pp. 293-312) bringt einige ergänzende Kapitel über den Sprachwandel, die Sklaverei, Verwandtschafts-Terminologie usw.; sie haben mehr dokumentarischen Charakter. — Ein reichhaltiges Verzeichnis der benutzten Literatur und ein ausführliches Sachregister bilden den Abschluß.

Zwei ethnographische Züge sind auffallend. Erstens: Dr. LEACH bricht mit der traditionellen Vorstellung, die Kachin und die Shan des Berglandes (die Shan der breiten Stromtäler bleiben unberücksichtigt) seien eine in sich einheitliche, geschlossene Gruppe. Nach ihm bilden sie vielmehr ein buntes Mosaik, in dem Volkstum, Sprache, Kultur, Wirtschaft und soziale Organisation auseinanderfallen und nicht auf dem Wege der üblichen gegenseitigen Zuordnung erfaßt werden können. Gemeinsam ist nur der geographische Raum; innerhalb seiner Grenzen gruppiert LEACH die Bevölkerung nach den drei genannten typischen — nicht räumlich zu bestimmenden — Systemen. Zweitens: diese Vielfalt ist kein konstantes Nebeneinander; sie ist in stetem Wechsel begriffen. Relativ beharrend ist der Shan-Typ; der *gumlao*-Typ strebt nach Eigenarten des *gumsa*-

Typs; der *gumsa*-Typ neigt zur Aufsplitterung in Teile mit *gumlao*-Prinzipien; die neuen Einheiten sind nicht nur äußerlich, sondern strukturell verschieden (p. 227). Niemand ist an ein bestimmtes System gebunden, sondern kann wählen, was ihm beliebt, ja er kann mehreren Systemen angehören. — Es geht nun Dr. LEACH nicht um die Beschreibung dieser Tatsachen — das meiste hat er schon früher veröffentlicht —, sondern um die Anwendung einer neuen Theorie für die Erklärung dieser Tatsachen; denn die bisherige funktionalistische Arbeitsweise hält er zur Deutung eines solchen dynamischen Sachverhaltes für ungeeignet. Sie hat sich ein allzu starres, übergenaues, tatsachenfremdes, zu abstraktes Begriffsgefüge geschaffen, das der wechselnden Wirklichkeit konkreter Gesellschaften schon deshalb nicht gerecht wird, weil es unveränderliche, im Gleichgewicht verharrende Organisationen als Objekt voraussetzt (p. 103). R. FIRTH schreibt dazu im Vorwort (p. VII): „Some of us, for example, have not hesitated to tell our students in private that the ethnographic facts may be irrelevant — that it does not matter so much if they get the facts wrong so long as they can argue the theories logically.“ Und LEACH gesteht: „When I read a book by one of my anthropological colleagues, I am, I must confess, frequently bored by the facts“ (p. 227). Um diesen Zwiespalt aufzuheben, möchte er der statisch-abstrakten, funktionalistischen Betrachtungsweise ein dynamisches, wirklichkeitsnahes Verfahren gegenüberstellen, dessen Kern in einer an der Wirklichkeit korrigierten Abstraktionsstufe besteht. LEACH hält durchaus an den funktionalistischen Modellsystemen und den abstrakten Begriffsserien fest. Aber er beschränkt sie auf ein Minimum und behandelt sie nicht als Ziel und Schablone, in die sich die Tatsachen einzufügen hätten, sondern als ein Instrument, mit dem er die Tatsachen erarbeitet. So sind seine Strukturmodelle des *gumsa* und *gumlao* mit ihren zugrunde liegenden Begriffsserien nur Fiktionen; aber er handhabt sie so, als ob sie wirklich in dieser Form existierten, um dadurch festzustellen, welchen Inhalt die Eingeborenen tatsächlich diesen abstrakten Prägungen geben. Auf diese Weise gewinnt er eine neue, wirklichkeitsgebundene Begriffswelt und ein wirklichkeitstreues Modellsystem. Diese Umdeutung, oder die Erarbeitung echter Begriffsinhalte, ist im Kapitel über die *gumsa*-Struktur (pp. 63-196) vortrefflich durchgeführt.

Welches sind nun die Ergebnisse dieses Verfahrens? Es seien nur die zwei wichtigsten genannt. Die Hauptursache des Strukturwandels ist zugleich das Motiv, das den einzelnen zur Wahl bestimmter gesellschaftlicher Möglichkeiten oder Systeme veranlaßt, nämlich der Geltungsdrang, das Streben nach Anerkennung und sozialer Macht. Einzelheiten lassen sich hier nicht erörtern; cf. pp. 195, 263. — Ferner, das Einheitsprinzip der sich stets neubildenden Strukturen ist das Bewußtsein eines gemeinsamen Ritus und die Anerkennung des damit verbundenen Mythos (pp. 264-278; 279). Ritus ist hier nicht rein religiös zu fassen, sondern soziologisch als die allen verständliche „Aussage“ über ein gesellschaftliches Verhalten, einen gesellschaftlichen Wert, Stand oder Rang (cf. pp. 10-14). Das ist formal zu verstehen; denn der gleiche Inhalt eines Mythos oder Ritus kann von verschiedenen verschieden ausgewertet werden, so wie es die Situation für das „Recht“ und den Machtaufstieg erfordert. Der Ritus ist ein Mechanismus sowohl der Vereinigung als auch der Auflösung (p. 278). — Diese Erkenntnisse ziehen weitere Modifikationen herkömmlicher funktionalistischer Begriffe nach sich (Kultur, Struktur, Gesellschaftseinheit, Modellsystem usw.), wie LEACH sie im ersten Kapitel umrissen hat. Sie werden die Kritik der Funktionalisten wecken, wozu R. FIRTH bereits einige Hinweise gab (p. VII f.).

Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt also auf den inneren, psychologischen Gesetzmäßigkeiten im Strukturwandel. LEACH will jedoch nicht die äußeren Einflüsse, die historische Kausalität ausschalten, sondern setzt neben die funktionalistische Fragestellung eine geschichtliche: „Any theory about social change is necessarily a theory about historical process“ (p. 227). In dem folgenden langen historischen Kapitel (pp. 227-263) bietet er aber kein methodisches Herausarbeiten eines geschichtlichen Prozesses; in positivistischer Weise werden feststehende, geschichtliche Tatsachen zur Bestätigung der früher entwickelten Theorie herangezogen, wobei sich ergibt, daß die ökologischen Verhältnisse nur wenig (p. 238), die äußeren politischen Ereignisse („external to Kachin

situation“) zwar stark den Strukturwandel beeinflussen, aber nicht entscheidend sind (p. 259). Schließlich bleibt wieder das menschliche Element übrig mit seinem Machtsstreben (pp. 259-263) und — wegen der Freiheit — mit der Ungewißheit der Entscheidung. Ganz folgerichtig schließt sich hier das letzte Kapitel über die Bedeutung des Mythos (im obigen Sinn) für die gesellschaftliche Dynamik an.

Es zeigt sich wieder einmal, wie vorteilhaft eine Verbindung der funktionalistischen mit der kulturhistorischen Methode wäre, um in Zeittiefen, d. h. zu einem geschichtlichen Prozeß, vorstoßen zu können. Allerdings werden die Kulturhistoriker auf die Weite und die Ansatzmöglichkeiten für funktionalistische Gedanken in ihrem System hinweisen können — zumindest auf der Stufe des Tatbestandes und der Ethnographie. Demgegenüber bekennt LEACH: „We functionalist anthropologists are not really 'anti-historical' by principle; it is simply that we do not know how to fit historical materials into our framework of concepts“ (p. 282). Leider ist ihm das trotz der Modifikationen des Begriffsgefüges ebenfalls nicht gelungen; und er tröstet sich damit, daß EVANS-PRITCHARD bei aller „beautiful lucidity“ genau so wenig eine Verbindung zwischen den beiden Standorten herzustellen vermochte (p. 283).

DOMINIK SCHRÖDER.

Leakey L. S. B. *Adam's Ancestors*. An Up-to-date Outline of the Old Stone Age (Palaeolithic) and what is known about Man's Origin and Evolution. Fourth ed., completely rewritten. XII + 236 pp. in 8°. With 22 pl. and 33 line drawings. London 1953. METHUEN & Co. Ltd. Price: 21 s.

Wie schon der Untertitel sagt, ist diese vollkommen umgearbeitete Neuauflage bemüht, alles „up-to-date“ zu bringen, was dem Verfasser — mit ähnlichen Einschränkungen wie bei dem Buch R. GRAHMANNs (cf. *Anthropos* 48. 1953. p. 313) — auch gelungen sein dürfte. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei vorweg ausdrücklich betont, daß der Rezensent LEAKEYs Werk für eine erfreuliche und verdienstvolle Bereicherung hält. Sie kann nicht nur dem Studierenden und den Vertretern der Nachbarwissenschaften, sondern auch dem der Altsteinzeitforschung fernerstehenden Prähistoriker sehr nützlich sein, zumal sie für das sonst meist vernachlässigte Afrika aus erster Hand schöpft. Allerdings kann man sich des Bedenkens nicht erwehren, daß weit voneinander entfernte Vorkommen etwas leichthändig miteinander verknüpft werden, auch wenn sie nur aus ziemlich nichtssagendem Material bestehen. Aber daran dürfte der Zwang zur Kürze mit schuld sein, unter dem alle Autoren derartiger „Text-Books“ leiden; und wie die meisten von diesen ist auch LEAKEY bestrebt, vor allem einen gerafften Überblick über Herstellungstechniken, stratigraphisch-chronologische Stellung und Verbreitung der Steinartefaktindustrien zu geben. Die übrigen Bereiche der Kultur treten dahinter fast völlig zurück. Das entspricht zwar dem äußeren Bild der Quellen, aber die Arbeit des Historikers muß ja gerade darin bestehen, diesen spröden Stoff zu durchdringen und sich von der durch Materialerhaltung und Fundbergung bedingten Auswahl frei zu machen. So bleibt die bedauerliche Tatsache, daß auch hier dem an der ältesten Geschichte der Menschheit interessierten Nicht-Fachmann „Steine statt Brot“ geboten werden.

KARL J. NARR.

Mayer L. A. *Mamluk Costume*. A Survey. 119 pp. in 4°. With 20 pl. Genève 1952. ALBERT KUNDIG.

Seit den grundlegenden Arbeiten von QUATREMÈRE (1837-1842) und DOZY (1845) sind keine größeren Studien zur Kostümkunde des mittelalterlichen Ägypten, Palästina und Syrien mehr erschienen (p. 7). Der Verfasser hatte eine solche Arbeit geplant, mußte sich aber schließlich auf die Mamlukenzeit (1250-1517) beschränken (p. 5). Da

nur sehr wenige Originalstücke der damaligen Tracht erhalten geblieben sind, kommen vor allem vier Gruppen von Quellen in Betracht: 1. arabische Chroniken und Handbücher für Beamte, 2. orientalische bildliche Darstellungen (Miniaturen in Manuskripten, Bronze- und Glasgefäße), 3. Beschreibungen und bildliche Darstellungen von europäischen Orientreisenden, 4. italienische Gemälde. Jede dieser Gruppen bietet der Forschung besondere Schwierigkeiten; aus der Kombination lassen sich aber doch eine Reihe gesicherter Ergebnisse gewinnen (pp. 7-11).

Der Hauptteil des Buches besteht aus einer Beschreibung der Tracht der verschiedenen Bevölkerungsklassen, vom Kalifen und Sultan über die militärischen Würdenträger bis zu den Nicht-Muslimen und den Frauen (pp. 12-74). Eine reichhaltige Bibliographie (pp. 83-111) und Indices (pp. 112-119) bilden den Abschluß. Man mag bedauern, daß nicht in einem zusammenfassenden Kapitel die historischen Einflüsse dargestellt sind, die zur Bildung der damaligen Tracht geführt haben; aber vermutlich wären dafür zunächst noch weitere Detailstudien erforderlich. Die Materialsammlung ist zweifellos wertvoll, zumal da es sich bei den Illustrationen meistens um erstmalige Veröffentlichungen handelt (p. 5).

JOSEPH HENNINGER.

Rhotert Hans. *Libysche Felsbilder.* Ergebnisse der XI. und XII. deutschen inner-afrikanischen Forschungsexpedition (DIAFE) 1933/1934/1935. (Veröffentlichung des Frobenius - Instituts an der Johann Wolfgang Goethe - Universität, Frankfurt am Main.) XVI + 146 pp. in 4°. Mit 1 Farbwiedergabe, 48 Kunstdrucktafeln, 114 Textabbildungen und zwei Karten. Darmstadt 1952. L. C. WITTICH Verlag. Preis: Kartoniert DM 40.—.

LEO FROBENIUS nous avait présenté les admirables décalques des gravures et peintures rupestres de l'Afrique Mineure (Hadschra Maktuba, 1925), d'Afrique du Sud et de Rhodésie (Madsimu Dsangara, 1931) et enfin du Fezzan (Ekade Ektab, 1937). Il ne manquait plus que les gravures et peintures rupestres du désert de Libye. Déjà on avait appris qu'une partie de la documentation recueillie au cours des deux Missions (1933, 1934/35), notamment le matériel de culture lithique, avait été perdue au cours de la guerre. Avec d'autant plus d'intérêt, après cette attente de 17 ans, on lit et examine maintenant le recueil si hautement intéressant que H. RHOTERT nous présente ici.

Une introduction brève, mais fort suggestive, nous fait connaître d'abord la région: elle s'étend entre le Nil à l'Est, la frontière de la Libye et le Tchad à l'Ouest, le Wadi Hawar au Sud, se trouvant déjà au Soudan anglo-égyptien. Ensuite elle nous rappelle comment se succédèrent les découvertes d'emplacements de gravures et de peintures rupestres dans ce désert de Libye. Ainsi préparés, H. RHOTERT nous présente en détail les stations visitées au cours de ces deux expéditions de la D. I. A. F. E.: le Djebel Auenat (avec les emplacements de Ain Dua et de Kargur Talh), le massif méridional voisin du Yerhauda, le Gif Kebir (avec le Wadi Hamra et le Wadi Sora), la station de Abu Ballas, et enfin plus au Sud dans le Soudan, les stations de Selima, Burg et Tuyur, Wadi Anag, Wadi Hussein, Zolat el Hammad. Le Wadi Hawar, au delà de Bir Natroun, fut le point le plus méridional qu'atteignirent les explorateurs.

Il serait vain de vouloir résumer l'examen minutieux et le commentaire fouillé qui accompagne ces multiples reproductions photographiques et le détail de ces copies consciencieuses. Laissons d'ailleurs aux spécialistes la discussion des interprétations et de la division en genres de style. Remarquons toutefois que dans le « Sinngehalt » certaines interprétations sont loin de s'imposer d'elles-mêmes comme indices de magie, de culte ou de vénération (pp. 10 s., 89-91). Heureusement ces cas restent isolés et en général l'interprétation reste fort objective et froide.

Après les deux chapitres de synthèse, traitant de la forme (technique, style) et

du fond (« Stoff, Sinngehalt, Ursprünge »), l'auteur nous ouvre des perspectives extrêmement intéressantes et fort précieuses sur le problème du nomadisme africain, l'époque et les voies de pénétration, la place de ces pasteurs vis-à-vis des civilisations de chasseurs et d'agriculteurs, leur rôle dans les représentations de bétail ou de scènes d'élevage. Nous croyons pouvoir résumer ses résultats comme suit. A l'examen des gravures et des peintures rupestres on décèle une succession de :

- 1° chasseurs habitant les recoins montagneux,
- 2° pasteurs menant paître leur bétail près des sources,
- 3° agriculteurs résidant dans les oasis,
- 4° sédentaires s'adonnant à la culture avec hâches polies et jarres caractéristiques,
- 5° caméliers : « Dromedarvölker ».

Aucune des gravures ne remonterait au delà du Néolithique (p. 110). Leur succession chronologique s'échelonne du début du Néolithique jusqu'en pleine période historique. En voici le détail :

- a) Au début du Néolithique : les gravures d'animaux de chasse, c'est-à-dire : « Stier- und Löwenkultur » de l'Afrique Mineure et du Tassili ; « Großwildgravierung » du Fezzan ; « Wildtiergravierungen » d'Auenat, de Gilf Kebir du désert libyque ; Gravures des « earlier hunters » du désert de Nubie (H. A. WINKLER).

b) D'époque prédynastique : du V^e au IV^e millénaires avant Jésus-Christ, c'est-à-dire datant de l'époque de l'immigration des peuples pasteurs ; venus de l'Est :

- 1° essai en technique de gravures rupestres, au contact avec les chasseurs retirés dans les montagnes ;
- 2° peintures rupestres, au contact avec la technique des peintures (aboutissement de la vague des « ostspanische Malereien »).

c) Au Fezzan, on constate un « Hörnerbeinstil », qui y manifeste un soubresaut des peuples chasseurs avec destruction des gravures des pasteurs. Mais au désert lybique on n'en trouve aucun indice.

d) A la fin du Néolithique, existence d'une « Jung-Oasenfeldbau-Kultur », dans les oasis de Dachla, Baharia, Fayum et Kharga : elle nous fut décrite par WINKLER.

e) Vers 2060 avant Jésus-Christ, la « Wadi-Hawar-Kultur » aux confins du désert. Elle constitue une véritable limite culturelle séparant le désert libyque (dépourvu de toute culture au Néolithique), au Nord-Est, et le massif montagneux occupé par les pasteurs (Djebel Auenat et Gilf Kebir), au Nord-Ouest d'une part, de la région des agriculteurs sédentaires, au Sud d'autre part. La présence de hâches polies et de deux types de céramique à ornementation caractéristique (« Flechtmuster, geometrische Strichmuster ») la fait rapprocher de la civilisation du Groupe C de Nubie.

f) Au désert de Libye on ne trouve, sur les gravures des représentants ni des Tehenu ni des Temehu de la période historique égyptienne. Les quelques analogies peuvent tout aussi bien s'interpréter comme traces d'un fonds primitif commun.

g) Au III^e siècle après Jésus-Christ, l'époque de la suprématie éphémère des Blemmyes en Nubie pourraient remonter les gravures des dromadaires (« Dromedar-Nomaden »). Il n'y a pas trace de représentation de cheval (« Reiternomaden »), alors que leur passage est fort bien documenté en Transjordanie.

Passons maintenant à leur voie de pénétration. D'après RHOTERT les pasteurs auraient pénétré non pas par le Nord, mais par le Sud, en-dessous du désert de Nubie et en-dessous du désert de Libye (entre Wadi Hawar au Sud et Zolat el Hammad au Nord) ; l'infiltration se serait poursuivie sur la même latitude en pénétrant par le Sud et dans l'Ennedi et dans le Tibesti et dans le Fezzan et dans le Tassili-Hoggar et dans l'Adrar, et cela à l'époque où, suite au dessèchement, les quelques mares et les dernières sources allaient disparaître. En cours de route cette migration de pasteurs, allant de l'Est à l'Ouest, trouvait sur place des peuples chasseurs, possédant une technique de gravures rupestres dont l'origine se situe dans le style franco-cantabrien au Nord-Ouest et qui s'était répandue en direction de l'Est passant par le Nord (Atlas, Tripoli, Tassili) pour venir s'épanouir au Fezzan, au Tibesti et à l'Ennedi. Parallèle à cette infiltration

de technique de gravures, originaire de l'Espagne du Nord-Est et suivant la même direction Nord-Ouest - Sud-Est, mais plus au Sud que l'infiltration des gravures, il y aurait eu une infiltration de technique de peintures (« Felsmalereien »). Elle aussi vint se heurter à l'infiltration des pasteurs. Ceux-ci en adoptèrent la technique et l'adaptèrent à leur culture, tout comme ils l'avaient fait pour la technique des gravures. Bien plus, lorsque divers groupes de pasteurs s'enfoncèrent plus vers le Sud en Afrique, ils l'auraient transportée avec eux jusqu'en Rhodésie du Nord et même jusqu'en Afrique méridionale. C'est ainsi que s'expliqueraient les analogies entre l'« ost-spanische », la « süd-rhodesische » et la « süd-afrikanische Felsmalerei ».

Pareille hypothèse n'est plausible que si l'on présuppose qu'une technique puisse se répandre à elle seule sans que pour cela les peuples qui l'ont inventée ou qui l'ont développée se déplacent avec elle. Dès lors une et même technique peut se retrouver dans des strates culturelles diverses : chacune lui donnera un contenu propre. C'est ce qui a inspiré à l'auteur la page originale où il oppose le style au contenu (« Darstellungsinhalt », p. 125) et qui est d'importance primordiale pour la valeur plausible de son interprétation : « Die Grundzüge eines Stiles (vermögen) sich fortzupflanzen, ... aber die Inhalte und damit natürlich auch stilistische Einzelheiten (wandeln) je nach den übernehmenden Kulturträgern » (p. 125). Dès lors il affirme également : « Kulturgüter, wenn die mit ihnen zusammentreffenden Menschen dafür disponiert sind, (bewegen sich) auch gegen den Richtungssinn einer Völkerwanderung oder (können) sogar von einem Volke auf das andere überspringen » (p. 125). Loin de nous de nier la possibilité de pareille transmission culturelle. Toutefois il nous semble que ce n'est pas la voie normale, et que ce ne sera pas la première solution à laquelle devra recourir l'ethnologie ; il ne lui sera permis de dissocier « Kulturgüter » et « Kulturträger » que si des indices historiques l'y forcent et que par ailleurs la solution normale soit exclue.

Cette nouvelle hypothèse, formulée par RHOTERT, fort suggestive et fort féconde intrigue les Africanistes et semble de fait admirablement bien solutionner les deux problèmes que posent ici les gravures rupestres de Libye : celui de la juxtaposition de gravures de gibier de chasse et de gravures de bétail, et celui de la superposition de peintures de bétail à des gravures de bétail. Toutefois cette hypothèse est loin de résoudre tous les autres problèmes généraux qui se posent ailleurs à l'Africaniste. Pour n'en citer que quelques-uns :

Comment faire accepter cette solution aux Préhistoriens qui considèrent les gravures et peintures rupestres comme propres au « Capsien » ou comme contemporaines de la « Wilton-Kultur » ?

Comment vont réagir les Anthropologues qui rattachaient la « Buschmänner-Malerei » soit à la race bochimane soit aux Strandloppers de l'Afrique méridionale ?

Les motifs invoqués ici sont-ils de nature telle qu'ils permettent de renverser sans plus le mouvement migratoire allant du Sud au Nord et considéré jusqu'ici comme seule explication plausible des analogies dans les gravures et peintures rupestres ?

Dissocier ainsi pour l'Afrique occidentale les techniques de la gravure et de la peinture et suggérer des voies de migration nettement divergentes, alors que ni l'ethnologie ni l'anthropologie ne peuvent nous éclairer sur ces divers « Kulturträger » n'est-ce pas hardi ?

Comment admettre d'ailleurs que, suite au seul contact entre chasseurs et pasteurs, ce soient ces derniers qui, après un premier essai de gravures, suivi de l'emprunt de la technique de peinture rupestre, en deviennent désormais les porteurs, à travers tout le continent africain ?

Comment admettre que l'arc n'ait été introduit dans ces régions qu'à l'époque de l'arrivée de la peinture : « Zusammen mit dieser Malerei muß, als eines der bedeutendsten Kulturgüter, der Bogen gewandert sein » (p. 123) ?

Comment concilier, d'une part l'hypothèse d'une double immigration Ouest-Est (« Wildtierbilder der frühen Jäger, Felsmalereien », p. 119) et d'autre part l'affirmation que la peinture soit propre aux pasteurs venus de l'Est (« Wir dürfen sagen, dass in Nordafrika die Gravierung die typische Kunst der Jäger, die Malerei die der Rinderzüchter war », p. 115) ?

Ou encore, comment expliquer les peintures rupestres de l'Afrique du Nord antérieures au contact avec les pasteurs, s'il est vrai que le lait était requis pour la fabrication de la couleur : « die Malerei (konnte) sich erst mit den Rindertierzüchtern entwickeln » (p. 48) ? Probablement il s'est glissé une erreur dans notre interprétation de quelques hypothèses de H. RHOTERT : nous ne parvenons pas à les concilier toutes entre elles.

Signalons encore cette autre difficulté : Lorsque WINKLER opposait entre eux « earliest hunters » et « mountain dwellers », est-il bien sûr que ces « mountain dwellers » se laissent identifier avec les « Viehzüchter » d'Auenat et de Gilf Kebir ? D'après RHOTERT les premiers « mountain dwellers » étaient eux aussi des chasseurs. Ne sont-ce pas ces chasseurs-là que WINKLER désignait de : « mountain dwellers » ?

N'y aurait-il pas eu plusieurs infiltrations successives de pasteurs ? L'explication que suggère ici RHOTERT pour la Libye, ne pourrait-on pas la reproduire indépendamment pour d'autres régions : là où l'on dessinait ou peignait déjà des animaux de chasse, on a peint également des animaux d'élevage, une fois le contact établi entre graveurs ou peintres d'une part, et pasteurs d'autre part. Faut-il nécessairement supposer que ce soient les pasteurs qui aient disséminé cet art des peintures rupestres ?

Sans nul doute un ouvrage, qui suscite de pareils problèmes, ne saurait passer inaperçu. Loin d'en diminuer la valeur, c'est tout juste là ce qui le rend si hautement intéressant. L'auteur ne s'est pas contenté d'apporter une documentation précieuse et toute nouvelle ; il s'est efforcé d'indiquer aussitôt lui-même les graves problèmes qu'elle suscite ; bien plus, il n'a pas hésité d'essayer de les solutionner, même au prix d'hypothèses hardies et de solutions qui, aux yeux d'Africanistes plutôt traditionalistes, pourront paraître déconcertantes. Le livre de H. RHOTERT a le grand mérite d'avoir soulevé des problèmes nouveaux, d'avoir osé secouer des théories qui paraissaient stables, de jeter dans la discussion des suggestions fécondes en conséquences et de provoquer des discussions : voir e. a. celle soulevée par VIN. L. GOTTANELLI (dans R. St. Et. XI. 1952 [1953] pp. 96-101), qui conteste le passage au détroit de Bab-el-Mandeb comme voie plausible de migration. Même si certains points de cette hypothèse devront être modifiés, le mérite n'en restera pas moins d'avoir si largement contribué à reposer le grave problème de l'origine des strates pastorales en Afrique et de l'évolution des gravures et peintures rupestres. La contribution de H. RHOTERT continue dignement la longue série inaugurée par LEO FROBENIUS et soutenue pendant près d'un demi-siècle.

Prof. Dr. V. VAN BULCK.

Panetta Ester. *Cirenaica sconosciuta*. 206 pp. in 8°. Con 29 tav. Firenze 1952. SANSONI. Prezzo : L. 1500.

Der Titel dieses Buches könnte anspruchsvoll erscheinen, wenn man daran denkt, wieviele Publikationen über die Cyrenaika es schon gibt (zählt doch allein E. E. EVANS-PRITCHARD in seiner „Select Bibliography of Writings on Cyrenaica“ [African Studies 4. 1945. pp. 146-150 ; 5. 1946. pp. 189-194] 290 Nummern auf). Trotzdem ist der Titel berechtigt, denn die Verfasserin hat durch beharrliche und geduldige Beobachtung während ihres 13jährigen Aufenthaltes (p. 7) vieles zu Tage fördern können, was dem Ausländer, vor allem dem Mann, meist verborgen bleibt (p. 5). Zu ihren früheren Publikationen¹ fügt dieses Buch wieder reiche Materialien hinzu ; auch da, wo es sich nicht um völlig Neues handelt, werden viele interessante Details und Varianten beigebracht. Das gilt besonders für die ersten 5 Kapitel (Eheschließung : pp. 15-75 ; Auflösung der Ehe : pp. 77-100 ; Mutterschaft : pp. 101-119 ; Geburt : pp. 121-136 ; Kindheit : pp. 137-159), wo ihre unmittelbare und intime Kenntnis der einheimischen Frauenwelt sich in glänzender Weise zeigt ; die beiden letzten Kapitel (Tod : pp. 161-179 ; Jenseits : pp. 181-

¹ Pratiche e credenze popolari libiche (Roma 1940) ; L'arabo parlato a Bengasi. 2 voll. (Roma 1943) ; Forme e soggetti della letteratura popolare libica (Milano 1943) ; außerdem Artikel in Zeitschriften.

200) haben allerdings, aus naheliegenden Gründen, weniger von diesem spezifischen Kolorit; ihr Inhalt ist mehr allgemein-islamisch, viele Seiten bestehen nur aus Koranzitaten. Dagegen wird in den ersten 5 Kapiteln das Leben der Cyrenaika² in seinen Besonderheiten gegenüber Ägypten einerseits, dem Maghrib andererseits (p. 5) plastisch geschildert; auch die dunkleren Seiten des Lebens werden freimütig und ohne Schönfärberei behandelt (cf. z. B. pp. 35. 44-48. 56. 71. 73-75. 95. 115. 148).

Als besonders interessante Einzelheiten seien erwähnt: die realistische Auffassung der Paradiesesfreuden: p. 58 f. nota 65; Zeremonien während der Witwenschaft: pp. 98-100; Aussagen über „eingeschlafene Kinder“ (die angeblich weit über die normale Zeit hinaus im Mutterschoß bleiben): pp. 110-114; Mittel gegen Fehlgeburt: pp. 115-119; Milchverwandtschaft: p. 139 f.; allerlei Mittel gegen Kinderkrankheiten: pp. 156-159. Bei dem reichen Inhalt, wo Soziologisches und Religiös-Magisches oft ineinandergreifen, wäre ein Sachregister sehr wünschenswert gewesen.

Die Verfasserin hat sich nicht damit begnügt, das von ihr selbst gesammelte Material vorzulegen; da ihr Buch sich sowohl an die Spezialisten als auch an einen weiteren Leserkreis wendet (p. 6), werden islamische Begriffe und Termini ausführlich erklärt; ferner werden zahlreiche Parallelen, vor allem aus dem übrigen arabischen und berberischen Gebiet, angeführt³ und Interpretationen der einzelnen Riten gegeben. Von allgemein-ethnologischen Werken zitiert die Verfasserin, neben WESTERMARCK, besonders häufig FRAZER und CRAWLEY, gelegentlich auch TYLOR; infolgedessen nehmen magische und animistische Deutungen wohl einen zu breiten Raum ein. Zweifellos sind diese in vielen Fällen berechtigt, aber es geht doch zu weit, wenn jeder obligatorische Teil des Rituals als magisch betrachtet wird (cf. p. 39 nota 33). Das Zerbrechen eines Kruges bei den Hochzeitszeremonien braucht keinen apotropäischen Charakter zu haben (p. 52 f. mit nota 56)⁴, ebensowenig das Bad der Braut und des Bräutigams vor ihrer Vereinigung und das der Frau vor der Niederkunft (cf. p. 54 nota 59; 121 nota 1).

Auch ist nicht einzusehen, warum das zeremonielle Weinen der Braut vor dem Verlassen ihres Vaterhauses (p. 55 f.) ein Regenzauber sein sollte, wenn auch bei anderen Anlässen Tränen diesen Charakter haben (a. a. O. nota 62). Angebliche Spuren früheren Mutterrechtes (p. 79 nota 3 zu p. 78; p. 138 nota 1) sind ebenfalls nicht als solche gesichert.

Diese diskutablen Einzelheiten und manche Druckfehler in den Literaturangaben vermindern aber den Wert der so sorgfältig gesammelten Materialien in keiner Weise. Den weiteren Veröffentlichungen, die die Verfasserin ankündigt (z. B. p. 14), kann man nur mit größter Erwartung entgegensehen und hoffen, daß nicht wieder 12 Jahre zwischen dem Abschluß und der Publikation des Manuskriptes liegen werden, wie es leider bei diesem Buche der Fall war (p. 12).

JOSEPH HENNINGER.

Field Henry. *Contributions to the Anthropology of the Faiyum, Sinai, Sudan, Kenya.* 352 pp. in 8°. Berkeley and Los Angeles 1952. University of California Press. Price: \$ 4.00.

Im Winter 1947-1948 nahm HENRY FIELD, der sich seit drei Jahrzehnten der Anthropologie und Prähistorie des Vorderen Orients widmet, an der Feldarbeit der verschiedenen Sektionen der University of California African Expedition teil (nacheinander

² Genauer gesagt, der dortigen Stadtbevölkerung; von Dorfbewohnern ist wenig die Rede (z. B. p. 23 nota 11), und Beduinen figurieren zwar öfters in den Illustrationen (tavola VIII, XI, XIII, XVI, XIX), werden aber nur selten im Text erwähnt (z. B. p. 45 nota 42, p. 60).

³ Daß das reichhaltige Buch von M^{me} M.-L. DUBOULOZ-LAFFIN über Tunesien (siehe *Anthropos* 41-44. 1946-49. p. 991 f.) nicht erwähnt wird, erklärt sich daraus, daß das Manuskript schon 1940 abgeschlossen war (p. 12).

⁴ H. A. WINKLER, *Ägyptische Volkskunde* (Stuttgart 1936), p. 218, sieht darin, wohl mit Recht, nur eine symbolische Darstellung der Defloration. Magischen Charakter braucht diese Handlung ebensowenig zu haben wie etwa das Zerreißen des Gürtels und des Schleiers der Braut in europäischen Hochzeitsbräuchen.

in Ägypten, im Sudan und in Kenya). Die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit, die in den vier Teilen dieses Buches veröffentlicht werden (Faiyum : pp. 1-63, Sinai : pp. 65-161, Sudan : pp. 163-241, Kenya : pp. 243-352) bilden insofern eine gewisse Einheit, als sie der Feststellung rassischer und kultureller Beziehungen zwischen Ostafrika und Südwestasien dienen sollen. Eine synthetische Darstellung war nicht beabsichtigt (auch bilden die hier vorgelegten Materialien nur eine Auswahl; weiteres ist in Form von Mikrofilm-Kopien registriert und Interessenten zugänglich gemacht, siehe die Hinweise pp. 2, 69, 166 f., 246 f.). Der Inhalt des Buches ist aber reicher und vielgestaltiger, als der Titel erwarten läßt. Außer den anthropometrischen Daten finden sich noch viele ethnographische, prähistorische und linguistische Einzelheiten (oft verborgen in den Appendices, deren einzelne Bestandteile im Inhaltsverzeichnis nicht aufscheinen), z. B. über Tatauierungen (pp. 12-17), Eigentumsmarken (pp. 56 f., 132 f.), Stammeslisten und Statistiken (pp. 76-80, 92-95), Prähistorie des Sudans (pp. 188-193) und der Sinaihalbinsel (pp. 67-69, 75 f., 81-91); dort kommt der Autor zu der Feststellung: „As a result of the University of California African Expedition, 1947-1948, evidence is now available that man in a Paleolithic phase of culture lived in northern, central, and southwestern Sinai. Thus, the chain of surface stations is now linked from the Suez Canal to the Caucasus“ (p. 91).

Am Ende jedes Abschnittes ist ein Literaturverzeichnis beigelegt. Obwohl Vollständigkeit nicht beabsichtigt war (p. 140), so hätte doch z. B. für die Sinaihalbinsel der 2. Band des Beduinenwerkes von OPPENHEIM erwähnt werden sollen (cf. Anthropos 41-44. 1946-49. pp. 972 f.), der viele ältere Stammeslisten überflüssig macht. — In deutschen Büchertiteln finden sich manche Druckfehler, zuweilen auch sinnstörender Art, z. B. p. 146 (EISLER): Weilinschriften statt Weihinschriften; p. 149 (GRIMME): Männerfrage statt Mannafrage.

Für den Ethnologen ist der ausführliche Abschnitt über die Masai (pp. 248-334, 342-352) besonders interessant. Außer den anthropometrischen Daten von 149 Männern (pp. 259-271) enthält er auch ein English-Masai and Masai-English Phrase Book (pp. 272-291), English-Masai Vocabulary (pp. 291-313) und Masai-English Vocabulary (pp. 313-334). Beachtenswert sind auch die Angaben über die Jebelieh auf der Sinaihalbinsel, die sozial niedriger stehen als die übrigen Beduinen dieses Gebietes und nach der Überlieferung von fremder Herkunft sind (pp. 106-116; cf. auch pp. 78 f., 92, 94, 129).

JOSEPH HENNINGER.

Ohm Thomas. *Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium.* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, H. 5: Abhandlung.) 80 pp. in 8°. Mit 25 Abb. u. 1 Kt. Köln und Opladen (1953). Westdeutscher Verlag. Preis: DM 11.50.

Der Verfasser will nicht, wie es der Titel vermuten läßt, eine vollständige Darstellung der Stammesreligionen im südlichen Tanganyika geben, sondern sein bruchstückartiges, aber wertvolles Material bekanntmachen, das er im Lauf einer Ostafrika-Reise 1951 gesammelt hat. Der erste Teil (pp. 18-39) bietet eine Gesamtschau der geographischen, ethnologischen und religiösen Lage, mitsamt der heutigen Umwandlung infolge des Kulturkontaktes (nicht: Kulturkontraktes! p. 35). Es wird da u. a. der begründete Vorschlag gemacht, künftighin auf das Wort „Ahnenkult“ zu verzichten und dafür „Ahnendienst“ zu gebrauchen (p. 26). Im zweiten Teil werden über die Religion von 14 Stämmen teils sehr knappe, teils ausführlichere Berichte gegeben (pp. 40-80). Das Wertvollste am Ganzen ist wohl der Nachweis, daß die Behauptung, der Bantu-Gott sei ein otioser Gott und habe im religiösen Leben der Neger praktisch nichts zu tun, nun auch für Ostafrika widerlegt ist, nachdem schon für andere Gebiete diese alte

Auffassung durch tiefergehende Kenntnisse umgestürzt worden war. P. OHM hat dieses Ergebnis schon im *Anthropos* veröffentlicht (48. 1953. pp. 631-633), bringt hier aber noch einige Ergänzungen. Auch die Frage der Einstellung der Mission zur Beschneidung wird eingehend behandelt (pp. 60-72). Die Andeutung, wonach die Ngoni früher ein Früchte-Primitiaalopfer gehabt hätten (p. 47), wäre eingehenderer Untersuchung wert. Für den bei den Ngoni (und bei andern Stämmen !) verbreiteten Brauch, das erste Kind zu töten, findet P. OHM eine plausible Erklärung im Wunsch, schneller wieder miteinander verkehren zu können (p. 49). Bekanntlich dürfen ja die Eltern während der ganzen Stillzeit nicht miteinander Verkehr haben. Damit junge Eheleute um dieses harte Verbot herumkommen, hat man das erste Kind getötet, wobei man nach außen natürlich andere Gründe vorgab und auch andere Gründe tatsächlich mitspielen mochten (z. B. das erste Kind sei schwach, unfertig, was bei der Jugendlichkeit der Mütter etwas für sich hat). Das Heft ist mit feinen Farben- und Schwarz-Weiß-Bildern ausgestattet.

WALBERT BÜHLMANN O. F. M. Cap.

Cory Hans. *Sukuma Law and Custom*. With a Foreword by J. P. MOFFETT. XXIII + 194 pp. in 8°. With 1 map. London, New York, Toronto 1953. Publ. for the International African Institute by the Oxford University Press. Price : 18 s.

Eingeborenengerichtshöfe, wie sie heute als eine Besonderheit im Tanganyikaland bestehen — unter der deutschen Verwaltung waren sie noch unbekannt —, sind eigentlich keine Erfindung oder Neueinführung der Europäer, wie etwa die Einführung des Pfluges oder des Fahrrades, sondern sie fußen auf alten Überlieferungen des Gewohnheitsrechtes. Mit der Aufstellung von Eingeborenengerichtshöfen griff man sozusagen auf eine alte Einrichtung zurück und suchte ihre Entwicklung in artgerechte Bahnen zu lenken.

Das in vier Verwaltungsbezirke gegliederte Sukumaland südlich des Viktoria-Sees wird von rund 1 Million Menschen bewohnt, die zu den Ost-Bantu zählen und zusammen mit den Nyamwezi eine gemeinsame Kulturgruppe bilden. Nach einer kurzen Einführung in Land und Volk dieses Gebietes gelangt der in diesem Buche durchaus praktische Ziele verfolgende Verfasser zur Darstellung der Rechtsordnung (Ehe-, Besitz- und Erbrecht) bei den Sukuma. Der Zweck dieses Buches ist seine Verwendung in der Praxis der Eingeborenengerichtsprache und der europäischen Berufungsgerichte. Zugleich wurde der Versuch unternommen, dem 'Sukuma-Recht' eine einheitliche Fassung zu geben, um eine den Verwaltungsdienst störende Zersplitterung zu vermeiden. Der Handlichkeit und Übersichtlichkeit wegen finden wir das reiche Material in kurze Paragraphen aufgespalten, ferner erleichtert ein Wörterverzeichnis der Eingeborenenausdrücke (mit Hinweis auf den Text) und ein Index die Handhabung dieses Buches ungemein. Ein Handbuch in der Hand des Juristen ! Aber auch für den Ethnologen und Soziologen eine wertvolle Materialquelle.

WALTER HIRSCHBERG.

Sicard Harald von. *Ngoma Lungundu*. Eine afrikanische Bundeslade. (Studia Ethnographica Upsaliensia, V.) VIII + 192 pp. in 4°. Mit 2 Taf. Uppsala 1952. ALMQVIST & WIKSELLS Boktryckeri AB. Preis : £ 3.

Autour du *ngoma lungundu*, tambour rhodésien, H. VON SICARD examine la situation complexe de la Rhodésie du Sud. C'est en 1940 que J. VAN WARMELO publia l'histoire du *ngoma lungundu*, tambour de l'Etre Suprême *Mwali*, dans un conte venda (The Copper Miners of Musina. Pretoria 1940. pp. 10-22, 111-132). Ce *Mwali* des Venda est le *Mwari* des vhaKalanga. Le rapprochement entre ce récit et certains récits bibliques est si frappant que VAN WARMELO devint défiant, craignit une influence mis-

sionnaire, et se décida à mener une enquête, mais les conclusions furent bien nettes : « there is no Bible or missionary influence in the recorder as such » (p. 8). Ce tambour des Mbile était considéré dans la tribu non pas comme instrument de musique, mais comme tambour royal ; il était un *mudzimu* ; on le craignait autant que *Mwari* lui-même.

Tout le troisième chapitre est consacré à un tableau parallèle entre l'histoire du *ngoma lungundu*, palladium (« Wanderheiligtum ») et l'arche de Jahwe. Pour justifier ce rapprochement, l'auteur écrit : « Die Ngoma lungundu-Tradition (fällt aber) in großen Abschnitten so ganz aus dem afrikanischen Zusammenhang heraus und erinnert so stark an mosaische und andere alttestamentliche Berichte, daß wir ihr sicher keine Gewalt antun, wenn wir auch da, wo unmittelbare Parallelen zum A. T. nicht vorzuliegen scheinen, uns nach solchen umsehen » (p. 21).

Dans le récit il distingue une première partie plus archaïque et une deuxième plus récente. Il y constate de multiples variantes dans la conception du tambour : « ein Abgleiten vom religiösen Ernst des ersten Teiles zu einer mehr naturalistischen Auffassung des Geschehens » (p. 29). Le tambour est détaché de *Mwari*, revêt les caractéristiques d'une divinité de la Nature ou de végétation ; il devient un palladium magique de guerre (p. 29). L'auteur fait alors une nouvelle hypothèse : « ein kriegerischer Erfolg (muß dazu) den Anlaß gegeben haben, sie zum Mittelpunkt des offiziellen Kultes zu machen » (p. 29). Or, conclut-il : cet événement ne saurait s'être passé au sud du Zambèze.

Une troisième partie du récit présente le tambour après la période des pérégrinations et des luttes : « Aus dem Wanderheiligtum und Palladium wird unauffällig ein gewöhnliches Stammheiligtum am Hofe des Herrschers ». A partir de ce moment on n'y parle plus des Lemba.

Etant donné ce rapprochement entre le *ngoma* et l'arche, entre *Mwari* et Jahwe, entre les Lemba et les Lévites, l'auteur aborde dans le quatrième chapitre la solution de ce rapprochement étrange, c'est-à-dire « das Problem des Ursprungs der Ngoma lungundu-Erzählung » (p. 37). Il commence par en écarter d'abord les traits qui révèlent en eux-mêmes leur origine purement africaine. C'est à cela qu'il consacre les quatre chapitres suivants, où il examine successivement la fonction du tambour, les divers motifs bibliques, l'Etre Suprême *Mwari* et le rôle des Lemba. Il y constate que, dans les autres récits africains concernant le tambour, on ne parle ni de *Mwari* ni des Lemba. D'où il conclut : « Offensichtlich liegt dem Ngoma lungundu-Bericht eine ältere afrikanische Vorstellungswelt von der Ahnen- und Königstrommel zu Grunde. Was aber diese vollständig umgestaltete und aus Ngoma lungundu eine Parallele zur israelitischen Bundeslade machte, sind die beiden Elemente Mwari und die Lemba gewesen. Ohne sie wäre Ngoma lungundu nie zur Bundestrommel geworden ; mit ihnen wurde die Erzählung von der Trommel zu einer Art Alten Testament des Shoko-Clares der Mbire » (p. 53). Il se croit donc justifié d'écarter désormais les « afrikanischen Züge von Ngoma lungundu ». Le motif en est simple : « Sie sind Substratum und haben mit unserer Fragestellung nach dem Ursprung der großen Ngoma lungundu-Tradition nichts zu tun » (p. 54).

C'est alors qu'il aborde le problème des motifs bibliques dans l'Est Africain (chap. V). Critiquant les interprétations de H. BAUMANN (p. 62) et de G. HUNTINGFORD (p. 62), qui croyaient y reconnaître des influences islamiques, du R. P. W. SCHMIDT (p. 63), qui se montrait sceptique quant à une origine judaïque ou chrétienne, de H. ABRAHAMSON (p. 63), qui avait cru y reconnaître des influences orientales indiennes, de W. SCHILDE (p. 67), qui insistait sur l'effet du passage de LIVINGSTONE, il accumule tous les renseignements qui plaident en faveur de réminiscences bibliques et en conclut : 1° on n'a encore guère épuisé la recherche de pareils rapprochements en Afrique orientale ; 2° ces rapprochements ne peuvent être dus à une influence missionnaire récente ; 3° ils ne peuvent pas non plus être dus à la propagande missionnaire du XVI^e siècle, car dans la doctrine chrétienne on n'insistait pas sur l'Ancien Testament comme le prouvent les catéchismes de cette époque. D'où il conclut enfin : « Für die Verbreitung der biblischen Motive muß, ebenso wie für die der Märchen, eine ursprüngliche nord-südliche Wanderung angenommen werden, etwa von Abessinien bis zum Limpopo, aber auch noch weit über diesen hinaus » (p. 76).

Le sixième chapitre est extrêmement fouillé. Il y examine la conception de l'Etre Suprême en Afrique méridionale. A quelles conclusions en arrive-t-il ?

1° « Daß der Hochgott Mwari mit keiner anderen Bevölkerungsgruppe unseres Gebietes so zusammengehört, wie mit den Shoko Mbire » (p. 139). En effet, il rattache Kosane aux Bochimans ; Dzivhaguru, resp. Mulungu aux Bantous archaïques ; Mpambi (Pandri) aux Nyanja ; Leza aux Rozwi ; Moyo, Raluvhimba aux Mbedzi (Pfumbi).

2° « Daß er den Shoko Mbire auf ihrer Wanderung durch Ost-Afrika gefolgt sein muß. Er muß auf derselben Wanderstraße nach Süden gekommen sein, wie die übrigen mythischen Gestalten, die heute mit ihm zusammengekoppelt sind » (p. 139). Après avoir contredistingué plusieurs aspects dans la figure de *Mwari*, il ne garde pour l'Etre Suprême que cette double caractéristique « Heiligkeit und Einzigkeit ».

Dans le septième chapitre, il rattache le mythe du tambour aux Lemba : « Soviel dürfte ... klar sein, daß der Ngoma lungundu-Bericht von den Lemba her stammt » (p. 140). Comme principal argument il en appelle à ce que ce sont tout juste les Lemba qui appliquent aux Mbire le surnom de *senzi* : incirconcis. Se basant sur les témoignages d'A. JACQUES, de L. FROBENIUS et de L. THOMPSON, il voit dans les Lemba non pas des descendants d'Arabes, mais des Juifs noirs : « akin to the Falashas (black Jews) of Abyssinia » (p. 147). Après avoir examiné le complexe culturel des Lemba d'une part, des Falasha d'autre part, il en arrive à une « abessinisch-jüdisch-mohammedanisch-afrikanischen Mischung der Lemba » (p. 168). Il conclut dès lors en ces termes : « Die Lemba sind keine einheitliche ethnische Gruppe. In ihnen scheinen u. a. abessinische Falasha-Elemente aufgegangen zu sein ... Dieses Verhältnis kann bis auf die gemeinsame Zeit am Sambesi zurückverfolgt werden. Wahrscheinlich ist sogar, daß die aus dem abessinischen Grenzland stammenden Hamitoiden Rhodesiens die jüdischen Lemba einst als Schmiede und Baumeister von dort mitnahmen. Mit dieser Lemba-Gruppe kamen auch alttestamentliche Traditionen nach Rhodesien. Unter ihnen nimmt die Ngoma lungundu-Tradition eine Sonderstellung ein. Der Gottesglaube der Lemba hat sich in jener Schicht des Mwari-Glaubens erhalten, in der besonders seine Heiligkeit und Ausschließlichkeit hervortritt » (p. 168 s.).

Maintenant qu'il a abouti à une origine abyssine, il compare dans le huitième et dernier chapitre le *ngoma lungundu* des Mbire et Lemba à l'arche du Kebra Nagast en Abyssinie et reconnaît dans cette dernière « den Prototyp derjenigen Ngoma lungundu, die sich an entscheidenden Punkten von sonstigen afrikanischen Königstrommeln und Trommelpalladien unterscheidet » (p. 175).

Voici comment il croit dès lors pouvoir formuler sa conclusion : « Die Ngoma lungundu-Tradition (muß) in denjenigen Teilen, die an das Alte Testament erinnern, von Abessinien ausgegangen sein und ... die Träger dieser schon dort umgewandelten und allegorisierten Tradition (waren) jene Falasha-Elemente, die im 16. Jahrhundert aus Abessinien fliehen mußten und zusammen mit den Dzimba an den Sambesi kamen, wo die letzteren bald im etwas älteren Mbire-Element aufgingen. Durch Ostafrika geschah der Dzimba-Vorstoß so schnell, daß die damals verhältnismäßig junge Tradition vom heiligen Sion sich nirgends festsetzen konnte, bevor die Dzimba und die sie begleitenden Schwarzen am Sambesi Halt machten » (p. 175).

Nous avons essayé de présenter objectivement l'argumentation de l'auteur en distinguant chaque fois entre faits et hypothèses. Peut-on considérer maintenant cette argumentation comme péremptoire ou du moins comme concluante ? Nous n'oserions guère l'affirmer. En effet, il y reste tant de points d'interrogation et d'hypothèses hardies, qu'on ne peut guère le considérer comme historiquement prouvé, loin de là. A fortiori, nous n'oserions guère souscrire aux soi-disant parallèles bibliques ni aux multiples réminiscences de l'Ancien Testament.

Mais, quoiqu'il en soit de cette thèse hardie, qui rattache les Lemba aux Falasha plutôt qu'aux Arabes ou aux Islamisés, cet ouvrage de R. VON SICARD renferme tant de renseignements extrêmement intéressants, qu'il mérite de figurer parmi les travaux de base de l'ethnologie rhodésienne. En particulier, les historiens des religions devront s'y référer et auront à examiner les divers problèmes que posent ces tribus quant à leur

conception de l'Être Suprême et quant à leur mythologie. En outre, cet ouvrage restera indispensable pour la reconstruction de la chronologie de l'Empire de Monomotapa, de la décadence de cet empire et de l'histoire des Rozwi. Nous y reviendrons nous-mêmes plus tard pour examiner les renseignements qu'il nous y donne quant à la conception de l'Être Suprême.

Prof. Dr. V. VAN BULCK.

Deren Maya. *Divine Horsemen.* The Living Gods of Haiti. (Myth and Man.) 350 pp. in 8°. With 17 fig. and 23 pl. London, New York 1953. Thames and Hudson. Price: 25 s.

Das Buch behandelt die Voudoun-Religion der unteren Volksschichten Haitis. An sich ein verlockender Gegenstand für historische Vergleiche und Rekonstruktionen. Doch das steht nicht im Vordergrund der Arbeit, wenn auch die geschichtliche Seite oft gestreift und in zwei Kapiteln (pp. 54-85; 271-286) besonders zur Geltung kommt. — Die Verfasserin möchte vielmehr zu einem inneren Verständnis der Religion gelangen, und zwar von dem — in der Ethnologie sonst nicht beachteten — Standpunkt einer kunstpsychologischen Betrachtung. Sie besuchte zuerst als Künstlerin Haiti, um die dortigen Tänze zu verfilmen, wurde aber von dem religiösen Hintergrund, der diesen Formen erst Sinn verleiht, so erfaßt, daß sie sich zum Studium dieser Welt entschloß. Im ganzen weilte sie auf drei Reisen 18 Monate auf der Insel. Sie beobachtete gut und hatte hilfsbereite Gewährsleute, die ihr auch ein persönliches, inneres Erleben der Riten vermittelten. Fachlich nicht vorgebildet, orientierte sie sich in der Literatur und ließ sich vor allem von den Ideen BATESONS und J. CAMPBELLS bestimmen, der auch das Vorwort zu diesem Buche schrieb.

Zum Glück nimmt die künstlerisch-subjektive Seite der Darstellung nicht den Raum ein, den man — der Einleitung zufolge — erwartet. Der Umfang der religiösen Erscheinungen und ihr eigentliches Wesen sind ziemlich gut erfaßt: Welt- und Seelenvorstellung, die Kulddiener, die göttliche Hierarchie, die Riten, die Besessenheit, die geschichtlichen Zusammenhänge usw. Das Kapitel über Trommel und Tanz bekundet vor allem den Formensinn und das psychologische Verständnis der Künstlerin. Das Buch hat zweierlei Anmerkungen, für den Laien im Text, für den Fachmann am Schluß; dazu ein gutes Register und ein Literaturverzeichnis. O. R. RIGAUD fügte ein eigenes Kapitel über die mystische Ehe der Gottheit mit ihrem Diener hinzu.

Miss DEREN war bestrebt, die religiösen Formen möglichst im Sinne der Eingeborenen zu deuten. Darum wählte sie Riten und Mythenmotive aus, die zwar nicht überall in gleicher Weise gepflegt werden, aber doch für die Religion besonders kennzeichnend sind. Alle kreisen um die mystische Verbindung mit der Gottheit im ekstatischen Besessenheitserlebnis. Dieser Erscheinung, die in der Darstellung ständig berührt wird, ist ein besonderes Kapitel gewidmet (pp. 247-262). Mit HERSKOVITS betrachtet die Verfasserin die Besessenheit — im Sinne der Eingeborenen — nicht als etwas Anormales; damit entgeht sie der naheliegenden Versuchung psychopathologischer Erklärungen, wie sie neuerdings für ähnliche Erscheinungen versucht werden, womit aber der Religionsgeschichte nicht viel geholfen ist.

Andererseits trifft sie sich wieder mit den Anschauungen der Tiefenpsychologie; die Besessenheit und der ganze damit zusammenhängende Bereich wird in die Kreislaufsymbolik des ewigen Werdens und Vergehens, der Geburt und des Todes verlegt, wo so viele mythologische Archetypen beheimatet sind und wo die Menschheit sich eins fühlt. Eine Erkenntnis, die das Buch auf die Ziele der CAMPBELLSchen Mythenforschung ausrichtet und ihm in dessen Reihe „Myth and Man“ neben KERÉNYI (The Gods of the Greeks) einen gebührenden Platz einräumt. — Mag auch nicht immer eine kritische Nachprüfung leicht sein, so wird das Buch — neben andern guten Darstellungen der Voudoun-Religion — sicher von allen mit Anregung gelesen, die sich mit der archaischen Mythologie, dem Schamanismus usw. befassen.

DOMINIK SCHRÖDER.

Bunzel Ruth. *Chichicastenango. A Guatemalan Village.* (Publications of the American Ethnological Society, XXII.) XXIII + 438 pp. in 8°. Locust Valley, New York (1952). J. J. AUGUSTIN Publisher. Price: \$ 7.00.

The well qualified authoress presents this book to the public as "an exploratory study of the town of Chichicastenango in the Department of Quiché in the Western Highlands of Guatemala. The field work was done in 1930-32 and the manuscript was completed in substantially its present form in 1936" (p. V). Introducing this book now to the public, after such a long lapse of time, the authoress feels as if she were "writing a preface to another person's work. For since this was written, many things have happened in the world and in the social sciences. Anthropology in particular has developed new methods and new orientations, and I also have developed". Really, since World War II, even natives who had lived for centuries in districts hardly ever touched by a White man, have become acquainted with the newest products of modern techniques, and have adopted different kinds of innovations almost overnight. Consequently, essential changes in their economic life and social structure, also in their whole mentality have taken place; and this process is going on with an irresistible rapidity.

Just before this universal change in the whole world of primitive peoples began, the authoress had planned a special research, namely, to investigate problems of "cultural changes, and at the same time to examine the dynamics of cultural integration" (p. V). Obviously, not every area in which native tribes live, was fit for that purpose. Her choice fell on an area in Middle America, "where native cultures have survived four hundred years of European domination" (p. VI). From trustworthy sources the pre-Columbian cultures could be reconstructed; the culture of sixteenth-century Spain was well known. "In rural areas where modern civilization has not yet penetrated, the two earlier elements have been fused into a new unity" (p. VI). This was the right field which fulfilled the requisite preliminary conditions for an investigation of changes in culture structure; and the present book "tells what this structure looked like after four centuries" (p. VI). The authoress chose the area of Chichicastenango which had preserved its old conditions of life up to her visit. Only years later, did the new Government introduce far-reaching changes in the political and economic conditions of the whole country. Therefore, a research close upon the changes, such as the one described here, would be impossible today.

In a long "Foreword" and "Introduction" the authoress describes in detail the essential plan and method of her program, her working place, her helpers of European and native origin, the climate and topography of Quiché, the general living conditions in this town and the daily work of its inhabitants, and finally the commercial, political and religious movement. The reader is now well prepared to enter into the strange world of a cultural mixture between an old Indian type and the Spanish mentality of the sixteenth century.

All activities and the whole life of these Quiché Indians, as a group or as individuals, are in some way related with a transcendental world of spirits, laws and rules. This fact explains the extreme conservatism of these natives concerning everything. Many new legal procedures had been introduced, and new religious principles had been taught to them by the Spanish; but the ideology and sentiments relating to all functions were still largely aboriginal. This general rule is explained by the authoress in a very detailed analysis of all sections of the culture and life, of the manifestations and beliefs of the Quiché people, of their government and multifiform religious performances. Many habits and institutions, beliefs and customs present themselves as very surprising and many-coloured, more or less amusing kaleidoscopes of strange nature. Even the days have their proper significance, determined by the sequence in which they occur in the calendar. Here is only one example: "The low numbers 1, 2 and 3 are 'gentle'. These are days for giving thanks, asking favors. The high numbers 11, 12, and 13 are 'violent'. These days are for strong ceremonies, of defense, vengeance and evil sorcery. The middle days, 7, 8, and 9 are 'indifferent', neither gentle nor violent, the days of measured

strength" (p. 283). The strong religious inclination of the Quiché is shown by "the Ecclesiastical Calendar at Chichicastenango" (pp. 412-423).

The total of these numerous petty details which sum up the whole life and feeling of these Indians, is presented in a very agreeable style; the attentive reader hastens through this big book as if it were a novel. The combination of the both cultures, the Indian and the Spanish-Christian one, could not be better illustrated than through the picture presented by the authoress in the following words: "As one watches the Indian sorcerer calmly burning his incense and performing his incantations on the steps of the Catholic church, in defiance of the priests who have been fulminating against this particular practice for four centuries, one knows that the Quiché Indian has come undefeated through the age of colonialism" (p. VI).

As a supplementary study to this excellent monograph of our authoress we recommend the very detailed and accurate "Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala" by FELIX WEBSTER MCBRYDE (XV + 184 pp., with 74 plates. [Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication No 4.] Washington, D. C. [1946 ?]).

MARTIN GUSINDE.

Girard Rafael. *El Popol-Vuh, Fuente Histórica.* Tomo I: El Popol-Vuh, como fundamento de la historia maya-quiché. 461 pp. in 8°. Con 104 grabados. Guatemala 1952. Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Nicht zu verwundern ist, daß das Popol-Vuh, diese einzigartige Urkunde über eine weit zurückreichende kulturhistorische Entwicklung in Mittelamerika, allein als Schriftstück seine eigene Geschichte hat. Die vom Dominikanerpater FRANCISCO XIMÉNEZ in Chichicastenango entdeckten Aufzeichnungen sind nicht das Original der Geschichte des Quiché-Volkes; sie geben jedoch wahrheitsgetreu die uralte Tradition dieser Indianer wieder¹. Welche Bedeutung der von WALTER LEHMANN in der Ayer Collection der Newberry Library zu Chicago aufgefundenen Handschrift zukommt, hat LEONHARD SCHULTZE-JENA in seiner kürzlich veröffentlichten, wertvollen Monographie dargelegt². Für seine Analyse und textkritische Bearbeitung des Originals hat dieser gewissenhafte Forscher sich den glücklichen Umstand erfolgreich zunutze gemacht, daß heutzutage die Sprache sowohl wie auch das gesamte Kulturgut der Quiché-Indianer beträchtlich zuverlässiger bekannt sind, als genau vor hundert Jahren, da BRASSEUR DE BOURBOURG i. J. 1855 den in der Universitätsbibliothek zu Guatemala-Stadt, aufbewahrten indianischen Text zu übersetzen begonnen und 1861 unter dem Titel „Popol-Vuh“ veröffentlicht hat³. Durch einen vorzeitigen Tod ist W. LEHMANN leider daran gehindert worden, persönlich seine bedeutsame Entdeckung auszuwerten; weswegen L. SCHULTZE-JENA diese Aufgabe übernommen und mit gutem Geschick erfüllt hat. Dabei ging es ihm hauptsächlich darum, an die Stelle der bisher ausgegebenen Übersetzungen des alten Dokumentes, welches viele nicht zu klärende Dunkelheiten und ebenso viele nicht zu beantwortende Rätsel enthält, „eine neue, grammatisch begründende zu setzen, damit der Leser an der Hand einer Analyse jedes Wort selbst prüfen könne, wie weit es nunmehr gelungen ist, mit einem im Quichélande selbst geschärften sprachlichen Handwerkszeug Irrtümer, Lücken und Verlegenheitskonjekturen zu beseitigen ... Es wird so das Popol-Vuh auf seine Tragfähigkeit für historische und ethnologische Schlüsse strenger als bisher beurteilt werden können“ (p. V). L. SCHULTZE-JENA legt den ganzen Text doppelsprachig vor, wobei er sich an die von BRASSEUR eingeführte Gliederung hält, erörtert dessen historischen Quellenwert und schließt noch andere Analysen an.

¹ FRANCISCO XIMÉNEZ, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Edición Guatemala 1929-1931.

² LEONHARD SCHULTZE-JENA, *Popol-Vuh: Das Heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*. (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, II.) Stuttgart-Berlin 1944.

³ BRASSEUR DE BOURBOURG, *Popol-Vuh, le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine*. Paris 1861.

Wie erwähnt, hat sich L. SCHULTZE-JENA um die richtige Sinndeutung der Worte und die möglichst genaue Übersetzung des Urtextes eifrigst bemüht; und allein damit konnte er störende Unklarheiten in früheren Übersetzungen beseitigen und manches bisher Unverständliche aufhellen. Die damit geschaffene Sichtung war ihm dabei behilflich, die ganze Urkunde als in sich gut geordnet und widerspruchsflos, mithin als einigermaßen brauchbare Geschichte des Quiché-Volkes anzuerkennen. Allein mit den Hilfsmitteln, welche die Sprache selbst zu bieten vermag, ist er zu diesem Ergebnis gelangt. Zu dessen stärkerer Bekräftigung hat er die Überlieferungen der Azteken und einiger den Quiché verwandter Volksstämme herangezogen, in erweitertem Umfange schließlich auch den gesamten Mythenschatz vergleichend überprüft. Letzterer, so meint er, ist „nicht für den Ablauf der Geschichte der Quiché, sondern für das Problem ihrer nahen und fernen geistigen Zusammenhänge mit andern Völkern ... von Bedeutung“ (p. 183). Was jedoch das Popol-Vuh als eigentliche Geschichtsquelle für diese Indianer betrifft, so schenkt ihr L. SCHULTZE-JENA — wenn ich ihn richtig verstanden habe — noch nicht das volle Vertrauen. Erst müßten — wie seine Forderung lautet — „alte Manuskripte, die von den Quiché und ihren Sprachverwandten handeln, systematisch durchsucht und die bereits in Druck gegebenen bibliographisch durchgearbeitet werden, ehe wir die Urkunden nach ihrem historischen Wert gegeneinander abschätzen und aus ihnen eine Geschichte des Quichéreiches aufbauen können“ (p. 182). Er meint damit eine durchaus verlässliche Geschichte. Mithin beendet der Leser, einigermaßen unbefriedigt, doch resigniert, das Studium dieser überaus gründlichen Monographie.

Nun tritt RAFAEL GIRARD mit einer neuen Bearbeitung und quellenkritischen Bewertung des Popol-Vuh auf den Plan. Er hatte sich schon kurz zuvor als ein guter Kenner der Gedankenwelt der vorspanischen Völker in Mexiko und Guatemala vorgestellt⁴; auf seine Vertrautheit mit den religiösen und mythologischen Vorstellungen der Azteken und Maya stützt er sich bei seiner Bearbeitung des Popol-Vuh. Wie erfolgreich er in seinen Forschungen bisher gewesen ist, bekundet deutlich die Analyse, welche an seinem großen Werk über die Chorti kürzlich P. W. SCHMIDT durchgeführt hat⁵. Im Band IV dieses Werkes hat GIRARD sich bereits darum bemüht, die Struktur dieser alten Urkunde und die Gliederung der vier Weltzeitalter verständlich zu machen. Die hier zur Erörterung stehende Monographie erstrebt eine noch stärkere Aufhellung und ein noch tieferes Eindringen in seine verschleierte Darstellungsweise.

Die „Introducción“ eröffnet GIRARD mit der bestimmten Erklärung, daß es bis heutigentags nicht ermöglicht werden konnte, in den geheimen Sinn dieses inhaltsreichen Buches vorzudringen; und zwar deshalb nicht, weil es in einer sinnbildlichen Sprache abgefaßt worden ist, die unserm Verstehen fernliegt („escrito en un lenguaje simbólico que no está al alcance de nuestro entendimiento ...“, p. 11). Wohl aber sind diese Heiligen Texte nicht nur „vollkommen verständlich für die Maya-Quiché, sondern bedeuten für sie auch volle, lebendige Wirklichkeit“ („una plena realidad viva“, p. 11). Diese Erkenntnis ist unserm Verfasser erwachsen aus seiner durch 32 Jahre ausgeübten Forschungstätigkeit bei verschiedenen Indianergruppen in jenem Bereich.

Wer diesen mythenhaften Stoff verstehen will, so sagt er weiter, muß in das spezifische Denken und individuelle Fühlen des Indianers eindringen, in die ihm allein vertraute Geisteswelt. Noch keinem Fremdling haben sich bisher die innersten Falten der Maya-Seele ein wenig aufgetan, „debido al hermetismo sistemático de que se vale el indio para defender sus excelsos valores culturales“ (p. 12). Daher erklärt sich unser eigenes Unverständnis für die „geistige Wirklichkeit, die für den Indianer der früheren Zeit und der Gegenwart auf jeder Seite des Popol-Vuh lebt“.

Daß es eine geschichtliche Quelle darstellt, hat GIRARD früher in seiner Monographie

⁴ Erwähnt sei wenigstens sein Werk: *Los Chortís: Historia de las Culturas Indígenas de América, desde su origen hasta hoy*. 5 t. Colección Cultura Precolombina. Mexico, D. F. 1949.

⁵ Cf. P. W. SCHMIDT, *Die Weltzeitalter des Popol-Vuh als Schichtung der Mayakultur*. *Anthropos* 47. 1952. pp. 561-586. Hier wird auch eine „Übersicht über die Forschungen von RAFAEL GIRARD“ (p. 563) gegeben.

über die Chorti erörtert; er kommt in dieser „Introducción“ nochmals darauf ausführlich genug zu sprechen. Den Maya-Quiché bedeutet „Geschichte“ die Ganzheit ihrer mythischen und wirklichen Welt, insofern sie im Popol-Vuh niedergelegt ist. Diese „Geschichte“ sind sie selbst und leben sie jetzt, wie es auch die früheren Geschlechter getan haben; sie findet ihren Ausdruck im Periodenzyklus der vier Weltzeitalter, in welchem alles Vergangene und Gegenwärtige zusammengefaßt dasteht. Demzufolge hat das Vergangene noch nicht aufgehört, sondern bleibt gegenwärtig und besteht fort in der heutigen lebendigen Wirklichkeit. Auf diesem Fundament der „mito-historia“, wie die Maya-Quiché sie verstehen — so führt GIRARD weiter aus —, entfaltet Popol-Vuh das Leben der Einzelperson und des ganzen Volkes in fortlaufenden Bildern. „Geschichte“ ist eben, gemäß der Auffassung dieser Indianer, ‚der Mensch und eine menschliche Gruppe im Ablauf der Zeit‘. Popol-Vuh ist mithin, „una fuente directa, escrita por los maya-quichés, sobre la vida del hombre que abarca todo el proceso de la cultura y de la vida humana desde el horizonte primitivo al nivel de la civilización“ (p. 15).

Damit ist die Überleitung gegeben zur Art und Weise, wie Popol-Vuh gedeutet werden muß, um es richtig und vollständig zu verstehen. In seinem Denken und Handeln folgt der Indianer den Bahnen, in welchen die früheren Geschlechter sich bewegt haben. Unser Verfasser bedient sich nun, wie er selbst sagt, des „método comparado“. Ergibt der Vergleich eines Kulturelementes zunächst unter mehreren voneinander getrennten Individuen bzw. kleinen Gruppen volle Übereinstimmung mit seiner Darstellung im Popol-Vuh, dann ist Vergangenheit eben weitergeführte lebendige Wirklichkeit. Da nun die Kulturganzheit an sich so wie früher auch gegenwärtig noch dasteht, bedeutet das nichts weniger als einen „estricto paralelismo entre los episodios míticos, los ritos y costumbres presentes, no sólo en meras correlaciones de hechos que se corresponden y explican mutuamente, sino también ... en correspondencias sistemáticas y morfológicas de toda la estructura mitológica con la del sistema ritual, del cronológico y de la dramática indígenas que se articulan del mismo modo, siguen el mismo orden de sucesión, expresan el mismo desarrollo temático, con fundamento en la misma doctrina, en los mismos principios cosmo-teo-astronómicos“ (p. 17). Kurzum: den heutigen Maya-Quiché-Indianer in seiner mythisch-religiösen Sphäre verstehen, heißt soviel wie die Einzelheiten des Popol-Vuh begreifen. Er lebt gedanklich im vierten Weltzeitalter, in einer heiligen Periode und einem geheiligten Raume, aus denen fremde Einflüsse von der Alten Welt her ihn nicht zu verdrängen vermochten. Dieser überraschende Sachverhalt ist erst kürzlich niedergelegt worden von MAUD OAKES, *The two Crosses of Todos Santos* (New York 1951; cf. *Anthropos* 48. 1953. pp. 338-340) und von RUTH BUNZEL, *Chichicastenango. A Guatemalan Village* (Locust Valley 1952; cf. *Anthropos* 49. 1954. pp. 762-763).

Aus der Mentalität und dem wirklichen Leben der Maya-Quiché heraus erklärt und verdeutlicht GIRARD, durch Vergleichen und Anpassen, die mythologische und religiöse Welt, wie Popol-Vuh sie schildert und wie die Indianer der Gegenwart sie leben. Er hat sich dazu fähig gemacht durch langjähriges Eindringen in Sein und Fühlen dieses Volkes. Helles Licht trägt er hinein in dichte Dunkelheit, unter welcher gar manche Einzelheiten im Popol-Vuh-Text gestanden haben; auch verborgene Falten in der Indianerseele legt er bloß. Damit erhöht sich der Wert des alten Buches weit über das Maß hinaus, das man diesem Kleinod bisher zugedacht hat. Und schließlich wird ein Kombinieren der Ergebnisse, zu welchen die beiden hier genannten Interpreten, LEONHARD SCHULTZE-JENA und RAFAEL GIRARD, auf verschiedenen Wegen gelangt sind, neue Erkenntnisse gewinnen lassen. Unbefriedigt indes läßt die gesamte Darstellung GIRARDS, weil er die Ansichten und Urteile der Indianer mit deren eigenen Worten fast gar nicht vorlegt. Deuten sie selbst den Urtext, die großen Zeitalter mit allen Geschehnissen, die Zeremonien und Riten, das mythologische Vielerlei und manches andere im genau gleichen Sinne, wie unser Verfasser das getan? Sein Werk — so will uns scheinen — hätte um vieles gewonnen und seinen Deutungen wären wir um so lieber gefolgt, hätte er die von ihm befragten Indianer selbst oft und oft in direkter Rede zu uns sprechen lassen.

MARTIN GUSINDE.

Baratta María de. *Cuzcatlan Típico.* Ensayo sobre Etnofonía de El Salvador. Folklore, Folkwisa y Folkway. 2 partes. 740 pp. in 4°. Con ill. San Salvador 1953.

Bereits zur Zeit, in der die Volkskunde, oder Folklore im weitesten Sinne seiner Bedeutung, als besonderer Wissenszweig innerhalb der Geschichtskunde zivilisierter Völker ihr Forschungsfeld genau abzustecken und ihre Arbeitsmethode festzulegen sich bemüht hat, war sie sich der außerordentlichen Bedeutung des Volksliedes und der Volksmusik als deutlichsten Ausdrucksmittels völkischer Eigenart und als eines verlässlichen Horts alter und ältester Überlieferungen voll und ganz bewußt. Der gleiche Sachverhalt ist erweisbar für das eng angrenzende Gebiet der Völkerkunde, der Kulturgeschichte der Naturvölker; auch sie hat den gesanglichen und musikalischen Äußerungen der schriftlosen Völker ihre liebevolle und verständnisreiche Aufmerksamkeit geschenkt, noch bevor sie als eine selbständige Wissenschaft entwickelt und methodisch ausgebaut war. Nur zu offenkundig ist es, daß die Lieder- und Musikforschung eine eigene Begabung erfordert; und zwar in erhöhtem Maße gegenüber solchen seelischen und gemütsbestimmten Ausdrucksformen, deren andersartige Gruppen der Menschheit sich bedienen, zumal diejenigen auf der niedrigen Stufe eines einfachen Wirtschaftsbetriebes¹. Trotzdem haben einige wirkliche Talente den besonderen Zweig der Musikethnologie zur einigermaßen glücklichen Entfaltung geführt; vor allem sei E. VON HORNOSTEL mit seinem erfolgreichen Schüler MARIUS SCHNEIDER genannt. Liederkunde und Musikforschung im Rahmen der Ethnologie stehen heute hinsichtlich methodischer Zielstrebigkeit und gesicherter Ergebnisse künstlerischer wie psychologischer Art nicht weit hinter dem zurück, was beispielsweise von der europäischen Folkloristik zutage gefördert worden ist².

Allerdings ist die ausgedehnte Welt der Naturvölker noch längst nicht gleichmäßig in dem Sinne erforscht worden, daß deren Mehrheit zumindest — und zwar nahezu vollständig — erfaßt worden wäre. Dieses und jenes Einzelgebiet in der Alten Welt ist mit vorbildlicher Gründlichkeit aufgezeichnet worden³. Von den Eingeborenen Nord-Amerikas ist ebenfalls schon ein reichhaltiger Stoff zusammengetragen worden; es braucht nur an die Abhandlungen von FR. DENSMORE, G. HERZOG und H. H. ROBERTS erinnert zu werden; und er erfährt ununterbrochen neue Bereicherung, wie erst neuestens wieder durch GERTRUDE PROKOSCH KURATH⁴ und andere tüchtige Sachkenner. Daß schließlich Süd-Amerika nicht völlig der Aufmerksamkeit hervorragender Musikethnologen entgangen ist, beweisen die mustergültigen Monographien aus der Feder von K. G. IZIKOWITZ (Göteborg) und D'HARCOURT (Paris) nicht minder als die in manchen völkerkundlichen Monographien eingefügten Sonderabhandlungen über Gesang und Musik des betreffenden Indianerstammes. In den südamerikanischen Ländern läßt sich die scharfe Sonderung der ethnologischen Musikforschung vom eigentlichen Folklore nicht durchführen, wie solche für europäische Verhältnisse selbstverständlich geworden ist; obwohl in manchen Staaten Süd-Amerikas deutliche Bestrebungen daraufhin im Gange sind. Beispielsweise gilt in Chile das richtige Folklore seit einigen Jahrzehnten

¹ MARIUS SCHNEIDER, *Ethnologische Musikforschung* (in: KONRAD TH. PREUSS, *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart 1937. p. 135) beginnt seine Abhandlung damit, daß er einen gewissermaßen unerfreulichen Zustand aufdeckt, indem er sagt: „Die meisten Musiker sind ethnologisch uninteressiert und ein großer Teil der Ethnologen ist unmusikalisch. Dies erklärt zur Genüge die Tatsache, daß die musikethnologische Forschung noch immer nicht die Beachtung findet, die ihr in Wirklichkeit zukommt.“
² Cf. in WERNER DANCKERT, *Das europäische Volkslied* (Berlin 1939) die Erörterungen über „Grundfragen“ (pp. 3-20).

³ Cf. den Quellennachweis in MARIUS SCHNEIDER, op. c. pp. 158-163. Er kann heute um gar manche neuere und wertvolle Untersuchungen erweitert werden. Genannt sei nur KURT REINHARD, *Die Musik Birmas*. (Schriftenreihe des Musikwissenschaftlichen Seminars der Universität München, Bd. V.) Würzburg 1939.

⁴ *An Analysis of the Iroquois Eagle Dance and Songs*; in: WILLIAM N. FENTON, *The Iroquois Eagle Dance, an offshoot of the Calumet Dance*. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 156.) pp. 223-306. Washington 1953.

bereits als selbständiges Feld der Untersuchung⁵. Als solches haben es begeisterte Spezialisten auch anderswo für sich in Anspruch genommen; beispielsweise R. LEHMANN-NITSCHKE und seine Nachfolger in Argentinien, der Forscherkreise um die „Revista de Folklore“ in Bogotá (Colombia) u. a. m.

Die Lücke zwischen dem nord- und südamerikanischen Erdteil — wenn man so sagen darf — wird nun mit der vorliegenden Monographie in weitgehendem Ausmaß geschlossen; und zwar das um so mehr, als diese für ihre Erörterungen nicht an den Grenzen von San Salvador Halt macht, sondern verbindende Fäden nach Norden und Süden hin aufgreift und knüpft. Die Verfasserin, Sra MARÍA DE BARATTA, ist weder dem Lande noch dem Volke eine Fremde. Im Lande geboren, ist sie offen stolz auf ihr Heimatland Cuzcatlán = „Collar de dientes“ mit seiner weit zurückführenden, inhaltsreichen Geschichte; sie ist aufrichtig froh über ihre Zugehörigkeit zu einem Volke, dessen Vorfahren mancherlei Leistungen höchster Ordnung vollbracht und eine ansehnliche Reihe einzigartiger Kulturgüter geschaffen haben. Weil dieser geistreichen Frau eine glückliche musikalische Begabung vom Schöpfer in die Wiege gelegt worden ist und sie diese Anlage zu breiter Entfaltung entwickelt hat, konnte es nicht ausbleiben, daß sie auch zum vollen Erfassen der bedeutsamen ethischen und geschichtlichen Werte gelangte, die in den Liedern und in der Musik samt dramatisierten Motiven ihres Volkes eingeschlossen liegen. Aus eigenem Erkennen und persönlichem Erleben heraus ruft sie deshalb mit dem vorliegenden Werke aus ihrer Feder dazu auf, jene reichen Schätze fachkennerisch zu heben und sie allen ihren Landsleuten leicht faßbar zugänglich zu machen, als ein teures Erbgut aus weiter Vorzeit und als ethisch oder patriotisch hochwertiges Bildungsmittel. In langjährigen Wanderungen zu ruhelosem Suchen hat sie den mannigfaltigen Ausdrucksformen für Fühlen und Empfinden der Seele ihres Volkes nachgespürt. Sie hat diese Formen in ungetrübter Naturwahrheit aufgefangen, wie sie sich ihr dargeboten haben; nämlich mit unverfälschter „frescura primitiva, dándonos una sensación de belleza salvaje, en la cual se siente palpar el vigor de la raza. Es: música del pueblo, y hecha para el pueblo. Con lenguaje sencillo, espontáneo, sin complicaciones, conservando su forma para no destruir esa expresión ingenua, desnuda, como representativa de una raza que en su origen fué también con el alma desnuda, pura y expresiva“ (p. 7).

Das großangelegte Werk ist, kurz gesagt, eine langgedehnte Geschichte und tiefgreifende Analyse der Lied- und Musikgüter von San Salvador. Nach Erläuterungen der Bezeichnungen: Folklore und Folkways, Folkway und Etnofonía, werden als Gründer von Cuzcatlán die Nahuas vorgeführt, danach die Pipiles mit den Lencas als die überwiegende Mehrheit der eingesessenen Bevölkerung. Nun folgen reichhaltige Einzelheiten aus Religion und Mythologie, Liturgie und Rituale sowie aus dem Kalender und erstaunlich vollkommenen Kunstgewerbe jener ersten Besiedler des Landes; es dient das alles dem besseren Verständnis der angeschlossenen Schilderung. Darin werden die einzelnen Musikinstrumente nicht nur aufgezählt und in ihrer Verwendung beschrieben, sondern darüber hinaus auch deren Beziehungen zu den gleichen und ähnlichen Gegenständen außerhalb der Landesgrenzen aufgedeckt sowie die allgemeinen Lebensbedingungen und völkischen Äußerungen des religiösen Glaubens der Tolteken und Lenca, nebst anderer indianischer Gruppen in der vorspanischen Zeit erklärt. Zuzufolge kluger Abtrennung der westlichen und östlichen Distrikte vom mittleren Landesteil kann die Schilderung alle Sonderformen verdeutlichen, welche von den einzelnen Volksstämmen in deren eigenen Distrikten entwickelt worden sind.

Die gestaltreichen Einzelheiten aus Geschichte und Folklore der Conquista-Zeit füllen die Seiten 405-509. Es schließt sich die Erörterung der Lieder und Tänze, der Feste und Zeremonien mit den überaus mannigfaltigen Motiven und vielartigen Ausdrucksformen an, die alle in der nach-spanischen Epoche bis auf den heutigen Tag von einer Generation zur andern als urreigenes Volksgut weitergegeben worden sind. Darin

⁵ Cf. JULIO VICUÑA CIFUENTES, *Mitos y Supersticiones, recogidas de la tradición oral chilena*. Santiago de Chile 1915.

spricht sich die Volksseele ungehemmt aus; damit offenbart sie ihr innerstes Wünschen und Fühlen, ihr stärkstes Fürchten und Hoffen; dadurch entlastet sie sich zu einem ungehemmten Aufstieg in höhere, lichtere Sphären.

Wie diese sehr knappgefaßte Inhaltsangabe es ahnen läßt, finden sich in das umfangreiche Werk bedeutsame Schätze rein linguistischer und ethnologischer Natur eingestreut, samt Originaltexten und Melodien; fortlaufend steigen treffende Beispiele für echte Akkulturationen sowie für harmonievoll Verquickungen von alt-indianischen mit spanischen und katholischen Geistesgütern auf. Der bewundernswert fleißigen Verfasserin dieser reichhaltigen folkloristischen Sammlung gebührt aufrichtiger Dank von seiten der Amerikanisten und vor allem der Volkskundler selbst; sicherlich werden letztere hieraus neue Anregung schöpfen zu eifrigem Forschen in ihrem eigenen Wohnbereich. Was den Wert dieses tiefgreifenden Werkes noch erhöhen könnte, wären eine deutliche Wiedergabe der einfarbigen und mehrfarbigen Abbildungen; auch ein Sachregister und die in den Index eingefügten Seitenzahlen; schließlich volle Genauigkeit in den erwähnten Quellschriften. Aufrichtig wünschen wir, daß sich die Erwartungen der für ihr Land und ihre Landsleute ehrlich begeisterten MARÍA DE BARATTA erfüllen, die sie an ihr großes Werk knüpft, unter der von ihr selbst festgelegten Devise: „Dios, Unión, Libertad y Progreso!“

MARTIN GUSINDE.

Diegues Manuel, Jr. *Etnias e Culturas no Brasil.* (Os Cadernos de Cultura.) 79 pp. in 8°. Rio de Janeiro 1952. Ministério da Educação e Saúde. Serviço de Documentação. Departamento de Imprensa Nacional.

Ein erfreuliches Büchlein, das in ruhiger, abgeklärter Weise zu Fragen Stellung nimmt, die leicht zu Einseitigkeiten, Übertreibungen und fanatischen Haltungen verleiten könnten.

Es wird der große Schmelzofen Brasilien geschildert, in dem Rassen und Kulturen verschiedenster Völker zu einer neuen Einheit umgegossen werden. Zu dieser liefert der ursprüngliche Herr des Landes, der Indianer, seine wichtigen Beiträge, die besonders auf wirtschaftlichem und sprachlichem Gebiete liegen. Den charakteristischen Stempel aber drückt der Eroberer des Landes, der anpassungsfähige Portugiese, dem sich bildenden neuen Volkstum auf. Die Negerrasse, die zu Sklavendiensten von Afrika herübergeholt wird, gibt der Mischung ein exotisches Gepräge. Besonders lehrreich ist der Abschnitt, der die verschiedenen Mischungsgrade dieser Rassen- und Kulturelemente zeichnet und die reiche Nomenklatur, die darüber in der portugiesischen Sprache existiert, zusammenstellt.

Die Einwanderung der neueren Zeit bringt weitere Elemente in die Mischung der Rassen und Kulturen. Die Bedeutung des italienischen Einwanderers, der zahlenmäßig an erster Stelle steht, für Weinbau, Ackerbau und Industrie in den Südstaaten und São Paulo wird kräftig unterstrichen. Der deutsche Kolonist, der in den Urwäldern Santa Catarinas und Rio Grande do Suls unter unsäglichem Opfern sich eine neue Heimat mit blühenden Städten und lebenskräftigen Industrien schuf, findet eine sympathische Beurteilung. Reserviert ist die Haltung der letzten Einwanderergruppe, den für die Gemüseversorgung der Großstädte unersetzlichen Japanern, gegenüber, die heute die dritte Stelle unter den Einwanderernationen einnehmen.

Assimilationsfragen, mit denen das Buch schließt, bilden beim Italiener, der mit dem Portugiesen im wesentlichen das lateinische Kulturerbe teilt, keine besonderen Schwierigkeiten. Anders steht es mit den Deutschen und Japanern, die aus einer für die lateinischen Völker fremden Welt kommen. Über die Assimilationsfähigkeit der Japaner, die kaum 50 Jahre im Lande sind, ist noch kein abschließendes Urteil möglich. DIEGUES wehrt sich gegen die extreme Behauptung, daß die Japaner nicht assimilierbar seien, wie auch gegen die andere, daß ihre Assimilation überhaupt kein Problem darstelle. Sachlich wird von den Deutschen festgestellt, daß sie (wie auch die Japaner)

zeitweilig den Brasilianern politische Schwierigkeiten machten. Wenn bei ihnen die Assimilation auch schwieriger ist wie bei den lateinischen Völkern, so bildet sie doch kein unlösbares Problem; das zeigen die Statistiken der rassisch gemischten Ehen, wie auch die deutschen Namen, die unter Politikern und Professoren immer mehr auftauchen.

Das Büchlein ist allen jenen zu empfehlen, die eine schnelle und zuverlässige Orientierung über brasilianische Bevölkerungsprobleme suchen, also Einwanderern, Geschäftsreisenden und Diplomaten. Wer sich gründlicher mit dem brasilianischen Volke beschäftigen will, findet den Hinweis auf die wichtigeren Volkstumsfragen und eine Bibliographie, die zu tieferen Studien den Weg weist.

WILHELM SAAKE.

Kräutler Eurico. *Xingu - Encanto ou Terror?* 56 pp. in 8°. Belém 1953. Editora São José.

Seit 1936 ist P. KRÄUTLER am mittleren Xingu als Missionar tätig. Das lebhafteste Interesse für die Primitiven, das die missionarischen Arbeiten des Autors begleitete und orientierte, trieb zur Veröffentlichung der gesammelten Notizen an. Bei der fehlenden fachmännischen Vorbildung beschränkt sich KRÄUTLER auf den Bericht eigener Beobachtungen oder, wo das nicht möglich ist, auf die Angaben von Gewährsleuten, die als solche charakterisiert werden.

Auf einer Karte des mittleren Xingu, deren Wert darin liegt, daß sie von einem der wenigen Kenner dieser Zone stammt, ist die Lokalisation der einzelnen Stammesgruppen und -splitter eingezeichnet. Die zur Ge-Gruppe gehörenden Kaiapó, von denen verschiedene Untergruppen aufgezählt werden, bilden den zahlenmäßig stärksten und wichtigsten Stamm dieses Gebietes. Die Reste verschiedener anderer Stämme (Juruna, Kuruaia, Chipaia, Arara) gehören zu den Tupi, zu denen wahrscheinlich auch die Assurini zu rechnen sind, die im Gegensatz zu den meisten Tupistämmen bis heute jeden Kontakt mit den Weißen ablehnen. Gestützt auf eigene Erfahrung und Mitteilungen glaubwürdiger Gewährsleute nimmt KRÄUTLER an, daß die Zahl der Kaiapó, im Gegensatz zu den landläufigen Angaben von 10-15 000, nicht über 5000 hinausgeht. Da die Assurini auf 2000 geschätzt werden und die übrigen Splittergruppen nicht mehr als 500 Mitglieder aufweisen, sind die hohen Zahlen mancher Publikationen, auch wenn man zugibt, daß noch längst nicht alle Geheimnisse des Urwaldes gelüftet sind, mit großer Vorsicht aufzunehmen.

Interessant sind die soziologischen Angaben, die der Verfasser über die Kaiapó macht. Durch der Taufe ähnliche Zeremonien wird das einjährige Kind in den Stamm aufgenommen. Die Mädchen werden schon bald nach der Geburt einem Burschen als Braut versprochen. Die maßgebende Persönlichkeit ist die Großmutter, nicht die zukünftigen Schwiegereltern, die mit dem Schwiegersohn nicht sprechen dürfen. Nach der Annahme als Bräutigam gehört der Bursche zur Familie der Braut. Die Ehe, die nach der Pubertät des Mädchens geschlossen wird, ist unauflöslich und monogam. Nicht einmal der Häuptling darf zu gleicher Zeit zwei Frauen haben. Es gibt keine Gastprostitution. Das Redeverbot gilt auch unter Cousinen und unter Verschwägerten. Heirat unter nahen Verwandten ist ausgeschlossen. Neben dem Männerhaus gibt es, wie bei den Xavante, ein Jungmännerhaus, in dem die jungen Burschen in den Bräuchen und Aufgaben des Stammes geschult werden. Wenn unter gewissen Verhältnissen auch von Gemeinschaftsbesitz die Rede ist (gemeinschaftliche Jagd, gemeinschaftliche Arbeit), so ist das Gewöhnliche doch der Privatbesitz, zu dem jedes Stammesglied befähigt ist. Wie bei den übrigen Ge-Stämmen ist die Hängematte unbekannt. Man schläft auf einer auf dem Boden ausgebreiteten Matte.

Verschiedene Artikel bringen kurze, auf Erzählungen der Sertanejos zurückgehende Angaben über die Assurini, Juruna und Arara. In einigen Kapiteln klingen psychologische Probleme, Rassenfragen und Interesse für mythologisches Stammesgut an. Man ist erschüttert, daß in diesem großen Gebiet (Mission von Altamira am mittleren Xingu

— 258 000 qkm), das von Weißen kaum berührt ist (20 000 Weiße) nur 10-15 000 Indianer leben, die zudem ethnologisch als unerforscht betrachtet werden müssen.

Der Bericht P. KRÄUTLERS, der keine wissenschaftlichen Ambitionen hat, verdient das Interesse aller sich mit den geheimnisvollen Kaiapó beschäftigenden Ethnologen. Möge es dem wackeren österreichischen Missionar vergönnt sein, tiefer in die Seele dieser scheuen Waldbewohner einzudringen, damit die kurzen Notizen zu einem Gesamtbild der Kaiapó-Kultur ausgeweitet werden können.

WILHELM SAAKE.

Pereira Nunes. *Os Índios Maués.* (Coleção « Rex », Etnografia 1.) 174 pp. in 8°. Rio de Janeiro 1954. Edição da « Organização Simões ».

Obgleich die zwischen Tapajoz, Madeira und Amazonas wohnenden Maué schon seit Mitte des 17. Jahrhunderts durch Mission und Handel mit der Zivilisation in Verbindung stehen, ist ihr Stamm, der heute 2000 Mitglieder zählt, noch nicht eingehend beschrieben worden. NIMUENDAJÚ stützt sich im „Handbook of South American Indians“ in seinem Beitrag über die Maué, die er bei einem weit zurückliegenden Besuch nur oberflächlich kennengelernt hatte, hauptsächlich auf einen 1939 von NUNES PEREIRA veröffentlichten populären Zeitschriftenartikel. — Auch diese neue Veröffentlichung von NUNES PEREIRA kann in ihrer skizzenhaften und zu ermüdenden Wiederholungen führenden Darstellung nicht als wissenschaftliche Abhandlung angesehen werden. Doch ist das mitgeteilte Material, mag es auch unvollständig und unverarbeitet sein, so interessant, daß dessen Herausgabe auch in dieser unvollkommenen Form begrüßt werden muß.

Zu den vielen Besonderheiten, die Südamerika in botanischer und ernährungsgeschichtlicher Hinsicht bietet, liefert das Buch einen anschaulichen Beitrag. Die Maué sind Pflanze. Im Mittelpunkt ihres Bodenbaues steht der Guaraná, der jedem echten Bewohner von Mato Grosso als anregendes Getränk unentbehrlicher ist als Reis und Bohnen. Bei den Pflanzarbeiten muß der *pagé* zugegen sein, um mit seinen Zeremonien das Gedeihen der wichtigen Pflanze günstig zu beeinflussen. Die reife Frucht wird in einem Ofen gedörst, dann in einem Mörser zerstampft und schließlich zu steinharten Stangen zusammengebacken. — Der Guaraná ist von religiöser, sozialer und ökonomischer Bedeutung für die Maué. Wenn über Arbeiten oder Reisen verhandelt wird, darf die *cuia* mit Guaraná nicht fehlen. Beliebt und besonders wirkungsvoll ist der gemeinschaftliche Trunk, der zu einem bestimmten Zeremoniell verpflichtet. Der Guaraná wird, gewöhnlich von der Hausherrin, auf einem feinkörnigen Stein zu einem in Wasser leichtlöslichen Mehl zerrieben. Der Hausherr stellt das Getränk auf einen Ständer. Nachdem er getrunken hat, nahen sich die Gäste der Reihe nach von rechts nach links. Dieser gemeinschaftliche Trunk trägt zum erfolgreichen Abschluß von Geschäften bei. Er verursacht freudige Stimmung, erhöht die Arbeitslust, ruft Regen herab, beschützt die *roça*, heilt oder schützt vor Krankheiten und bringt Erfolg im Krieg und in der Liebe. — Die Maué hatten einmal das Monopol in der Guaraná-Produktion. Heute machen Einwanderer aus dem Nordosten des Landes oder aus Portugal, Italien und Japan ihnen Konkurrenz. Der Handel geht ausschließlich über diese Fremden.

Das wichtigste Fest der Maué ist der Ameisentanz (*dança, festa da tocandira*), der als Initiationszeremonie religiöse und soziale Bedeutung hat. Eine eingehende Schilderung erfährt das magische Ruder (*porantin*), das als Verkörperung der Stammesmythologie in hohen Ehren steht. Unter den Legenden sind jene, die von der Entstehung der Mandioka, des Guaraná und von dem ersten Wasser berichten, wegen ihrer Originalität und Anschaulichkeit besonders hervorzuheben.

Vokabulare des zu den Tupi-Sprachen gehörenden Maué schließen das Bändchen, das sich auf persönliche Beobachtung stützt und deshalb unter den Quellen der Maué-Kultur einen wichtigen Platz einnimmt.

WILHELM SAAKE.

Heerkens P. *Lieder der Florinesen*. Sammlung 140 florinesischer Lieder und 162 Texte mit Übersetzung aus dem Sprachgebiete der Lionesen, Sikanesen, Ngada's und Manggaraier. Deutsche Übersetzung von E. D. KUNST sr. (Internat. Archiv f. Ethnographie, Suppl. zu Bd. 46.) XI + 197 pp. in 4°. Mit 1 Taf. u. Noten. Leiden, Köln 1953. Preis: DM 61.—.

Es ist nicht nur ein Akt schuldiger Pietät, wenn 9 Jahre nach dem Tode des Verfassers wie Übersetzers diese Sammlung — eingeführt mit einem Geleitwort eines so bedeutenden Musikologen wie J. KUNST — nunmehr erscheint, es ist für die Forschung eine wertvolle Bereicherung, wenn ihr als kostbare Nebenfrucht einer Missionstätigkeit, als Ergebnis jahrelangen verständnis- und liebevollen Eindringens in das Volksgut eine so reichhaltige und interessante Liedersammlung dargeboten wird. Das vorgelegte Material wurde nicht mit dem Phonographen, sondern nach dem Gehör aufgenommen. Der Verfasser bemerkt hiezu, die Aufnahmen seien öfters „einer Zeichnung vergleichbar“, „die den Hauptinhalt eines zehn- bis zwanzigmal wiederholten Liedes wiedergibt“, wobei hinsichtlich der rhythmischen Interpretierung ihn möglicherweise sein „europäischer Geschmack manchmal irregeführt“ haben könnte (pp. 2, 3). Wichtig für die Beurteilung der Gestaltfestigkeit der Lieder sind folgende Bemerkungen: „Was die von den Sängern angebrachten Variationen anbelangt, ist mir aufgefallen, daß die Kinder- und Arbeitslieder ziemlich feststehen, und die sehr alten Gesänge, welche der Sänger oft nicht mehr oder nur halbwegs versteht, sind wahre Fossile ... Aber die Totenklagen, die Tanz- und Spottlieder werden nie oder selten, auch nicht von demselben Sänger in der gleichen Form gesungen ... Ich muß offen gestehen, daß ich nicht im Stande war, eine Nungunangè, eine gesungene lionesische Mythe zu notieren. Herr Kunst hat glücklicherweise einige ... Melodien in seinem Werke wiedergegeben“; „... ich vernahm aus bester Quelle, daß auch das Improvisieren meistens zuvor gründlich vorbereitet werde“ (p. 2). Leider kommt in den wertvollen Bemerkungen, die den einzelnen Proben einführend beigelegt werden, die Person des Gewährsmannes nur in seltenen Fällen entsprechend zur Erwähnung, ein Variantenvergleich der einzelnen Strophen scheidet nach der Art der Aufnahme aus, so daß eine individualpsychologische Auswertung nur sehr eingeschränkt möglich ist. Neben den 140 Melodieproben, die in der vom Verfasser als richtig angenommenen Prägung notiert sind, werden 162 Texte mitgeteilt und mit Übersetzung sowie Erklärung z. B. der nur dem gut Eingeweihten verständlichen Umschreibungen und Bilder versehen. „Der Wohllaut ..., die Klangnachahmungen, die Wortspiele, die Alliteration, die Assonanz und die Reime sind restlose Beweise dafür, daß die Freiheiten dieser Verse keine plötzlichen Einfälle, sondern entweder wirklich inspirierte oder sorgfältig vorbereitete, wohl auch von begabten Sängern im Lauf der Jahre angebrachte Verbesserungen und Verschönerungen sind“ (p. 3). Formal — oft mit einer bewundernswerten Konsequenz durchgebildet — wie inhaltlich geben die mitgeteilten Proben einen lebendigen Einblick in das Schaffen der Florinesen.

Im Gegensatz zur regionalen Gliederung, die J. KUNST in seiner „Music in Flores“ (1942) gibt, erfolgt hier die Gliederung nach dem Stoff (zum leichteren Vergleich mit J. KUNST sei hier die regionale Verteilung angeführt):

	Mangaray	Ngada (Badjawn)	Lio (Ende)	Sikka
A. Allereinfachste				
Kinderlieder			Nr. 1-9	
B. Wiegenlieder	Nr. 16		10-15, 17-19	
C. Andere Kinderlieder	22, 32	Nr. 20, 21	23, 25-31, 33, 34	Nr. 24
II. Arbeitslieder	51		35-40, 43-50	41, 42
III. Gawi-Tanzlieder			52-62	
IV. Spottlieder	64		63, 65-76	
V. A. Kleine Liebeslieder			77-81	
B. <i>Néké</i> - u. <i>Palé</i> -Lieder		<i>Néké</i> =		= <i>Naruk palé alet</i>
(Wechselgesänge)		82, 83		84 und 6 Texte

	Manggaray	Ngada (Badjawa)	Lio (Ende)	Sikka
VI. Klagelieder		Nr. 86	Nr. 85, 87-91	
VII. Allerlei	Nr. 116, 117	93-95	96-111,	Nr. 119-122
	Erzählungs- einlagen :		113-115, 118, 123	
	124-129			
VIII. Portugiesische Lie- der in Sikka				p. 186-193
A. Karfreitag				p. 193-197 (nur Text)
B. Weihnachtsspiel				

Für ein Zehntel der Melodieproben kann der Verfasser zum Vergleich auf andere Verfasser (weitaus überwiegend KUNST) hinweisen, zu den Manggarai-Proben führt er p. 5 an, daß er diese mit Rücksicht auf die Ungenauigkeiten in seinem Buch „Flores, de Manggarai“ (Uden 1930) verbessert aufgenommen habe. Außer den vom Verfasser angeführten Vergleichsproben lassen sich noch weitere z. B. bei KUNST finden (z. B. Nr. 85, cf. KUNST 89; Nr. 59, cf. KUNST 78-79; Nr. 11, cf. KUNST 56 usw.), wie denn die Sammlung an sich eine wertvolle Bereicherung des durch KUNST vermittelten Bildes ist.

Vor allem sind es natürlich der Musikologe und der Linguist, denen dieses Werk eine Fülle wertvollen Materiales bietet, darüber hinaus finden sich darin auch für andere Disziplinen, wie Völkerkunde, Psychologie usw., interessante Hinweise und Anregungen.

Dem leider so früh verstorbenen Verfasser wie allen, die an der Veröffentlichung teilhaben, gebührt aufrichtiger Dank für das schöne, von liebevollem Verständnis getragene Werk.

WALTER GRAF.

Cowell F. R. *History, Civilization and Culture*. An Introduction to the Historical and Social Philosophy of PITIRIM A. SOROKIN. XII + 259 pp. in 8°, ill. London 1952. ADAM and CHARLES BLACK. Price: 21 s. — PITIRIM ALEXANDROVITCH SOROKIN is without any doubt one of the most remarkable of contemporary sociological thinkers, and one of the most prolific. Born in Russia of peasant stock he taught at the University of St. Petersburg, played a prominent part in the Russian revolution serving as KERENSKY's private secretary and a member of the Duma, all before his thirtieth (not thirty-fourth as on p. 6) year. Since 1923 he has taught in American Universities and he now holds the chair of sociology in Harvard. SOROKIN is practically unique among modern sociologists in that he has constructed a comprehensive, systematic theory of sociology. This commences with a "meaningful interaction" between two or more persons and culminates in an almost HEGELIAN trichotomy of "sensate", "ideational" and "idealistic" "socio-cultural supersystems" which are integrated in a "logico-meaningful" manner. Two features characterise SOROKIN's work. One is his encyclopaedic grasp of data in all spheres of socio-cultural activity from modern symphonic music to Hammurabic Law (but he does not use ethnographic material as much as he might) and the other is the essentially religious and Christian character of his denunciation of the evils of „sensate“ culture. — SOROKIN's largest and most spectacular work, but possibly not his best, is his „Social and Cultural Dynamics“ (4 vols., New York, 1937-41) and COWELL's book is intended to be a simplified summary of SOROKIN's views based mainly on this book, to which it is meant as an introduction. There is perhaps only one recent work comparable in scope and intent to SOROKIN's „Dynamics“ and that is TOYNBEE's „A Study of History“. Compared to SOMERVELL's summary of the latter COWELL's book is poor and marred by irrelevant excursions. As an introduction to SOROKIN's thought it is unbalanced as, for instance, there is no mention of his basic views on the structural aspects of sociology nor is there any attempt to study the personal and philosophic background to SOROKIN's theories. This is a pity because to get a „background“ on SOROKIN, students are almost totally dependent on rather biased accounts by his critical opponents. (E. McW.)

Herskovits Melville J. *Les Bases de l'Anthropologie culturelle.* Traduit de l'anglais par FRANÇOIS VAUDOU. (Bibliothèque Scientifique.) 344 pp. in 8°, ill. Paris 1952. PAYOT. Prix: frs. 900.—. — Der Originaltitel lautet: *Man and his Works* (New York 1951). (Zur Besprechung cf. *Anthropos* 48. 1952. pp. 662-664.) Die englische Ausgabe zählt XVII + 678 + XXXVII pp., die in der Übersetzung fast auf die Hälfte zusammengeschumpft sind. Es fehlen hier das Vorwort des Verfassers und des Übersetzers, die Kapitel 1, 7-10, 15-26, 37, ferner die Bibliographie, der umfangreiche Index sowie sämtliche Tafeln und die meisten Illustrationen. — Die wesentlichen Teile sind ohne Erklärung möglichst wortgetreu wiedergegeben. (D. S.)

L'originalité des cultures. Son rôle dans la compréhension internationale. (Unité et diversité culturelles.) 410 pp. in 8°. (Paris 1953.) UNESCO. Prix: \$ 2.00. — Vor einigen Jahren stellten Gelehrte verschiedener Länder im Auftrage der UNESCO Forschungen an über den heutigen Stand der verschiedenen Kulturen der Gegenwart und ihrer Beziehungen zueinander. Ihr erarbeitetes Dokumentationsmaterial wurde Ende 1949 durch ein Komitee von Fachleuten überprüft. Das Komitee veröffentlichte als Ergebnis eine Erklärung über den Humanismus der Zukunft und die Verschiedenheit der Kulturen, die das Schlußkapitel des vorliegenden Buches bildet. — Ein noch kleineres Komitee wählte unter Leitung von Prof. M. GRIAULE aus dem Dokumentationsmaterial eine Reihe Arbeiten aus, die für einzelne Kulturen besonders kennzeichnend sind und die in diesem Buche zusammengefaßt wurden. Es sind Aufsätze von unterschiedlichem Umfang und Wert, die nicht nur theoretisch-wissenschaftlichen, sondern auch praktischen Interessen, wie Förderung des Erziehungswesens, ökonomischem Aufbau, technischer Hilfe usw. dienen sollen. Trotzdem herrscht in den Darstellungen der soziale, philosophisch-weltanschauliche und kunstgeschichtliche Aspekt vor. Richtungsweisend für die Betrachtung ist der Einleitungsaufsatz „La philosophie devant la diversité des cultures“ von R. McMEKEON. — Den weitaus größten Umfang nimmt die Darstellung der asiatischen Kulturen ein: China, Indien, Japan. — Die Autoren behandeln entweder ihr eigenes Land oder Gebiete, in deren Erforschung sie besonders tätig waren. Ihre biographischen Angaben sind am Schluß des Bandes zu finden. (D. S.)

Leclerq Jacques. *Introduction à la sociologie.* 272 pp. in 8°. Louvain 1948. Institut de Recherches Economiques et Sociales de l'Université de Louvain. — Ein klares, kurzes Lehrbuch in traditioneller Form. Zunächst stellt der Autor die Geschichte der Soziologie dar (pp. 1-75); dann folgen: Objekt, Einteilung, Wahrheitscharakter, Verhältnis zur Philosophie, Natur des sozialen Geschehens (pp. 77-198), schließlich die allgemeine und besondere Methode der Soziologie (pp. 199-255). — Die Bibliographie umfaßt 7 Seiten. — Das Buch eignet sich besonders für Nichtsoziologen, die von ihrem Fach aus diese Wissenschaft mitberücksichtigen müssen. (D. S.)

Kunst Jaap. *Sociologische bindingen in de muziek.* (Rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van lector in de ethno-musicologie aan de Universiteit van Amsterdam vanwege het Koninklijk Instituut voor de Tropen.) 25 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1953. M. NIJHOFF. — Mit der Errichtung eines Lehrstuhles für Ethno-Musikologie für einen der bedeutendsten Vertreter dieses Faches hat die Universität Amsterdam eine seltene Ausnahme zum Sprichwort „nemo propheta in patria“ geschaffen und sich damit in die sehr geringe Zahl von Hochschulen eingereiht, die einen Lehrstuhl dieses Faches besitzen. Nicht zuletzt um die vielfachen Beziehungen dieser jungen Wissenschaft zu einer stattlichen Reihe von Nachbarwissenschaften zeigen zu können, wählte der hervorragende Gelehrte für seine Antrittsvorlesung das vorliegende Thema. In systematischer Weise gliedert er die soziologischen Bindungen nach 11 bzw. 12 Gruppen, für die er anschließend Beispiele anführt: Bindung von Instrumenten oder Ensembles an 1) Klassen oder Stände, weiters 2) an bestimmte Gelegenheiten, parallel hiezu Bindung von Kompositionen, 3) an bestimmte Persönlichkeiten bzw. 4) Gelegenheiten; Bindung an das männliche oder weibliche Geschlecht bei 5) Instrumenten oder 6) Kompositionen; Kompositionen, deren Ausführung 7) bestimmten Personen oder 8) Stämmen (Personengruppen) obliegt, bzw. Instrumente oder Musik, die an 9) bestimmte Jahreszeiten oder 10) bestimmte Plätze gebunden sind; dann 11) Instrumente, deren

Gebrauch dem Eigentümer vorbehalten ist, und schließlich, eventuell als 12. Gruppe, magische Gesänge. Damit wurde eine interessante Frage in systematischer Form angeschnitten; ein Eingehen auf ihre umfassende Problematik mußte im Rahmen eines Vortrages natürlich unterbleiben. Trotz der inzwischen verstrichenen Zeit sei es nicht unterlassen, den verdienten Gelehrten zur Bestellung als Lektor der Ethno-Musikologie an der Universität Amsterdam als einer sichtbaren Anerkennung seiner reichen Verdienste um die junge Wissenschaft herzlichst zu beglückwünschen. (W.G.)

Jockel Rudolf. *Götter und Dämonen. Mythen der Völker.* Hrsg. und eingel. 637 pp. in 8°. Darmstadt und Genf 1953. HOLLE Verlag. Preis: sFr. 14.80. — Der vorliegende Band war ursprünglich als eine Übersetzung des in Utrecht erschienenen Buches von A. G. VAN HAMEL, *De Tuin der Goden* (Der Garten der Götter) geplant, wurde dann aber zum größten Teil doch völlig neu gestaltet (p. 637). 250 ausgewählte Mythen, rein geographisch in 16 Gruppen geordnet, ohne Rücksicht auf Chronologie, ohne Wertung, sollen in diese Sphäre des geistigen Lebens der Völker eine Einführung geben (p. 12). Die Deutung der Mythen ist auf ein Minimum beschränkt; sie findet sich, wenn sie überhaupt gegeben wird, in den Anmerkungen (pp. 611-622) oder in der kurzen Einleitung, die jeder Textgruppe vorangestellt ist. Es handelt sich also im wesentlichen um eine Materialsammlung, ein religionsgeschichtliches Lesebuch für ein bestimmtes Sachgebiet. Die Definitionen würde man sich zuweilen präziser wünschen (z. B., was pp. 9-10 über den Begriff des Mythos oder p. 257 über den Schamanismus gesagt wird). Die Bedeutung des Animismus wird etwas zu einseitig betont (z. B. pp. 435, 499). Die Literaturhinweise am Schluß (pp. 623-635) sind im allgemeinen gut ausgewählt. Man wird nur bedauern, daß nicht jedem einzelnen Text die genaue Quellenangabe beigelegt ist. Als Ganzes gesehen, vermittelt das Buch einen anschaulichen Eindruck von den Mythologien der betr. Völker und kann als bequeme Materialsammlung, z. B. für Unterrichtszwecke, gute Dienste leisten. (J. H.)

Held G. J. *Magie, Hekserij en Toverij.* 204 pp. in 8°. Groningen, Djakarta 1950. J. B. WOLTERS. Prijs: f. 6.50. — Es geht in diesem Büchlein um den Begriff der Magie. G. J. HELD versucht, ihn „strukturell“ zu entwickeln, ausgehend von der Soziologie DURKHEIMS, die ergänzt wird durch „funktionelle“ Gesichtspunkte, wie sie vor allem in der Sprachwissenschaft (KARL BÜHLER) erfolgreich zur Anwendung gelangten. Als Resultat ergibt sich, daß Magie im Gegensatz zu Religion außerhalb der Sozialorganisation steht („il n'existe pas d'Eglise magique“). — Man folgt den Ausführungen des Verfassers mit lebhaftem Interesse, das gerade durch die Eigenwilligkeit seines Vorgehens wach bleibt. Widersprechen wird man der zu engen Fassung des Begriffes „Religion“; seine Methode bezeichnet der Autor selbst an entscheidender Stelle als „Arbeitshypothese“. (H. A.)

Rosenberg Alfons. *Die Seelenreise.* Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären. 238 pp. in 8°. Olten und Freiburg i. B. 1952. Verlag Otto WALTER A. G. — In klarer und allgemeinverständlicher Weise werden hier zwei grundverschiedene Auffassungen vom nachtodlichen Geschick der menschlichen Seele dargestellt: 1) die „horizontale Seelenreise im Rad der Geburten“ (p. 99), die Wanderung der Seele durch verschiedene Formen irdisch-leiblicher Existenz; sie findet sich im vorbuddhistischen Indien, hat im Buddhismus durch die Betonung des Karma-Gedankens ihre charakteristische Ausprägung erhalten und ist auch in die Hochkulturen der Mittelmeerwelt eingedrungen; auf dem Wege über griechische Philosophie und Mysterienreligionen, Gnostizismus und Kabbala wirkt sie bis in die heutige Theosophie und Anthroposophie hinein (pp. 25-94); 2) die „vertikale Seelenreise“ (cf. p. 99). Ihre Voraussetzung ist, daß der Mensch in einem einzigen Erdenleben alle Entscheidungen zu vollziehen hat, die sein nachtodliches Geschick bewirken. Der Zustand zwischen dem Tode und der endgültigen Vollendung wird dargestellt als eine Wanderschaft der Seele zum Zwecke ihrer Reinigung und Vervollkommnung, ein „Aufstieg durch die Sphären“ (pp. 95-217); als Grundlage für die Schilderung dieser Wanderung dienen zum Teil vorchristliche Überlieferungen (pp. 106-129), vor allem aber Berichte christlicher Visionäre (verschiedener Konfession), von denen manche in den Werken der

größten Dichter (DANTE, GOETHE) ihren Niederschlag gefunden haben (pp. 130-217). Die beiden Jenseitsauffassungen sind verschiedentlich in kurzen, treffenden Formulierungen einander gegenübergestellt (z. B. pp. 13-15, 22 f., 99). Die Anmerkungen (pp. 221-238) enthalten Quellennachweise aus einer sehr vielgestaltigen Literatur. — Einige Mängel in Einzelheiten seien angemerkt: pp. 225-226 sind zwei Anmerkungen durcheinandergeraten; cf. die Verweisungsziffern für Anm. 22 und 23 im Text (pp. 54 und 59). Heutzutage sollte man nicht mehr von „Australnegern“ sprechen (p. 27). p. 38 f. scheint eine etwas einseitige Auffassung von der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Menschheit zugrunde zu liegen. Nach p. 108 könnte man glauben, daß der Schamanismus nur bei mongolischen Völkern vorkomme. Vor allem aber wird mancher Leser zu der Philosophie des Verfassers über die Struktur der menschlichen Natur (z. B. pp. 116-123 über den „fluidalen Leib“) Fragezeichen setzen und bei der Bewertung der Visionsschilderungen noch mehr „heilsame Nüchternheit“ (p. 218) verlangen, als der Verfasser sie selbst übt. Daß das Buch alles in allem eine anregende Lektüre ist, soll aber nicht bestritten werden. (J. H.)

Muschalek Hubert. *Gottbekenntnisse moderner Naturforscher.* 270 pp. in 8°. Berlin 1952. Morus-Verlag. — Fünfundsechzig Forscher verschiedener Nationen, konfessionsgebundene und freie, kommen hier zu Wort: Astronomen, Physiker, Chemiker, Techniker, Biologen, Paläontologen, Anthropologen, Ethnologen, Mediziner. — Ihren Texten gehen jeweils kurze biographische und wissenschaftskundliche Einführungen voraus. Ein Dreifaches wird aus allem deutlich: 1. die Erkenntnis der Endlichkeit der Welt, 2. die Herausstellung der Autonomie des Lebendigen, 3. der Nachweis, daß der Urmensch in jeder Hinsicht ein ganzer Mensch war. — Diese Bekenntnisse bezeugen aufs neue: „Da, wo der Mensch ist, ist nicht nur das Feuer und das Werkzeug, sondern zugleich auch Gott“ (p. 24). (D. S.)

Linton Ralph and Adelin. *The Lore of Birthdays.* 128 pp. in 8°, ill. New York, Toronto, Melbourne, Sydney, Cape Town 1953. RIDER and Company. — In der zweiten Hälfte des Büchleins (pp. 75-128) ist viel freier Raum, nämlich für die Eintragungen in einen astrologischen Jahreskalender. Warum der Yale-Professor dem Publikum der Astrologen dieses Zugeständnis gemacht hat, gibt er selbst an: „Since so many generations of men have followed and put credence in this, it seems that perhaps the conjunction of the planets at the time we were born does influence our nature in some way“ (p. 74). — Im übrigen Text werden Geburtstagsfeiern und -bräuche aus dem Alten Ägypten, Rom, den USA, Indien, China und auch der katholische Namenstag beschrieben, und zwar in leichtestem Stil für weiteste Kreise. (F. B.)

Price T. *Christianity and Race Relations.* 88 pp. in 8°. London 1951. SCM Press Ltd. Price: 4 s. 6 d. — Für religiöse Zirkel in England, die das Problem der Beziehungen zwischen den Rassen vom christlichen Standpunkt aus studieren wollen, diente früher Dr. OLDHAM, „Christianity and the Race Problem“, als eine Art Handbuch. PRICE hat diese Schrift als Grundlage genommen, aber das Material völlig neu bearbeitet (p. 7). Er legt die christlichen Grundsätze dar und sucht daraus die praktischen Schlußfolgerungen für die konkrete Situation zu ziehen, wie sie sich durch die europäische koloniale Expansion und die beiden Weltkriege ergeben hat. Wenn auch in manchen Einzelheiten der konfessionelle Standpunkt oder bestimmte traditionelle Wertungen zu diskutablen Urteilen führen (siehe z. B. pp. 9, 12, 16, 37 die summarische Charakterisierung des Mittelalters; pp. 54-65 die Stellungnahme zum Verbot der Rassenmischehen und zu sonstigen gesellschaftlichen Schranken zwischen Weißen und Farbigen), so kann man doch sagen, daß alles in allem weder grundsätzliche Forderungen des Christentums opportunistisch abgeschwächt noch die konkreten Probleme in weltfremdem Idealismus vereinfacht werden. Überall findet sich eine wohlthuende Aufgeschlossenheit für die spezifischen Werte und die Zukunftsmöglichkeiten anderer Rassen, wie sie sich etwa in folgender Äußerung ausspricht: „The Europeans inherited and preserved Christendom, but they are not particularly good Christian observants. It may well be that the world's welfare and the better realization of the Kingdom of God on earth will depend on better representation of qualities and endowments of other races“ (p. 38). (J. H.)

Coulson C. A. *Christianity in an Age of Science.* (University of Durham. Riddell Memorial Lectures, Twenty-fifth Series.) 53 pp. in 8°. London, New York, Toronto 1953. GEOFFREY CUMBERLEGE, Oxford University Press. Price: 5 s. — Das Problem der Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft (speziell Naturwissenschaft) wird hier in drei Vorlesungen behandelt. Die Lösung kann nicht darin liegen, daß Religion und Wissenschaft als völlig verschiedene Bezirke des Geisteslebens betrachtet werden (pp. 3-17). Vielmehr wird jeweils dieselbe Wirklichkeit von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet, deren jeder seine Berechtigung hat (pp. 18-40), und zwar so, daß die Religion zum Verständnis des Ganzen unentbehrlich ist (pp. 40-53). „Science and religion are basically one because of, first, a common method of working; second, the existence of many common features; third, certain common attitudes“ (p. 40). Diese auf den ersten Blick vielleicht überraschende Aussage wird mit zahlreichen Einzelheiten belegt (pp. 40-49), und die praktische Schlußfolgerung ist: „There is a responsibility on the technical scientist and the technical Christian, both alike. On the technical scientist the responsibility is to reflect: to realize that not all truth has been given to him, or even can be described in his particular language... On the technical Christian the obligation is to open his mind to the wonders of God revealed in science, and to accept gladly the insight provided by science...“ (p. 51). Man mag zu Einzelheiten, z. B. zur Bewertung des subjektiven Elementes, der religiösen Erfahrung, Fragezeichen machen; auch konnte die Gesamtheit der Ausführungen im Rahmen von drei Vorlesungen natürlich nur skizzenhaft sein. Der Verfasser verdient aber die Anerkennung, daß er an das Problem mit aller Offenheit herangetreten ist, und sein Büchlein mag manchen zum Nachdenken anregen. (J. H.)

Hazard Harry W. (Ed.). *Atlas of Islamic History.* Maps executed by H. LESTER COOKE, Jr., and J. McA. SMILEY. Second ed., rev. and corr. 49 maps. Princeton 1952. Princeton University Press. Price: \$ 4.00. — Dieser Atlas ist in erster Linie nicht für Spezialisten bestimmt, sondern für alle, die sich irgendwie mit dem Nahen und Mittleren Osten beschäftigen. Dank Auswertung der Fachliteratur und Mitarbeit mehrerer Professoren der Princeton University ist aber ein Werk zustande gekommen, das auch von Spezialisten benutzt werden kann. 14 farbige Karten zeigen die Ausbreitung des Islams im Mittelmeergebiet (bis zu den Grenzen Indiens) für je ein Jahrhundert. Dabei ermöglicht die Darstellungstechnik, die neben einheitlichen Farbflächen Schraffierung u. a. anwendet, auch die Veranschaulichung der Veränderungen, die innerhalb des betr. Jahrhunderts vor sich gegangen sind. Auf weiteren 6 Kartenblättern werden Indien, der Ferne Osten, die Geschichte der Kreuzzüge u. a. dargestellt. Jeder Karte sind eine oder mehrere Seiten erklärender Text beigelegt. Bei der Benutzung der Karten muß freilich beachtet werden, daß politische Herrschaft des Islams nicht immer mit zahlenmäßigem Überwiegen der Bekenner der islamischen Religion gleichbedeutend ist. Für Unterrichtszwecke wird dieser Atlas gute Dienste leisten. (J. H.)

Hooper J. T. and Burland C. A. *The Art of Primitive Peoples.* 168 pp. in 8°, ill. London 1953. The Fountain Press. Price: 30 s. — Im ersten Teil werden ziemlich allgemein historische, religionskundliche, soziologische und psychologische Fragen der primitiven Kunst erörtert. Der zweite Teil gibt in konkreten Daten einen Überblick über die Eigenarten der Kunst verschiedener Völkergruppen. Gute, z. T. unveröffentlichte Bilder, Karten, forschungsgeschichtliche und ethnographische Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten veranschaulichen die Theorie und kennzeichnen den kulturellen Hintergrund der Kunst. — Ein populäres Buch, geeignet für eine unterhaltende, allgemeine Orientierung. (D. S.)

Leibbrand Werner. *Heilkunde.* Eine Problemgeschichte der Medizin. (Orbis Academicus.) XIV + 437 pp. in 8°, ill. Freiburg/München 1953. Verlag KARL ALBER. Preis: DM 25. — Die reiche Dokumentenauswahl steht unter dem Leitgedanken, die Problemgeschichte der Medizin in die Geisteswissenschaften, vorab unter philosophischer Fragestellung, einzuordnen. Der Verfasser, ein Psychiater, nähert sich seinem Objekt von allen Seiten der Grenzwissenschaften, wie z. B. folgende Themen bezeugen: Mythos und Theurgie, das Humanum in der Medizin, Medizin und Staatsraison, die „Entia“,

natürliche Magie, medizinischer Untersuchungsrichter usw. — Die ganzheitliche Betrachtung führt ihn am Schluß zur Forderung einer vollständigen medizinischen Anthropologie, in der die Geistseele ihren hervorragenden Platz einzunehmen hat. — Sehr gut sind die bibliographischen, biographischen, sachlichen und die Namen-Register. (D. S.)

Der Große Brockhaus. Sechzehnte, völlig Neubearb. Aufl. in 12 Bänden. Vierter Band: Fba — Goz. 762 pp. in 8°, ill. Wiesbaden 1954. F. A. BROCKHAUS. Subskriptionspreis: Ganzleinen DM 39.—, Halbleder DM 46.—. — Zwei Stichwortreihen ziehen in diesem Bande schon durch den Raum, der ihnen zugestanden ist, die besondere Aufmerksamkeit auf sich: die eine befaßt sich mit Frankreich, die andere steht unter dem Leitwort „Geschichte“. Im ersten zeigt sich das ehrliche Bestreben, dem großen Kulturvolk und seinen Leistungen gerecht zu werden; am zweiten wird eine Zeitschrift, die seit fast fünfzig Jahren ihren Beitrag zur Universalgeschichte der Menschheit leistet, aussetzen müssen, daß die gesamtgeschichtliche Schau, ihre Möglichkeit und Verwirklichung, nicht genügend berücksichtigt ist. — Im übrigen präsentiert sich der neue Band in der gewohnten reichen, gefälligen und gepflegten Form. (A. B.)

Forchheimer Paul. *The Category of Person in Language.* (XII) + 142 pp. in 8°. Berlin 1953. WALTER DE GRUYTER & Co. Price: DM 15.—. — Ein Büchlein wie das vorliegende ist ein mutiges, aber gewagtes Unternehmen. Mutig, weil es ein Anliegen aufgreift, das sich immer dringender stellt: die Vorbedingungen für eine „Allgemeine Grammatik“ zu schaffen. Der in zahllosen Einzeluntersuchungen angesammelte linguistische Stoff bedarf einer gelegentlichen Sichtung und Ordnung, um in die Gesamtheit menschlichen Wissens nutzbringend eingefügt zu werden. Der vom Verfasser gemachte Ansatz bei der Personenbezeichnung in den Sprachen ist dabei vorteilhaft, weil er sozusagen in die sprachliche Mitte greift. — Freilich wird damit das Wagnis doppelt groß. Schon die Berücksichtigung aller Sprachen bringt unumgängliche Vereinfachungen mit sich. Solche führen dann leicht, und gerade bei einem zentralen Problem wie dem der Personenbezeichnung zu Verzeichnungen und Fehldeutungen. Dessen ist sich nun der Verfasser vollauf bewußt. Für die Kategorien, die er aufstellt, wählt er als Haupteinteilungsprinzip die Pluralbildung. Diese kann morphologischer und lexikalischer Art sein; sie kann auf beide Arten zustande kommen oder auch fehlen. Durch die Kombination der verschiedenen Möglichkeiten, dazu noch unterschiedlich nach Personen, entsteht ein reichgegliedertes Kategorienschema. In der Zuordnung der einzelnen Sprachen liegen die eigentlichen Schwierigkeiten. (A. B.)

Gonda J. *Ancient-Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European nouns in -es/-os.* 83 pp. in 8°. Utrecht 1952. N. V. A. OOSTHOEK'S Uitgevers Mij. — Es ist dem Verfasser nicht um den Nachweis der lautlichen Zusammengehörigkeit zu tun: *ojas* bedeutete alles, worin sich „Daseinsmacht“ manifestiert, und das stammgleiche lat. *aug-* hatte in der magisch-religiösen und sakralen Sphäre den gleichen Inhalt. Dieser liegt den andern Bedeutungen zugrunde. Ähnlich handelt es sich bei den Ableitungen auf *-es* und *-os* (*-as*) nicht um bloße „Abstrakta“, sondern um „kraftgeladene“ Ideen. (A. B.)

Dawson Christopher. *Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur.* 368 pp. in 8°. Düsseldorf 1953. Verlag L. SCHWANN. Preis: DM 16.—. — Der Autor betrachtet das Abendland mit wohlthuendem Optimismus; denn er sieht dessen große Existenzsicherheit in der ererbten Verbindung einer lebendigen Religion mit einer lebendigen Kultur, die nicht auszurotten sei, falls man den europäischen Menschen nicht selbst vernichte. Das durch die Geschichte verfolgt zu haben, ist ihm weitgehend gelungen. (D. S.)

Zestig jaren onderwijs en wetenschap aan de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren der Rijksuniversiteit te Gent. (Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren, 114^e Afl.) 211 pp. in 8°. Brugge (België) 1952. „De Tempel“. — Die „Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren“ der „Rijksuniversiteit te Gent“ gedachte in einer Festsitzung der staatlichen Gesetzgebung von 1890, durch die das Universitätsstudium in Belgien neu geregelt wurde und die genannte Fakultät ihre jetzige Form erhielt. Die vorliegende Festschrift enthält die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Reden. Sie zeigen die Bedeutung des Gesetzes und seinen geistes-

geschichtlichen Hintergrund und geben für die fünf Sektionen (Philosophie, Geschichte, klassische, romanische und germanische Philologie) einen Überblick über die in sechzig Jahren geleistete Arbeit. Die Leistung einzelner Professoren sowie die Verzeichnisse der Doktorats- und Lizentiatsthesen verdienen besonders hervorgehoben zu werden. (A. B.)

Hempel H. *Gotisches Elementarbuch*. Grammatik, Texte mit Übersetzung und Erläuterungen. (Sammlung Götschen, Bd. 79.) 165 pp. in 8°. Berlin 1953. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 2.40. — Die Grammatik hat betont theoretischen Charakter, mit vielen Hinweisen auf das Indogermanische. Die Erläuterungen zu den Texten sind vornehmlich grammatischer Art und bieten somit die praktische Seite der Grammatik dar. (A. B.)

Strübín Eduard. *Baselbieter Volksleben*. Sitte und Brauch im Kulturwandel der Gegenwart. (Volkstum der Schweiz. Hrsg. von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 8.) 296 pp. in 8°, ill. Basel 1952. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde. Preis: sFr. 16.60. — Das Schicksal der Volkskultur während der letzten 150 Jahre, gesehen im Lichte des traditions- und gemeinschaftsgebundenen Brauchtums, ist das Thema dieses randvollen Buches. Die 14 und einige mehr Ortschaften nahe bei Basel können Beispiel für große Teile der Schweiz und überhaupt des ländlichen deutschsprachigen Raumes sein. Die Darstellung hält eine gute Mitte zwischen Einzelangaben, Statistiken und gedanklicher Verarbeitung. Es ist eines der wenigen Bücher, das alle zum Denken anregen kann, die am Volk und seiner Erziehung interessiert sind oder sein sollten. Aus dem Inhalt seien genannt: Staat und Gemeinde, die wirtschaftliche Entwicklung, Geselligkeit, Staatskirche und Volkschristentum, moderne Volksbildung. (F. B.)

Stolz Friedrich und Debrunner Albert. *Geschichte der lateinischen Sprache*. (Sammlung Götschen, Bd. 492.) 136 pp. in 8°. Berlin 1953. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 2.40. — Die Geschichte der lateinischen Sprache hat wohl deswegen einen eigenen Reiz, weil manche Probleme der vergleichenden Sprachwissenschaft an der Entwicklung des Lateinischen beispielhaft dargestellt werden können. Die Verfasser des vorliegenden Götschen-Bändchens haben es verstanden, in knappster Form einen reichen und anregenden Inhalt zu bieten. (A. B.)

Hubschmid Johannes. *Sardische Studien*. (Romanica Helvetica, Vol. 41.) 140 pp. in 8°. Bern 1953. A. FRANCKE A. G. Preis: sFr. 19.—. — Die Untersuchung des vorrömischen Wortschatzes Sardinien und seiner Beziehungen zu andern vorindogermanischen Sprachen und Sprachschichten der Romania führt den Autor zu der Annahme von zwei Substratschichten: dem eurafrikanischen und dem hispano-kaukasischen Substrat. Dieses Resultat, das auch bereits von andern Autoren gestützt wird, basiert auf einer sorgfältigen Methode. Da gerade für den Bereich der Romania die prähistorischen, archäologischen und literarischen Quellen der linguistischen Substratforschung zu Hilfe kommen, sind günstige Voraussetzungen für diese geschaffen und machen sie geeignet, ein Muster für andere Sprachgebiete zu werden. (A. B.)

Brandenstein Wilhelm. *Griechische Sprachwissenschaft*. I. Einleitung, Lautsystem, Etymologie. (Sammlung Götschen, Bd. 117.) 160 pp. in 8°. Berlin 1954. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 2.40. — **Hoffmann Otto.** *Geschichte der griechischen Sprache*. I. Bis zum Ausgang der klassischen Zeit. 3. Aufl., bearb. von ALBERT DEBRUNNER. (Sammlung Götschen, Bd. 111.) 156 pp. in 8°. Berlin 1953. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 2.40. — Das Bändchen von BRANDENSTEIN handelt nicht über die Sprachwissenschaft, wie sie von den Griechen betrieben wurde, sondern es ist eine Darstellung der griechischen Sprache (in einem ersten Teil mit Einleitung, Lautsystem und Etymologie). — Ihr steht in dem Büchlein von HOFFMANN-DEBRUNNER die Geschichte der griechischen Sprache gegenüber. Beide Arbeiten bieten das einen weiteren Kreis interessierende Wissen in knapper, klarer und ansprechender Form. (A. B.)

Cottrell Leonard. *The Bull of Minos*. Intr. by ALAN WACE. 228 pp. in 8°, ill. London 1953. EVANS Brothers Limited. Price: 16 s. — Eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung der ägäischen Frühkulturen und ihrer Entdeckungsgeschichte, in der naturgemäß HEINRICH SCHLIEMANN und Sir ARTHUR EVANS den breitesten Raum einnehmen. Die Bibliographie (pp. 220-221) enthält ausschließlich englische Publikationen (zum Teil

Übersetzungen aus anderen Sprachen). Die neuesten Forschungsergebnisse sind aber durchgehends berücksichtigt; soweit sie nicht mehr in die Darstellung eingearbeitet werden konnten, sind sie im Epilog (pp. 216-219) erwähnt. Der Leser erhält einen starken Eindruck davon, in wie hohem Grade die alten Überlieferungen, die bis 1870 als rein sagenhaft oder mythisch galten, durch die Ausgrabungen ihre Bestätigung gefunden haben. (J. H.)

Matthews W. K. *The Structure and Development of Russian*. IX + 226 pp. in 8°, ill. Cambridge 1953. At the University Press. Price: 30 s. — Der Titel zeigt die beiden Hauptteile des Buches an. „The chapters on structure (II-V) visualise Russian as it is now; those on its development (VI-XI) visualise the concatenated stages of its growth ... over nine centuries“ (p. 17). Ein dritter Teil bringt eine Auswahl von Textstücken aus der russischen Literatur mit englischer Übersetzung. — So bietet das Buch ein abgerundetes Bild einer Sprache, die aus mehr als einem Grunde weitgehendes Interesse finden wird. (A. B.)

Yates Dora A. *My Gypsy Days. Recollections of a Romani Rawnie*. 192 pp. in 8°, ill. London 1953. Phoenix House Ltd. Price: 16 s. — Fast ein halbes Jahrhundert lang hat die Verfasserin sich dem Studium der Zigeuner gewidmet, zuerst in England, dann in den verschiedenen Ländern des europäischen Kontinents bis nach Griechenland, und seit 1929 ist sie Honorary Secretary of the Gypsy Lore Society. Ihre „Erinnerungen einer Romani Rawnie (= Zigeunerndame, Zigeunerkennerin)“ sind keine systematische Darstellung, wie sie etwa M. Block gegeben hat (cf. *Anthropos* 32. 1937. p. 693), enthalten aber eine Fülle interessanter und wertvoller Details. Die lebendige und warmherzige Schilderung macht das Buch überdies zu einer recht angenehmen Lektüre. (J. H.)

Field Henry. *Bibliography on Southwestern Asia*. XVI + 106 pp. in 4°. Coral Gables, Florida 1953. University of Miami Press. — Diese Bibliographie enthält vor allem Artikel, die aus 600 Zeitschriften zusammengestellt sind, aber auch Bücher. Der 1. Teil (*Anthropogeography*, pp. 1-48) umfaßt 1680 Nummern; der Rest (pp. 49-90, Nr. 1681-3016) betrifft Zoologie und Botanik. Jeder Ethnologe, der sich mit Vorderasien befaßt, mag es sich nun um den türkischen, arabischen oder indogermanischen Teil handeln, wird dieses Arbeitsinstrument zu schätzen wissen. Ein Autorenregister (pp. 91-106) erhöht seine Brauchbarkeit noch bedeutend. (J. H.)

Durrell Lawrence. *Reflections on a Marine Venus. A Companion to the landscape of Rhodes*. 199 pp. in 8°, ill. London 1953. FABER & FABER Limited. Price: 25 s. — Der etwas rätselhafte Haupttitel findet erst durch den Untertitel seine Erklärung. Bei einem Aufenthalt im Jahre 1945 hat der Verfasser Rhodus kennengelernt und schildert es mit Sympathie und Humor. Außerdem hat er auch die Literatur (in Englisch, Französisch, Italienisch und Neugriechisch) benutzt, vor allem, um sich in die wechselvolle Geschichte der Insel zu vertiefen. Durch das Buch verstreut und in den Appendices (pp. 185-197) finden sich auch mancherlei Einzelheiten von folkloristischem Interesse. (J. H.)

Minorsky V. *Studies in Caucasian History*. I. New Light on the Shaddādids of Ganja. II. The Shaddādids of Ani. III. Prehistory of Saladin. (Cambridge Oriental Series, No. 6.) VIII + 178 + 18 pp. in 8°, map. London 1953. TAYLOR'S Foreign Press. Price: 35 s. — Im 10.-12. Jahrhundert beherrschten die Schaddādiden, eine Dynastie kurdischer Herkunft, ein Gebiet des östlichen Transkaukasien, das zwischen den Flüssen Kur und Araxes liegt. Ihre historische Bedeutung kann nur im Rahmen des sogenannten „iranischen Zwischenspiels“ richtig gewürdigt werden, d. h. der kurzen, aber kulturgeschichtlich wichtigen Blütezeit iranischer Dynastien zwischen dem Niedergang der arabischen und dem Aufstieg der türkischen Vorherrschaft in Vorderasien. MINORSKY behandelt zuerst (pp. 1-77) die Schaddādiden, die 951-1075 in Ganja residierten (dabei stützt er sich vor allem auf eine bisher noch nicht ausgewertete arabische Quelle; siehe den Text im Anhang, pp. 1*-18*), anschließend (pp. 79-106) einen jüngeren Zweig der gleichen Familie, dessen Hauptstadt Ani war (1064-1198). Im Zusammenhang mit dem Aufkommen der iranischen Dynastien im 9.-11. Jahrh. ist auch der

überraschende Aufstieg Saladins zum mächtigsten islamischen Herrscher seiner Zeit besser zu verstehen; die kurdische Familie der Ayyübidien, der er entstammte, hatte bereits unter den Schaddädiden in der Gegend von Dvin eine bedeutende politische Rolle gespielt (pp. 107-169). Wie alle anderen Arbeiten von MINORSKY, so zeichnet sich auch dieses Buch des nunmehr 75jährigen Gelehrten durch umfassende Beherrschung und gründliche Verarbeitung des Quellenmaterials aus. (J. H.)

Altheim Franz — Stiehl Ruth. *Das erste Auftreten der Hunnen. Das Alter der Jesaja-Rolle.* Neue Urkunden aus Dura-Europos. 90 pp. in 8°, ill. Baden-Baden 1953. Verlag für Kunst und Wissenschaft. Preis: DM 27.—. — Bereits in einer früheren Veröffentlichung (Asien und Rom. Neue Urkunden aus sasanidischer Frühzeit. Tübingen 1952) hatten sich die beiden Verfasser mit der Deutung von Dokumenten aus Dura-Europos befaßt. Diese Untersuchungen werden hier fortgesetzt. Der relativ größte Teil des Buches handelt über das erste Auftreten der Hunnen in Vorderasien (pp. 24-55; dazu auch pp. 19-23 und die Nachträge pp. 79-89). Aus einem Ostrakon ergibt sich, daß Schāpūr I (um das Jahr 260) hunnische Söldner oder Hilfstruppen in seinem Heere hatte (p. 25 f., cf. pp. 19-23). „Als Schöpfer der alttürkischen Runen kommen nicht die im Osten verbliebenen Stämme, sondern allein die Hunnen, und zwar die im Kaukasus sitzenden, in Betracht“ (p. 36). In der Frage der Gleichsetzung der Hiung-nu der chinesischen Quellen mit den Hunnen besteht eine Kontroverse zwischen ALTHEIM und O. MÄNCHEN-HELFEN, in der von beiden Seiten ein ungewöhnlich scharfer Ton angeschlagen wird (cf. pp. 47-55, 83-89). — Das andere Hauptproblem betrifft die 1947 in der Höhle 'Ain Feška westlich vom Toten Meer gefundene Jesaja-Rolle (pp. 69-78). Aus paläographischen Gründen (Vergleichung mit zwei hebräisch-aramäischen Dokumenten aus Dura-Europos) glaubt ALTHEIM, daß die Rolle A Zusätze aus dem 3. Jahrh. enthält; der Zeitpunkt, zu dem der ursprüngliche Text dieser Rolle geschrieben wurde, läßt sich noch nicht mit Sicherheit ansetzen (cf. pp. 73, 74 f.). (J. H.)

Pierce Richard A. *Russian Central Asia, 1867-1917: A Selected Bibliography.* 28 pp. in 4°. Berkeley 1953. Institute of Slavic Studies, University of California. — Rund 500 Nummern sind zusammengetragen. Die wenigen mit einem Sternchen versehenen Titel sind in den Bibliotheken der USA nicht vorhanden. Hingewiesen sei auf die Abschnitte 'Economics', 'Ethnography', 'Native Law' und 'Description and Travel'. Die 50 Jahre der hier abgesteckten Epoche waren entscheidend durch ein milderer, aber einflußreiches Kolonialregiment. Der seit 1917 forcierte Wandel wurde damals grundgelegt. (F. B.)

Whitaker K. P. K. *1200 Chinese Basic Characters.* An adaptation for students of Cantonese of W. Simon's National Language version. With an Introduction by W. SIMON. XLII + 316 pp. in 8°. London 1953. LUND HUMPHRIES. Price: 25 s. — Im Jahre 1927 erschien in der Commercial Press (Shanghai) der „Kurs der tausend Zeichen für die Stadtbevölkerung“ (*Shih-min ch'ien-tzu k'o*), der dem chinesischen „Mann auf der Straße“ das Lesen und Schreiben beibringen sollte. Das vorliegende Buch gibt diesen volkstümlichen Kurs im chinesischen Text unverändert wieder, gleicht ihn aber in Umschrift, Erklärung, Übersetzung usw. den Besonderheiten des Kantonesischen an. — Eine 34-seitige Einleitung von W. SIMON bringt eine neue Umschrift für das Kantonesische, einen Vergleich der Reichssprache (*Kuo-yü*) mit dem Kantonesischen und weitere Bemerkungen zu den Lektionen. — Das Buch eignet sich gut zur Einführung in den kantonesischen Dialekt, besonders für jene, die bereits die Reichssprache kennen. (D. S.)

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von P. JOHANNES DINDINGER. (Veröffentlichungen d. Instituts f. missionswissenschaftliche Forschung.) Bd. XVII: Afrikanische Missionsliteratur 1700-1879, n. 5152-7723. XXIV + 1026 pp. in 8°. Freiburg 1952. Verlag HERDER. Preis: DM. 58.—. — Es ist erfreulich, daß von den 1951 angekündigten 6 Bänden über afrikanische Missionsliteratur schon 1952 der dritte erscheinen konnte (cf. die Besprechungen von Band XV und XVI, Anthropos 48. 1953. pp. 691 und 708). Der darin behandelte Zeitraum umfaßt zwei Perioden von sehr verschiedenem Charakter: während im 18. Jahrh. ein schwerer Niedergang

des Missionswerkes eintrat, brachte das 19. Jahrh. einen neuen Aufschwung. „Es kamen ... die Forschungsreisen nach Innerafrika, die fortschreitende Kolonisation des Schwarzen Erdteils. Kolonisierung und wirtschaftliche Beziehungen wurden auch hier Schrittmacher der Mission. Außerordentlich fördernd wirkte sich sodann aus, daß neben den alten Missionsorden jetzt neue Institute entstanden und in den Missionsbetrieb eintraten“ (p. X). Dementsprechend wird auch die Missionsliteratur im 19. Jahrh. weit umfangreicher als je vorher. Über die große Bedeutung dieser Bibliographie als Arbeitsinstrument für Ethnographen und Linguisten braucht kein Wort mehr verloren zu werden; sie ist ebenso selbstverständlich wie die wissenschaftliche Akribie, die auch diesen Band auszeichnet. (J. H.)

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von P. JOHANNES DINDINGER. (Veröffentlichungen d. Instituts f. missionswissenschaftliche Forschung.) Bd. XVIII: Afrikanische Missionsliteratur 1880-1909, n. 7724-9753. XXIV + 1428 pp. in 8°. Freiburg 1953. Verlag HERDER. Preis: DM 84.—. — In überraschend kurzer Zeit ist auch der vierte Afrika-Band dieses monumentalen Werkes erschienen. Obwohl er nur einen Zeitraum von 30 Jahren behandelt, übertrifft er alle bisherigen Bände an Umfang und dokumentiert schon dadurch, wie sehr in diesen drei Jahrzehnten die Missionstätigkeit in Afrika intensiviert wurde. Die fast restlose Aufteilung des schwarzen Erdteils unter die Kolonialmächte stellte der Mission immer neue Aufgaben, und aus den neugegründeten oder sich weiter entfaltenden Missionsinstituten kamen Arbeitskräfte in stets wachsender Zahl. LAVIGERIE mit seinen Gründungen verdient hier eine besonders ehrenvolle Erwähnung (p. IX); im gleichen Zeitraum treten aber auch Missionare aus dem deutschen und niederländischen Sprachgebiet in stets steigendem Maße an die Seite der Missionare aus den romanischen Nationen. Der Beitrag der Missionare zu Völkerkunde und Sprachwissenschaft ist auch während dieser Periode, wo sich schon zahlreiche Forscher aus nicht-missionarischen Kreisen mit Afrika beschäftigten, recht beträchtlich. — Mit Befriedigung liest man im Vorwort, daß das Material für den 19. Band, der bis 1940 reichen wird, größtenteils schon gesammelt ist (p. X); so darf dieser und ebenso der 20. Band, der die afrikanische Missionsliteratur bis zur Gegenwart verzeichnen wird, wohl bald erwartet werden. (J. H.)

Bartlett Vernon. *Struggle for Africa.* 252 pp. in 8°, map. London 1953. FREDERICK MULLER Ltd. Price: 15 s. — Beobachtungen und Reflexionen dreier Reisen in verschiedene Teile Afrikas gipfeln in der Feststellung, daß Afrika das naturgegebene Hinterland Europas sei, und daß der weiße Kontinent im schwarzen eine geschichtliche Sendung zu erfüllen habe. Das Buch ist nicht an Fachleute gerichtet, die — wie der Verfasser richtig bemerkt — sicher manches daran aussetzen dürften. (D. S.)

Monteil Vincent. *Essai sur le chameau au Sahara Occidental.* (Etudes Mauritanienes, N° 2.) IX + 134 pp. in 8°. Saint-Louis du Sénégal 1952. Centre IFAN-Mauritanie. — Dans ce livre, qui est le fruit de longues recherches effectuées sur place, on trouve des documents sur trois problèmes: le corps du chameau (parties du corps, organes internes et externes, maladies) (pp. 1-58), reproduction (pp. 59-74) et élevage (pp. 75-110). Il s'agit du matériel technologique et linguistique utilisé par les populations du Sahara Occidental connues sous les noms de Tekna, Rguibat et Maures: plus d'un demi-million de personnes, en majorité nomades (p. V); il s'agit donc d'une documentation précieuse. Les « Réflexions sur l'origine du chameau africain » (pp. 125-132) ne semblent cependant pas suffisantes pour infirmer l'argumentation de M. R. WALZ sur l'origine tardive de l'élevage du chameau en Afrique du Nord (voir Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. 101. 1951. pp. 29-51, surtout pp. 34-41; comp. aussi Anthropos 47. 1952. pp. 1047-1048). (J. H.)

Akindélé A. et Aguessy C. *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo.* (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, N° 25.) 171 pp. in 4°, ill. Dakar 1953. IFAN. Prix: frs. 1000.—. — Cette histoire du royaume de Porto-Novo, dans le sud du Dahomey, présente un intérêt particulier du fait qu'elle est l'œuvre de deux Africains que leur culture européenne n'a pas détachés de leur pays et de son passé. Les travaux historiques sont d'ailleurs une tradition familiale, puisque M. AKIN-

DÉLÉ AKINSOWOU, père de l'un des auteurs, a déjà traité cette matière dans un livre paru en langue yorouba en 1914, sous le titre *Iwé itan Ajasé*. Le présent ouvrage en est l'édition française, revue et augmentée. Il faut l'apprécier d'autant plus que les documents écrits que M. AKINDÉLÉ père indique comme origine d'une partie de son travail (dont certains laissés par les premiers Portugais qui fréquentèrent le pays depuis 1670) sont aujourd'hui perdus. Les deux auteurs ne se sont pas bornés à une traduction; ils ont recueilli eux-mêmes des informations orales complémentaires et sont arrivés, par une interprétation prudente des traditions, à faire remonter l'histoire des rois de Porto-Novo jusqu'au 14^e siècle. Dans sa forme présente, le livre se compose de cinq parties: Préliminaires (pp. 15-31); Organisation administrative du royaume (pp. 33-61); Histoire des rois en particulier (pp. 63-90); la Vie du peuple (la famille; la vie religieuse) (pp. 91-132); Histoire sommaire de quelques quartiers de Porto-Novo (pp. 133-139) et des annexes (pp. 141-168). M. TH. MONOD, dans sa préface, qualifie avec raison le livre de « travail riche en renseignements précis » et exprime sa satisfaction « de voir des chercheurs africains apporter de la sorte une contribution notable à l'histoire de leur pays » (p. 9). (J. H.)

Cory H. *Wall-Paintings by Snake Charmers in Tanganyika*. 99 pp. in 8^o, ill. London 1953. FABER & FABER Ltd. — CARNOCHAN und ADAMSON haben erstmals die Schlangenbeschwörer des innern Tanganyika der Öffentlichkeit bekanntgemacht (Das Kaiserreich der Schlangen, Leipzig-Zürich 1938) und deren erstaunliche Fähigkeit im Fangen von Schlangen und im Heilen von Schlangenbissen dargestellt. Danach hat sich auch H. CORY mit der Buyeye-Geheimgesellschaft der Sukuma-Schlangenbeschwörer abgegeben und deren Organisation und Initiationsriten beschrieben (Africa [London] 16. 1946. pp. 160-178). Hier nun gibt er 37 Malereien wieder, die die Buyeye und ihre benachbarte Geheimgesellschaft Bugoyangi als Anschauungsunterricht brauchten. Die Reproduktionen sind allerdings nicht vom Original her gemacht, sondern von Bildern, die CORYS GATTIN nach dem Original gemalt hat. Die Bilder sind sehr aufschlußreich vom kunstgeschichtlichen Standpunkt aus, da die Maler noch kaum mit europäischen Vorlagen in Berührung gekommen sind; und auch vom pädagogischen Standpunkt aus, weil sie zeigen, wie die Initiandi an Hand großer Vorbilder — denn die Bilder stellen meist sagenhafte Schlangenbeschwörer dar — in ihr Leben und in ihre Kunst eingeführt wurden. (W. B.)

Schapera I. *The Ethnic Composition of Tswana Tribes*. (Monographs on Social Anthropology, No. 11.) VI + 133 pp. in 8^o, map. London 1952. The London School of Economics and Political Science (University of London). Price: 15 s. — This monograph discusses the origin and administration, the affiliation and mutual relations of the native tribes in the Bechuanaland Protectorate of South Africa. All natives of this area are divided politically into sixteen tribes. Each of these Tswana tribes is composed of peoples drawn from different stocks; therefore, the members of the same tribe sometimes differ in customs and language. Such differences of origin have given rise in most of these tribes to the existence of three separate classes; namely: "nobles", i. e. people descended from the chiefs of the ruling line; "servants", i. e. foreigners long ago absorbed into the tribe and made the retainers of the chief; "refugees", i. e. members of communities more recently conquered or admitted. The chief and his near relatives traditionally constitute the central government of the tribe, although the leading commoners are usually also given important administrative duties. Before the establishment of the Protectorate in 1885, the tribe could manage its own affairs under the leadership of a chief, who was independent of any higher authority. Nowadays, every tribe in the Territory is subject to the supreme control of the British Administration, but in relation to one another they are still politically distinct. All chiefs of the sixteen tribes in the Protectorate are of genuine Tswana stock. From ten of them, the author got direct informations. He describes in his book the manner in which each of these tribes came into being and the process by which new tribes are created among the Tswana. Thus it becomes obvious how considerably each single tribe differs in ethnic composition and degree of cultural homogeneity. (M. G.)

Thevet André. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle.* Le Brésil et les Brésiliens. Choix de textes et notes par SUZANNE LUSSAGNET. Introduction par CH. ANDRÉ JULIEN. (Pays d'Outre-Mer, 2^e Série, 2.) VIII + 346 pp. in 8°, ill. Paris 1953. Presses Universitaires de France. Prix : frs. 1200.—. This title does not express clearly the real content of this book, because it is properly the reprint of the second half of "La Cosmographie Universelle d'ANDRÉ THEVET", which begins with chapter II of book XXI, of the original edition. Since the latter had been issued, in 1575, only some excerpts occasionally have been reproduced. During the two last centuries this valuable source was nearly unattainable for ethnologists interested in the cultural conditions of the Natives living in Eastern Brazil at the time of THEVET's visit in 1555. Another manuscript of the same geographer THEVET, preserved in the Bibliothèque Nationale de Paris, bearing number 15 454, the title of which is : "Histoire de deux voyages... aux Indes australes et occidentales", has never been published as a whole ; but now it is reproduced in toto in this book (pp. 241-310) ; only some pages of less importance have been omitted. As a second Appendix follows (pp. 311-324) another treatise written by the same "Cosmographe du Roy", with the title "Le Grand Insulaire et Pilotage" ; it also belongs to the Bibliothèque Nationale as numbers 15 452 and 15 453. Not one line of this manuscript, short as it is, has been published up to date. The Americanists surely will appreciate highly that they now have an easy access to these three rich and valuable sources of information about the Indian tribes in Eastern Brazil, dating from a time when these natives were still following their life unmolested and unrestrained by European influences. The value of this book is increased by the numerous and very accurate explanations given as foot-notes, and written by SUZANNE LUSSAGNET, who is also responsible for the texts chosen from the three manuscripts. She has taken as advisers modern authorities who are best acquainted with the Flora and Fauna, Geography and Anthropology of the districts which the famous explorer THEVET had seen and described. The large bibliographical list and the Index alphabétique will be of great help to all readers. (M. G.)

Giddings J. L., Jr. *The Arctic Woodland Culture of the Kobuk River.* (Museum Monographs.) X + 143 pp. in 4°, ill. Philadelphia 1952. The University Museum, University of Pennsylvania. Price : \$ 2.50. — The Kobuk River flows into the Kotzebue Sound, very close to the Arctic Circle. The author begins his "Preface" as follows : "The Arctic is one of those rare parts of the world in which an archaeologist is encouraged to see his materials first of all in terms of present-day use and function..." But, is the Kobuk River culture in that heavily forested area a real Eskimo culture or a genuine Athapascan one ? After three summer seasons and after a separate spring-time reconnaissance along that river (1947), the author and his wife, having finished their successful research, "were able to establish the dating of five major sites in a chronology extending from 970 A. D. to the present, and to assemble the materials gained from nearly eighty house excavations" ; also „ethnographic accounts and stories had been taken from the oldest people of the region" (p. 3). During a long period, a cultural change has taken place from a genuine costal Eskimo type to an active woodland culture. This new culture is characterized "by a remarkable adaptation" to that environment ; namely, "as one that has its roots along forested streams and that encompasses both the bare mountains and plateaus of river headwaters and the saltwater harbors of Arctic seas. It is distinct in these respects from either far-inland or coastal cultures, and it can exist only where forests approach the sea". The Eskimo cultures are broadly divided into two main categories. Tools and weapons found in the Kobuk River area made it evident „that the Arctic Woodland Culture has more of its distinctive combinations in common with Palae-Eskimo than with Neo-Eskimo culture". The numerous objects are presented in the plates of this book with extreme accuracy. (M. G.)

Flannery Regina. *The Gros Ventres of Montana.* P. I. Social Life. (The Catholic University of America. Anthropological Ser. No. 15.) XIII + 221 pp. in 8°, map. Washington, D. C. 1953. The Catholic University of America Press. Price : \$ 2.75. — The aim of this monograph is to reconstruct the life of the Gros Ventre-Indians

"as it has been lived before the disappearance of the buffalo around 1884 ... When the late Dr. John M. Cooper visited the Fort Belknap Reservation in 1938, he met there a group of older men who were interested in having him cooperate with them in making of a record of their 'old way of life'. The project was then undertaken and continued by Dr. Cooper in the summers of 1939 and 1940. It was upon the invitation of the Gros Ventres that [the authoress] went to the Reservation in 1940 to work with the women and to deal mainly with matters other than the religious aspects of their culture", continuing this work in the summers of 1945 and 1948. This volume presents the Social Life; a second one, now in preparation, shall deal exclusively with the Religion of the Gros Ventres. The term "Social Life" must be understood in the broad sense, inasfar as it embraces the material culture, the whole life circle and the tribal organisation. Also the turbulent history of these Indians since their contact with the White man is extensively described. In one word: this monograph gives us a very clear picture of the original life of the Gros Ventres, which will soon be completed by the description of their religious beliefs. (M. G.)

Hall Robert A., Jr. *Haitian Creole*. Grammar, Texts, Vocabulary. With the collaboration of SUZANNE COMHAIRE-SYLVAIN, H. ORMONDE MCCONNELL, ALFRED MÉTRAUX. (Memoirs of the American Folklore Society, Vol. 43.) 309 pp. in 8°. Philadelphia 1953. Price: \$ 4.00. — "The purpose and scope of the work is to provide a scientific description of modern Haitian Creole, as spoken especially in Port-au-Prince and in the valley of the Gosseline; and to give a selection of representative texts and a vocabulary based on the texts and on other sources. This study is intended to be purely synchronic, and only incidental consideration is given to historical aspects of the language. Dialectical variations are treated only occasionally ..." (Introduction, p. 11). Die Grammatik umfaßt 55 Seiten und richtet sich — ebenso wie die Textanalyse — nach der von BLOOMFIELD dargestellten Methode moderner beschreibender Linguistik. Den Hauptteil des Buches (pp. 72-221) beanspruchen die Texte, zumeist Volkserzählungen, von denen nur der erste mit Interlinearübersetzung und ausführlicher grammatischer Analyse, die übrigen nur mit freier englischer Übersetzung versehen sind. Ein doppeltes Wörterverzeichnis, Kreolisch-Englisch und Englisch-Kreolisch, dient der Erschließung der Texte. — So bietet das Buch alles, was zum Verständnis dieser Sprache helfen kann. Der Verfasser legt Wert auf die Feststellung, daß es sich hier um eine wirkliche Sprache handelt, nicht um ein verderbtes Französisch. Wenn sie ihre erste schriftliche Fixierung auch erst um die Jahrhundertwende erhalten hat, so liegt ihr Werden doch hinreichend klar im Lichte der Geschichte, um daran allgemein interessierende Vorgänge bei der Mischung von Sprachen zu beobachten. (A. B.)

Specker Johann. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert*. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. (Neue Zeitschr. f. Missionswiss., Suppl. IV.) 248 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried 1953. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. — Der Verfasser setzt sich kluge Grenzen. Er beschränkt sich auf die direkte Missionsmethode eines Jahrhunderts und nur auf die Fragen, die auf den Synoden und Konzilien verhandelt wurden. Hierfür bestehen reichliche Originalquellen, so daß die Literatur nur sekundär heranzuziehen war, was aber sehr ausgiebig geschah. Das Hauptgewicht liegt auf der Darstellung der kirchlichen Richtlinien für die Missionsarbeit. Es wird wieder einmal deutlich, daß Missionsarbeit notwendig auch eine kulturelle Auseinandersetzung bedeutet und daß die Missionare linguistisch, psychologisch und kulturell ins Volk hineinwachsen müssen. Besonders scharf waren die damaligen Forderungen nach dem Studium der einheimischen Sprachen. Andererseits wird nicht verleugnet, daß man auch der damaligen europäischen Mentalität seinen Tribut zahlte. — Der Verfasser kommt zu einem ruhigen, gerechten und erfreulichen Urteil über die spanische Missionsarbeit. (Cf. auch *Anthropos* 48. 1953. p. 231.) (D. S.)

Kräutler Erich. *Begraben im Urwald des Xingu*. Aus den Berichten eines Indianer-Missionärs. 93 pp. in 8°, ill. Innsbruck 1948. Verlag FELIZIAN RAUCH. — Im Mittelpunkt steht Carmina, die Tochter eines Kautschuksammlers. Bei einem Überfall der

Kaiapó auf die Kolibri-Insel im Xingu kamen Eltern und Geschwister ums Leben. Nur die elfjährige Carmina wurde lebend von den Indianern fortgeschleppt. Erst nach zweijähriger Gefangenschaft voller Mühen und Leiden konnte das Mädchen den Indianern entfliehen. Diese erschütternde Geschichte ist in den wilden und geheimnisvollen Zauber der Xingu-Landschaft hineingestellt. Man spürt auf jeder Seite, daß hier ein Kenner des Landes und seiner Bewohner spricht, nicht übertreibend, prahlerisch, sondern schlicht und einfach, so daß jedes Wort den Stempel der Wahrheit und Wirklichkeit trägt. In erzählender Form schildert das Buch das Leben des den Urwald beherrschenden Kaiapó, seine Wohnung, seine Nahrung, seine Religion, seine Feste und seine Raubzüge. Es zeigt, wie Haß und Feindschaft unter den Indianern zum Untergang des Stammes führen und widerspricht so jenen, die behaupten, nur durch die Kultur der Weißen sei Unruhe und Unfrieden in die paradiesische Ausgeglichenheit der Kultur des Indianers gekommen. (W. S.)

Neill Hawkins W. *A fonologia da língua udiúdi*. (Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim No. 157. Etnografia e Tupi-guarani No. 25.) 49 pp. in 8°. São Paulo 1952. — Diese Studie eines jungen amerikanischen Linguisten, der als Mitglied der "Missão pró Evangelização Mundial" zweimal (4 bzw. 9 Monate) unter den Waiwai-Indianern, einem Karibenstamm am Essequibo-Fluß (zwischen Amazonas und Britisch-Guayana), gelebt hat, sucht das Lautsystem ihrer Sprache nach phonologischen Gesichtspunkten darzustellen und so den Anforderungen moderner Sprachforschung gerecht zu werden, die entscheidenden Wert auf möglichst eingehende Beschreibung der Sprache legt. Der Autor kann auch bereits einen Aufsatz über die Morphologie des Substantivs in der Waiwai-Sprache ankündigen. (A. B.)

Conklin Harold C. *Hanunóo-English Vocabulary*. 290 pp. in 4°, map. Berkeley and Los Angeles 1953. University of California Press. Price: \$ 3.75. — Die Hanunóo sind eine Volksgruppe von nicht ganz 6000 Seelen auf der Philippinen-Insel Mindoro. Sie gehören zu den noch nicht europäisierten und christianisierten Bergbewohnern dieser Insel, die CONKLIN 1947 in einem halbjährigen Aufenthalt durchforschte. Er berichtete darüber kurz im *American Anthropologist* 51. 1949. pp. 268-273; cf. die Notiz im *Anthropos* 46. 1951. p. 284. — Nun legt CONKLIN ein Wörterbuch der Hanunóo-Sprache vor, dem bald eine Grammatik folgen soll. "In this Vocabulary, as many word bases as possible are listed. Many common derivatives are included either in phrases or as isolated examples" (Introduction, p. 1). — "The Hanunóo language shows strong phonetic, morphologic, and lexical affinities to the central group of Philippine languages such as Tagalog, Hiligaynon, and Bikol; but at the same time it shares more lexical and morphological features with the northern Luzon (Iloko) group than any of the other centrally located languages yet studied" (ib.). — Die Aufnahmetechnik bei der Feldarbeit wie auch die Art der Darbietung garantieren eine zuverlässige Dokumentation dieser bisher kaum bekannten Philippinen-Sprache. (A. B.)

Luomala Katharine. *Ethnobotany of the Gilbert Islands*. (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 213.) 129 pp. in 4°, map. Honolulu, Hawaii 1953. — K. LUOMALA presents us with a composition of previously published information about plants of the Gilbert Islands and of ethnobotanical data, which she obtained on Tabiteuea Island in the southern Gilberts during her stay there from August 1948 to the end of December 1948. A general description is given of the Gilberts, mostly of Tabiteuea, published and unpublished information on the plants of the whole archipelago, together with some of the original plant lists and two checklists of Gilbertese plants. There is further a taxonomic checklist of Tabiteuean plants and finally a long annotated checklist of Gilbertese plants in which the native name is given and references relating to it. Special credit is due to the author for noting carefully to which island any information on botany or ethnobotany applies. (H. A.)

Chabot H. Th. *Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes*. (Balai Perguruan Tinggi Nasional, Djakarta.) XII + 277 pp. in 8°, ill. Djakarta 1950. J. B. WOLTERS' Uitgeversmaatschappij N. V. Prijs: f. 8.50. — Den Anlaß zu dieser Studie gab

ursprünglich ein Auftrag zu einer adatrechtlichen Untersuchung von Süd-Celebes; die durch die Kriegereignisse veränderten Umstände führten den Verfasser zu einer Strukturbeschreibung. Mit welchen theoretischen Voraussetzungen und unter welchen praktischen Bedingungen er die Arbeit durchführte, legt der Verfasser in einer sehr lesenswerten Einleitung dar. Zwei Aufenthalte von je 6 Wochen in einer kleinen Siedlung ermöglichten eingehende Beobachtungen über die soziale Funktion der Verwandten, Berufe und Geschlechter zueinander und im Rahmen der Gemeinschaft. Ohne großen Apparat gelingt es dem Verfasser, ein anschauliches und verwertbares Bild einer Dorfgemeinschaft von Süd-Celebes zu zeichnen, in der — wie überall sonst — das Streben nach Ansehen und Macht die Triebfeder des Geschehens ist. (A. B.)

Hocart A. M. *The Northern States of Fiji.* (Royal Anthropological Institute. Occasional Publication No. 11.) XVI + 304 pp. in 8°. (London) 1952. Price: 15 s. — Das posthum erschienene Buch hatte der Autor selbst als 2. Band seines Fiji-Werkes betrachtet, dessen erster Teil unter dem Titel „Lau Islands“ 1929 in Honolulu erschien. Es bietet vornehmlich mehr oder weniger bruchstückhafte Feldberichte über die Ethnographie der Inseln Vanua Levu und Taveuni, zumeist aus dem Munde der Eingeborenen. Diese Fragmente sind jedoch gedacht als Beweisstücke für die theoretischen Auffassungen des Verfassers, die er in andern Arbeiten niedergelegt hat. Auch in dem vorliegenden Buch wird in einem als „Thesis“ gekennzeichneten Kapitel (pp. 1-58) ein Überblick über die Geschichte und Kultur der Fiji-Inseln versucht, soweit sie aus dem Material des Verfassers erkennbar ist. (A. B.)

Leeson Ida. *Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific.* (Technical Paper No. 30. Social Development Notes No. 11.) 16 pp. in 4°. Sydney 1952. South Pacific Commission. Price: A £ 2/—. — This bibliography gives information not only about scientific, but also about popular publications on 1) the general subject, 2) the British Solomon Islands, 3) Fiji, 4) Gilbert and Ellice Islands, 5) Netherlands New Guinea, 6) New Caledonia, 7) New Hebrides, 8) Papua and New Guinea. The publications of WILHELM VAN BAAR and OTTO BADER on p. 6 belong to the Papua New Guinea, not to the Netherlands New Guinea part. (H. A.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples. XVII + 243 pp. in 8°. London, New York, Toronto 1954. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Annual Report of the Antiquities Service, 1951-52. 8 pp. in 8°. Nigeria 1953.
- Archer W. G. : Indian Painting in the Punjab Hills. Essays. (Victoria and Albert Museum. Museum Monograph No. 3.) 100 pp. in 8°. With 49 pl. and 1 map. London 1952. His Majesty's Stationery Office.
- Aubin H. : L'Homme et la magie. (Bibliothèque Neuro-psychiatrique de langue française.) 244 pp. in 8°. Paris 1952. Desclée, de Brouwer & Cie.
- Ausubel Nathan (Ed.) : A Treasury of Jewish Folklore. Stories, Traditions, Legends, Humor, Wisdom and Folk Songs of the Jewish People. XXIV + 741 pp. in 8°. New York 1953. Crown Publishers.
- Baal J. van : The Nimboran Community Development Project. (South Pacific Commission. Project S. 17, Report No. 1. Technical Paper No. 45.) IV + 42 pp. in 4°. With 1 chart and 1 map. Sydney 1953.
- Barandiarán José Miguel de : El Hombre prehistórico en el país vasco. (Biblioteca de Cultura Vasca, 42.) 272 pp. in 8°. Con 104 fig. Buenos Aires 1953. Editorial Vasca Ekin S. R. L.
- Barker George C. (Ed.) : The Shepherds' Play of the Prodigal Son. (Coloquio de pastores del hijo pródigo.) A Folk Drama of Old Mexico. (Folklore Studies : 2.) 168 pp. in 8°. Berkeley and Los Angeles 1953.
- Baskakov N. A. : The Turkic Languages of Central Asia : Problems of Planned Culture Contact. (Transl. of : The Turkic Peoples of the U. S. S. R. : The Development of their Languages and Writings.) With comments by Stefan Wurm. 52 pp. in 8°. London (1954).
- Beals Ralph L. : The Village in an Industrial World. Sep. : The Scientific Monthly 77. 1953. pp. 65-75.
- Beiträge zur Anthropologie und Ethnologie. Bernhard Struck zum 65. Geburtstage gewidmet von Schülern und Freunden. (= Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena/Thüringen, Jg. 3. 1953/54. [Mathem.-naturwiss. Reihe, H. 1.]) (Als Manuskript gedruckt.) 185 pp. in 4°. Mit 1 Porträt, 32 Abb., 6 Kt. und 1 Taf. Jena 1954.
- Bernardo Gabriel A. : A Bibliography of the Old Philippine Syllabaries. 52 pp. in 8°. Quezon City 1953. Library, University of the Philippines.
- Bernot Lucien et Blancard René : Nouville, un village français. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LVII. Bibliothèque Générale de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. VI^e Section.) 440 pp. in 4°. Avec 17 fig. et 4 pl. Paris 1953. Institut d'Ethnologie.

- Bessler Otto** : Das deutsche Hortus-Manuskript des Henricus Breyell. (Nova Acta Leopoldina N. F. Bd. 15. Nr. 107.) pp. 191-266. Leipzig 1952. Johann Ambrosius Barth/Verlag.
- Biasutti Renato** : Razze e Popoli della Terra. 2a ed. Vol. 1 : Razze, popoli e culture. XII + 723 pp. in 4°. Con 495 fig. e 17 tav. — Vol. 2 : Europa-Asia. 656 pp. in 4°. Con 566 fig. e 6 tav. Torino 1953-54. Unione Tipografica — Editrice Torinese.
- Bornemann Fritz** : Forscher im Dienst der Mission. Weltmission (Einsiedeln) 122. 1954. pp. 42-44.
- — P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Theologie. Schweizerische Kirchenzeitung (Luzern) 122. 1954. Nr. 28. pp. 337-339. [Auch als Sep. ersch.: 23 pp. in 8°.]
- Bortone Fernando** : Il Saggio d'Occidente. Il P. Matteo Ricci S. J. (1552-1610), un grande italiano nella Cina impenetrabile. 236 pp. in 8°. Con 9 ill., 30 tav. e 6 carte. Roma 1953. Signorelli Editore.
- Boyer G.** : Un peuple de l'Ouest soudanais. Les Diawara. pp. 1-136. Avec 29 fig., 2 annexes et 6 pl. — **Rouch J.** : Contribution à l'histoire des Songhay. pp. 137-262. Avec 12 ct. et 7 pl. in 4°. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 29.) Dakar 1953. IFAN.
- Bulck G. van** : Mission Linguistique 1949-1951. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXI, fasc. 5 et dernier.) 77 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Bull Eduard** (Ed.) : Arbeidsfolk forteller. Fra Papirindustrien. (Norsk Folkemuseums Serie.) 131 pp. in 4°. Med 12 pl. Oslo 1953. Tiden Norsk Forlag.
- Caso Alfonso** : El pueblo del Sol. 125 pp. in 4°. Con 43 ill. y 16 láminas. México 1953. Fondo de Cultura Económica.
- Castro Josué de** : Géopolitique de la Faim. Traduit du portugais par Viviane Izambard. 336 pp. in 8° Paris 1952. Les Editions Ouvrières. Economie et Humanisme.
- Challis R. L.** : Social Problems of Non-Maori Polynesians in New-Zealand. (South Pacific Commission. Social Development Notes No. 13. Technical Paper No. 41.) IV + 16 pp. in 4°. With 1 map. Sydney 1953.
- Christiansen Reidar Th.** [etc.] : Numedal. (Norske Bygder, Bd. VI.) 216 pp. in 4°. Med 1 fargebilag, 149 fig. og 40 pl. Bergen 1953. John Griegs Forlag.
- Churchward C. Maxwell** : Tongan Grammar. XIV + 305 pp. in 8°. London, New York, Toronto 1953. Oxford University Press.
- Cinquanteanaire de la fondation de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.** Séance du 21 Mars 1952. (Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.) 39 pp. in 4°. Avec 1 pl. Paris 1952.
- Cœdès G.** : Inscriptions du Cambodge, éditées et traduites. Vol. V. (Ecole Française d'Extrême-Orient. Collection de textes et documents sur l'Indochine, III.) 332 pp. in 4°. Paris 1953. E. de Boccard.
- Comissão Rondon.** 77 pp. in 4°. Con 41 láminas. (Conselho Nacional de proteção aos índios. Publicação No. 75.) Rio de Janeiro 1952. Departamento de Imprensa Nacional.
- Cuvellier J.** (Ed.) : Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717). (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, Sér. historique, T. XXXII, fasc. 2.) 357 pp. in 8°. Avec 1 carte. Bruxelles 1953.
- Czekanowski J.** : Die schweizerische anthropologische Aufnahme im Lichte des Populationskomponentengesetzes von A. Wanke. Sep. : Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences, Cl. II (Poznań) 1. 1953. pp. 23-26.
- Daniell Georgina** : God's Blanket. 204 pp. in 8°. With 10 fig. London (1953). The Batchworth Press.
- Densmore Frances** : The Use of Music in the Treatment of the Sick by Americans. Sep. : Smithsonian Report for 1952 (Washington). pp. 439-454.
- Despois Jean** : Le Honda (Algérie). (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, II^e Sér., T. XXIV.) 405 pp. in 8°. Avec 38 fig. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Duchesne Albert** : A la recherche d'une Colonie belge. Le consul Blondeel en Abyssinie (1840-1842). Contribution à l'Histoire précoloniale de la Belgique. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, Sér. historique, T. XXX, fasc. 3 et dernier.) 240 pp. in 8°. Avec 1 portrait et 1 carte. Bruxelles 1953.
- Dürr Karl** : Völkerrätsel der Schweizer Alpen. Walser, Wikinger, Sarazenen. 160 pp. in 8°. Mit 3 Kt. Bern 1953. Arethusa-Verlag.
- Duparquet Carlos** : Viagens na Cimbabásia. Versão e prefácio de Gastão de Sousa Dias. 188 pp. in 4°. Con 19 gravuras. Luanda 1953. Museu de Angola.
- Ehrenfels U. R.** : Ambivalent Attitude to Womanhood in Islamic Society. Sep. : Islamic Culture (Hyderabad) Jubilee Volume, Dec. 1952. pp. 1-16.
- — Is War a General Trait of Human Nature ? Sep. : Indian Year Book of International Affairs (Madras) 1952. pp. 1-11.
- — Social Ethics in the Anthropological Age. Sep. : Women's Welfare Journal (Madras) 9. 1953. pp. 1-8.
- — The Comparative Study of Matrilineal Civilizations in India. Sep. : Journal of the University of Gauhati 4. 1953. pp. 1-27.

- Eighth Pacific Science Congress of the Pacific Science Association and Fourth Far-Eastern Prehistory Congress, November 16th to 28th, 1953. General Programme. 184 pp. in 8°. Quezon City 1953. Office of the Secretary — General National Research Council of the Philippines.
- Faublée Jacques** : Abrégé de langue malgache. 73 pp. in 4°. Paris (s. a.). (Librairie C. Klincksieck.)
- — *La cohésion des sociétés Bara*. 160 pp. in 8°. Avec 15 fig. Paris 1954. Presses Universitaires de France.
- — *Les esprits de la vie à Madagascar*. 140 pp. in 8°. Avec 11 fig. Paris 1954. Presses Universitaires de France.
- Fenton William N.** : The Iroquois Eagle Dance, an Offshoot of the Calumet Dance. With an Analysis of the Iroquois Eagle Dance and Songs by Gertrude Prokosch Kurath. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 156.) VI + 324 pp. in 8°. With 30 fig. and 28 pl. Washington 1953.
- Field Henry** : Contributions to the Anthropology of the Caucasus. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XLVIII, No. 1) X + 154 pp. in 4°. With 24 fig., 9 graphs, 235 tables, and 1 map. Cambridge, Mass. 1953. Published by the Museum.
- Fieldiana** : Geology. Vol. 10. Nr 15. — Zoology. Vol. 33. Nr 3 ; Vol. 34. Nrs 11-20 ; Vol. 35. Nr. 1. Chicago 1953. Chicago Natural History Museum.
- Firth Raymond** : Elements of Social Organization. Josiah Mason Lectures delivered at the University of Birmingham. XII + 258 pp. in 8°. With 11 pl. London 1952. Watts & Co.
- Fischer Eugen** : Anthropologie. A. Name, Begriff und Abgrenzung der Anthropologie. Sep. : Universitas Litterarum. Handbuch der Wissenschaftskunde. 3. Lfg. pp. 196-207.
- Franke Herbert** : Orientalistik. I. Teil : Sinologie. (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 19.) 216 pp. in 8°. Bern 1953. A. Francke AG. Verlag.
- Friede Juan** : Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán. Sep. : Estudios Segovianos (Segovia) 4. 1952. pp. 5-24.
- — *Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. 304 pp. in 8°. Con 4 mapas. México-Buenos Aires 1953. Fondo de Cultura Económica.
- Fuchs Stephen** : The Contribution of Anthropology to Indian History. Sep. : Indica (Bombay) 1953. pp. 154-160.
- Further Education in the Cook Islands. (South Pacific Commission. P. R. Supplement No. 19. Social Development Notes No. 9. Technical Paper No. 26.) 12 pp. in 4°. (Sydney) 1952.
- Gabriel Alfons** : Die Erforschung Persiens. Die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens. 359 pp. in 8°. Mit 30 Abb. und 7 Kt. Wien 1952. Verlag Adolf Holzhausens Nfg.
- Gardi René** : Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun. 231 pp. in 8°. Mit 83 Abb., 23 Zeichnungen und 2 Kt. Zürich 1953. Orell Füssli Verlag.
- Gedat Gustav-Adolf** : Europas Zukunft liegt in Afrika. 64 pp. in 8°. Stuttgart 1954. J. F. Steinkopf Verlag.
- Gladwin Thomas and Sarason Seymour B.** : Truk : Man in Paradise. (Viking Fund Publications in Anthropology, 20.) 656 pp. in 8°. With 8 pl. 4 fig. and New York 1953 Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Incorporated.
- Guasch Antonio** : Catecismo de la Doctrina Cristiana. Bilingüe, en guaraní y español. 192 pp. in 8°, ill. Asunción, Concepción, Villarrica (1952).
- Gusdorf G.** : La Parole. (Initiation Philosophique.) 124 pp. in 8°. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Guthrie Malcolm** : The Bantu Languages of Western Equatorial Africa. (Handbook of African Languages.) 94 pp. in 8°. London, New York, Toronto 1953. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Hackin Ria et Kohzad Ahmad Ali** : Légendes et Coutumes Afghanes. (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de Diffusion, T. LX.) XIII + 204 pp. in 8°. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Hartmann Richard** : Der Sufyānī. Sep. : Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata (Kopenhagen 1953). pp. 141-151.
- Haupt Hermann** : Alte und neue Pepsis-Arten. (Hymenoptera - Sphecoidea) Pompilidae, olim Psammocharidae auct. (Nova Acta Leopoldina N. F. Bd. 15. Nr. 109.) pp. 307-414. Mit 50 Abb. Leipzig 1952. Johann Ambrosius Barth Verlag.
- Henninger Joseph** : Das Erbe P. Wilhelm Schmidts. In : Die Österreichische Furche (Wien) 10. 1954. Nr. 19 (8. Mai). [Auch als Sep. ersch. u. d. T. : P. Wilhelm Schmidt S. V. D. zum Gedächtnis. 13 pp. in 8°.]
- Henriques Fernando** : Family and Colour in Jamaica. With a Preface by Meyer Fortes. 196 pp. in 8°. With 8 tables and 1 map. London 1953. Eyre & Spottiswoode.
- Hentze Carl** : Contribution à l'étude de l'origine typologique des bronzes anciens de la Chine. Sep. : Sinologica (Basel) 3. 1953. pp. 229-239.

- Heras H.** : Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture. Vol. 1. (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute. St. Xavier's College, Bombay. No. 19.) CIX + 542 pp. in 4°. With 317 fig. Bombay 1953. Indian Historical Research Institute.
- Hermanns Matthias** : The Origin of Man. Sep. : Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (Bombay) 28. 1953. pp. 49-92.
- — The Status of Woman in Tibet. Sep. : Anthropological Quarterly (Washington) N. S. 1. 1953. 3. pp. 67-78.
- Hiroa Te Rangi (Buck Peter H.)** : Explorers of the Pacific. European and American Discoveries in Polynesia. (Bernice P. Bishop Museum, Special Publication 43.) VIII + 127 pp. in 8°. With 12 fig. and 1 map. Honolulu, Hawaii 1953. Published by the Museum.
- Histoire des Religions.** Publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, 1. 312 pp. in 8°. (Paris 1953.) Bloud et Gay.
- Höfner Maria** : Magische Zeichen aus Südarabien. Sep. : Archiv für Orientforschung 16. 1952. pp. 271-286.
- Hollister John Norman** : The Shi'a of India. (Luzac's Oriental Religions Series, Vol. VIII.) XIV + 440 pp. in 8°. With 2 pl. London 1953. Luzac & Company, Ltd.
- Hummel Siegbert** : Bildwerke lamaistischer Gottheiten als Abwehrzauber. Sep. : Sino-logica (Basel) 3. 1953. pp. 242-254.
- — Psychologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte. Sep. : Ethnos (Stockholm) 18. 1953. pp. 31-44.
- Jäschke Gotthard** : Die neue Türkei und der Islam. Sep. : Bericht der Christlichen Blindenmission im Orient (Bad Sachsa) 1953. 4. (1 p.)
- Jahresbericht des Schweizerischen Tropeninstitutes in Basel** 9. 1952. 18 pp. in 8°. (Basel 1952.)
- Jeffreys M. D. W.** : Pygmies — Human and otherwise. Sep. : South African Journal of Science 1951. pp. 227-233.
- Jirku Anton** : 'Ajelet haš-Šaḥar (Ps 22₁). Sep. : Zeitschr. f. alttestamentliche Wissenschaft (Berlin) 65. 1-2. (1 p.)
- — „Das Haupt auf die Knie legen.“ Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Parallele. Sep. : Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. (Wiesbaden) 103. N. F. 28. 1953. p. 372.
- — David, der „Häuptling“. Sep. : Forschungen und Fortschritte (Berlin) 1953. 1. (1 p.)
- Julien Ch.-André** : L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française. Deuxième éd. rev. et mise à jour. 414 pp. in 8°. Paris 1952. René Julliard.
- Juritzky Antonin** : Prehistoric Man as an Artist. 35 pp. in 8°. With 20 fig. (Amsterdam 1953.) Nederlandsch Museum voor Anthropologie.
- Katisismo Mangyan-Tagalog.** (Ed. by Virginia Rozon (and) Carlos Brendel. 34 pp. in 8°. With 2 fig. San José, Mindoro Occ. (1953). Printed by St. Joseph's School. [Mimeographed.]
- Kennedy Raymond** : Field Notes on Indonesia : South-Celebes, 1949-50. Ed. by Harold C. Conklin. (Behavior Science Monographs.) 269 pp. in 8°. New Haven 1953. Published by Human Relations Area Files.
- Köbert Raimondo** : Lingua Siriaca. Sep. : Enciclopedia Cattolica XI. pp. 737-740.
- Koppers Wilhelm** : Missionarisches Lebenswerk des P. Wilhelm Schmidt SVD. Sep. : Die katholischen Missionen (Freiburg) 1954. pp. 86-87.
- — Zusammenarbeit von Ethnologie und Prähistorie. Ein Beitrag zur Methode beider Wissenschaften. Sep. : Zeitschr. f. Ethnologie (Braunschweig) 78. 1953. pp. 1-16.
- Korvin-Krasinski Cyrill von** : Die Tibetische Medizinphilosophie. Der Mensch als Mikrokosmos. (Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde, Bd. 1.) XXXI + 363 pp. in 8°. Zürich 1953. Origo Verlag.
- Kothe F. und Otto K. H.** (Hrsg.) : Ethnographisch-archaeologische Forschungen, 1. VIII + 126 pp., ill. Berlin 1953. Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Lahovary N.** : Le sang des peuples. 285 pp. in 8°. Avec 41 fig. Paris 1954. Pacomhy.
- — Substrat linguistique Méditerranéen, Basque et Dravidiens. Substrat et langues classiques. — Index du Lexique par G. S. Martini. Addenda et Errata par N. L. Sep. : Archivio per l'Alto Adige (Firenze) 48. 1954. pp. 1-168 ; 169-192.
- Lavergne de Tressan M. de** : Inventaire linguistique de l'Afrique Occidentale Française et du Togo. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 30.) 241 pp. in 4°. Avec 9 ct. IFAN. Dakar 1953.
- Lechner Maria-Lioba** : Das Ei im deutschen Brauchtum. Beiträge zur Volkskunde. VI + 46 pp. in 8°. Freiburg/Schweiz, Phil. Diss. 1952. (Teildruck.) Zürich 1953.
- — Ein merkwürdiger Fund in einem römischen Grabe bei Worms. Sep. : Festschrift des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz zur Feier seines hundertjährigen Bestehens 1952 (Mainz 1952). Bd. III. pp. 123-130.

- Lemaire Charles †** : Journal de route. Reconnaissance menée aux sources du Yé-Yi. Avec avant-propos de Th. Heyse. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, Sér. historique, T. XXXII, fasc. 1.) 119 pp. in 8°. Avec 15 fig. et 1 carte. Bruxelles 1953.
- Le Noir congolais vu par nos Ecrivains coloniaux.** Textes de Berlemont Fernand, Cloquet Raymond, etc. (Institut Colonial Royal Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXI, fasc. 2.) 251 pp. in 8°. Avec 12 pl. Bruxelles 1953.
- Les Afro-Américains.** (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 27.) 269 pp. in 4°. Avec 12 pl. Dakar 1953. IFAN.
- Lounsbury Floyd G.** : Oneida Verb Morphology. (Yale University Publications in Anthropology, Nr 48.) 112 pp. in 8°. 1953. New Haven : Yale University Press. — London : Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Luther Wilhelm** : Weltansicht und Geistesleben. 112 pp. in 8°. Göttingen 1954. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Malleret Louis** : Le Cinquantenaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Compte rendu des fêtes et cérémonies. 168 pp. in 4°. Avec 27 pl. 1953. Paris : E. de Boccard. Hanoi : Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Marcozzi Vittorio** : L'uomo nello spazio e nel tempo. (Lineamenti di Antropologia.) XVI + 488 pp. in 8°. Con 263 fig. Milano 1953. Casa Editrice Ambrosiana.
- Mayrhofer Manfred** : Katu - „Kampf“ im Iranischen ? Sep. : Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung auf dem Gebiet der Indogermanischen Sprachen (Göttingen) 71. 1954. p. 240.
- Meuli Karl** : Charivari. Sep. : Festschrift, Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag (Leipzig) 1953. pp. 231-243.
- Montagne Robert** : Révolution au Maroc. 415 pp. in 8°. Paris 1952. Editions France-Empire.
- Müller Reinhold F. G.** : Manas und der Geist altindischer Medizin. (Nova Acta Leopoldina N. F. Bd. 15. Nr. 108.) pp. 267-305. Leipzig 1952. Johann Ambrosius Barth Verlag.
- Müller-Lisowski Käte** : Donn Ffirinne, Tech Duin, an Tarbh. Sep. : Etudes Celtiques 1954. pp. 21-29.
- Mulders Alph.** : Bibliografisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1953. Sep. : Het Missiewerk (Nijmegen) 32. 1953. 4. pp. 237-255.
- — Nederland en de missie sinds het herstel der bisschoppelijke hiërarchie. Sep. : Het Missiewerk (Nijmegen) 32. 1953. 4. pp. 193-210.
- Paulme Denise** : Les Civilisations africaines. (Que sais-je ? 606.) 128 pp. in 8°. Avec 5 fig. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- — Les Gens du riz. Kissi de Haute-Guinée Française. (Recherches en Sciences Humaines, 4.) 232 pp. in 8°. Avec 11 fig., 12 pl. et 1 carte. Paris 1954. Librairie Plon.
- Pauwels Marcel** : Le mariage chez les Montagnards Bahutu (Bakiga-Bantu). Sep. : Kongo-Overzee (Antwerpen) 19. 1953. pp. 317-342.
- — Le Munya-Ruanda et ses proverbes. Sep. : Grands Lacs (Namur) 1953. pp. 1-35.
- Pijper G. F.** : De Edelgesteenten der Geloofsleer. Geschrift over het Moslimse geloof door Tāhir al-Djazzā'irī. Uijt het arabisch vertaald en van inleiding en aantekeningen voorzien. 45 pp. in 8°. Leiden 1948. Brill.
- Pisani Vittore** : Allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft — Indogermanistik. (pp. 1-94.) — **Pokorny Julius** : Keltologie. (pp. 95-199.) (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftl. Reihe, Bd. 2.) in 8°. Bern 1953. A. Francke AG. Verlag.
- Rackow Ernst** : El traje musulmán femenino en Africa del Norte. (Instituto de Estudios Africanos.) 66 pp. in 8°, ill. Madrid 1953. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Radcliffe-Brown A. R. et Forde Daryll** : Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique. Trad. rév. par M. Griaule. (Bibliothèque de Sociologie contemporaine.) VIII + 528 pp. in 8°. Avec 22 fig. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Randa Alexander** (Hrsg.) : Handbuch der Weltgeschichte. 1. Bd. XXVII pp. + 1169 Sp. in 4°. Mit 24 Abb., 5 Farbtaf. u. 9 Kt. Olten und Freiburg i. Br. 1954. Verlag Otto Walter.
- Raskin G.** : Oudgriekse handelsreclame. (Katholieke vlaamse hogeschooluitbreiding, Jg. 47, Nr. 6, Verh. 431.) 82 pp. in 8°. Antwerpen, Brussel, Gent, Leuven 1953. Uitgeversmij. N. V. Standaard-Boekhandel.
- Rathjens Carl** : Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Südarabien. I. T. : Der Reisebericht. (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXIV.) 156 pp. in 4°. Mit 133 Fig. u. 78 Phot. Hamburg 1953. Ludwig Appel i. Komm.
- Relatório dos trabalhos realizados em 1941 e 1942.** [Conselho Nacional de proteção aos índios, Publicação N: 108.] 116 pp. in 4°. Com 55 láminas. Rio de Janeiro 1952. Departamento de Imprensa Nacional.

- Renondeau G.** : La doctrine de Nichiren. (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes, T. 58.) 332 pp. in 8°. Avec 1 pl. et 1 carte. Paris 1953. Imprimerie Nationale. Presses Universitaires de France.
- Report of the Archaeological Survey of the Union of South Africa for the period 1st April, 1952, to 31st March, 1953.** (Annual Report No. 18.) 10 pp. in 8°. Pretoria 1953. The Government Printer.
- Research Workers in the South Pacific.** (South Pacific Commission. Supplement No. 18 to Progress Reports. Social Development Notes No. 8. Technical Paper No. 20.) 14 pp. in 4°. (Sydney) 1951.
- River Basin Surveys Papers.** Inter-Agency Archeological Program. Nrs 1-6. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 154.) XVIII + 336 pp. in 8°. With 35 fig. and 55 pl. Washington 1953.
- Roche Jean** : La station aurignacienne de Rossio do Cabo (Santa-Cruz-Estremadura). Sep. : Academia das Ciências de Lisboa. Memórias, Classe de Ciências, T. VI (Lisboa 1952) pp. 3-4.
- — Les fouilles des amas coquilliers de Muge. Sep. : Bol. da Soc. Geol. de Portugal (Pôrto) 10. 1952. pp. 145-150.
- — Note préliminaire sur les fouilles de la grotte de Taforalt (Maroc Oriental). Sep. : Hespéris (Paris) 1953. pp. 1-28.
- Roofe Paul G. and Lesher Samuel W.** : Recent Advances in the Study and Techniques of Anatomy. Sep. : Smithsonian Report for 1952 (Washington) pp. 327-342.
- Rüstow Alexander** : Privateigentum als Grundlage einer sozialen Gesellschaftsordnung. Sep. : Deutscher Genossenschaftstag Konstanz 19. September 1953. (8 pp.)
- Ryckmans G.** : Inscriptions sud-arabes. Dixième série. Sep. : Le Muséon (Louvain) 66. 1953. pp. 267-317.
- Ryckmans J.** : Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale. Sep. : Le Muséon (Louvain) 66. 1953. pp. 319-342.
- Santiana Antonio** : Antropología Morfológica de los Organos Internos en las Razas del Ecuador. Sep. : De Gaceta Médica (Guayaquil) 8. 1953. 4. pp. 1-31.
- — Bibliografía. 4 pp. in 4°. (s. l. s. a.)
- — Los indios del Ecuador y sus características serológicas. Sep. : Boletín de Informaciones Científicas Nacionales (Quito) 6. 1953. 55. pp. 52-74.
- — Los indios colorados (Tsáchila). Declinar de su existencia. 31 pp. in 8°. Quito 1952. Talleres Gráficos Nacionales.
- Satterthwaite Linton, Jr.** : Unclassified Buildings and Substructures. (Piedras Negras Archaeology : Architecture, Part VI.) pp. 23-92 in 4°. With fig. 13-49. Philadelphia 1954. University Museum, University of Pennsylvania.
- Sauer Carl O.** : Agricultural Origins and Dispersals. (Bowman Memorial Lectures, Series Two.) VI + 110 pp. in 8°. With 4 maps. New York 1952. The American Geographical Society.
- Schlesier Erhard** : Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien. Eine ethno-soziologische Untersuchung. VIII + 208 pp. in 8°. Mit 1 Kt. 's-Gravenhage 1953. Mouton & Co.
- Schmidt Leopold** : Die Linzer Stadtvolkskunde im Rahmen der Stadtvolkskunde Österreichs. Sep. : Jahrbuch der Stadt Linz 1953. pp. 621-632.
- — Spaten-Forschungen. Zu einigen Arbeitsgeräten des frühen Ackerbaues. Sep. : Archiv für Völkerkunde (Wien) 8. 1953. pp. 76-141.
- Schmidt Wilhelm** : Die Völker in der Heilsgeschichte der Menschheit. 62 pp. in 8°. Kaldenkirchen (Rhld.) 1953. Steyler Verlagsbuchhandlung.
- Schneider Marius** : Contribución a la música indígena del Matto Grosso (Brasil). Sep. : Anuario Musical (Barcelona) 7. 1952. pp. 159-165.
- — Zambomba und Pandero. Ein Beitrag zu den spanischen Karnevalsbräuchen. Sep. : Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Erste Reihe : Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Bd. 9 (Münster 1954) pp. 1-29.
- Schoch Alfred** : Rituelle Menschentötungen in Polynesien. 100 pp. in 8°. Freiburg / Schweiz, Phil. Diss. 1953. Ulm 1954.
- Schulz Walther** : Leuna, ein germanischer Bestattungsplatz der spätrömischen Kaiserzeit. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin. Schriften d. Sektion f. Vor- und Frühgesch., Bd. 1.) 96 pp. in 4°. Mit 41 Taf. Berlin 1953. Akademie-Verlag.
- Séjourné Laurette** : Palenque, una ciudad maya. 91 pp. in 8°. Con 46 fig. México 1952. Fondo de Cultura Económica.
- Siegmund Georg** : Das Wunder im Lichte der modernen Medizin. 64 pp. in 4°. (Bernhards / Fulda) 1953. Als Manuskript vervielfältigt.
- Speroni Charles** : The Italian Wellerism to the End of the Seventeenth Century. (Folklore Studies : 1.) 71 pp. in 8°. Berkeley and Los Angeles 1953.
- Spoehr Alexander** : Saipan. The Ethnology of a War-Devastated Island. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 41.) 383 pp. in 8°. With 31 fig. Chicago 1954. Chicago Natural History Museum.

- Sprott W. J. H.** : Social Psychology. (Methuen's Manuals of Modern Psychology.) XIV + 268 pp. in 8°. London 1953. Methuen & Co. Ltd.
- Stacey Tom** : The Hostile Sun. A Malayan Journey. 182 pp. in 8°. With 38 fig. London 1953. Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Steinmann Alfred** : Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich im Jahre 1952/53. Sep. : Geographica Helvetica (Zürich) 1953. pp. 335-338.
- Stewart T. D.** : An Anthropologist looks at Lincoln. Sep. : Smithsonian Report for 1952 (Washington) pp. 419-437.
- Stillfried Bernhard** : Die soziale Organisation in Mikronesien. (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 4.) 132 pp. in 4°. Mit 1 Kt. Wien 1953. Institut für Völkerkunde der Universität.
- Sundberg Waldemar** : Kushta. A Monograph on a Principal Word in Mandaeen Texts. I. The Descending Knowledge. 144 pp. in 8°. Lund 1953. CWK Gleerup.
- Swadesh Morris** : The Language of the Archaeologic Huastecs. Sep. : Notes on Middle American Archaeology and Ethnology (Washington) 1953. No. 114. pp. 223-227.
- Swoboda Hermann** : Siebenjahrhythmus und geistige Begabung. Sep. : Anzeiger der math.-naturw. Kl. d. Österr. Akad. d. Wiss. (Wien) Jg. 1951. Nr. 12. pp. 322-334.
- Symbolisme cosmique et Monuments religieux. I. Texte**, 110 pp. in 8°. — II. Illustrations, 47 pl. in 8°. (Paris 1953.) Musée Guimet. Editions des Musées Nationaux.
- Tauli V.** : The Sequence of Possessive Suffix and the Case Suffix in the Uralian Languages. Sep. : Orbis (Louvain) 2. 1953. pp. 397-404.
- Têng Ssu-Yü and Biggerstaff Knight (Ed.)** : An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works. Rev. ed. (Harvard-Yenching Institute Studies, Vol. 2.) X + 326 pp. in 8°. Cambridge, Mass. 1950. Harvard University Press.
- Terra G. J. A.** : The Distribution of Mixed Gardening on Java. Sep. : Landbouw (Djakarta) 22. 1953. pp. 163-224.
- Tichelman G. L.** : Zwerven in Centraal Nieuw-Guinea. Sep. : Oost en West ('s-Gravenhage) 46. 1953. No. 11. pp. 15-16.
- — Quelques données sur la crosse sacerdotale des Bataks. Sep. : Ethnos (Stockholm) 18. 1953. pp. 7-20.
- — Van een vreemd metalen visje. Sep. : Weten (Leiden) 17. 1954. pp. 250-252.
- Tutuola Amos** : My Life in the Bush of Ghosts. With a foreword by Geoffrey Parrinder. 174 pp. in 8°. London (s. a.). Faber and Faber.
- Uray G.** : A Tibetan Diminutive Suffix. Sep. : Acta Orient. Hung. (Budapest) 2. 1953. pp. 183-220.
- — Some Problems of the Ancient Tibetan Verbal Morphology. Sep. : Acta Linguistica (Budapest) 3. 1953. pp. 37-62.
- Vanoverbergh Morice** : Songs in Lepanto-Igorot as it is Spoken at Bauko. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 7.) 141 pp. in 4°. Vienna-Mödling 1954. St. Gabriel's Mission Press.
- Vercoutter Jean** : Essai sur les relations entre Egyptiens et Préhellènes. (L'Orient Ancien Illustré, 6.) 188 pp. in 8°. Avec 40 fig. Paris 1954.
- Virtanen E. A.** : Soziales Leben der Nordasiatischen Nomaden. Sep. : Finnisch-ugrische Forschungen (Helsinki) 31. 1953. pp. 32-36.
- Weisgerber Joh. Leo** : Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums. 201 pp. in 8°. Heidelberg 1951. Quelle & Meyer.
- Wheeler Sir Mortimer** : The Indus Civilization. (Cambridge History of India, Supplementary Volume.) XII + 98 pp. in 8°. With 24 pl. Cambridge 1953. At the University Press.
- Whiteley W. H.** : Studies in Iraqw. An Introduction. (East African Linguistic Studies, No. 1.) 99 pp. in 4°. Kampala 1953. The East African Institute of Social Research, Makerere College.

Periodica

Aequatoria (Coquilhatville). 15. 1953.

3. **Kagame A.**, Un nouveau livre sur le Rwanda. — **Decapmaker J.**, Zedelijkheid bij de Bakongo. — **Stappers L.**, Toonparallelisme als Mnemotechnisch middel in Spreekwoorden. — **Hulstaert G.**, Que signifie le nom Batswa ? — **Adalbert** (Br.), Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. — **Maes Fr.**, De lagere School bij de Nkundo. — 4. **De Rop A.**, Kanttekeningen bij Les Pygmées du Congo Belge. — **Troesch J.**, La Négation dans le dialecte fiote. — **Costermans B. J.**, Ndongo. — **Adalbert** (Br.), Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. — **Cocquyt A.** (Br.), Proverbes des Ntomba e Njale.

Africa (London).

23. 1953. 3. **Evans-Pritchard E. E.**, The Sacrificial Role of Cattle among the Nuer. — **Colson E.**, Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society. — **Tait D.**, The Political System of Konkomba. — **Matson J. N.**, Testate Succession in Ashanti. — **Gray R. F.**, Positional Succession among the Wambugwe. — **Lawrance J. C. D.**, The Karamojong Cluster. — 4. **Little K.**, The Study of 'Social Change' in British West Africa. — **Lebeuf J.-P.**, Centres urbains d'Afrique Equatoriale Française. — **Smith M. G.**, Secondary Marriage in Northern Nigeria. — **Bettison D. G.**, Self-Development in Native Housing in East London, Cape Province. — 24. 1954. 1. **Bohannon P.**, The Migration and Expansion of the Tiv. — **Peristiany J. G.**, Pokot Sanctions and Structure. — **Jones A. M.**, African Rhythm. — **Meeussen A. E.**, The Tones of Prefixes in Common Bantu. — **Holas B.**, Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de la Basse Côte d'Ivoire.

African Studies (Johannesburg). 12. 1953.

2. **White C. M. N.**, Notes on the Circumcision Rites of Balovale Tribes. — **Sicard H. von**, The Lemba Ancestor Baramina. — **Cagnolo C.**, Kikuyu Tales (Part IV). — **Hammond-Tooke W. D.**, The Function of Annual First Fruit Ceremonies in Baca Social Structure. — 3. **Lloyd P. C.**, Some Problems of Tenancy in Yoruba Land Tenure. — **Raum O. F.**, The Rolling Target (Hoop-and-Pole) Game in Africa (Part I). — **Cagnolo C.**, Kikuyu Tales (Part V). — 4. **Lanham L. W.**, The Copulative Construction in Bantu with Special Reference to Zulu. — **Raum O. F.**, The Rolling Target (Hoop-and-Pole) Game in Africa (Part II). — Maclean on Native Law and Custom (Part I). — **Potgieter E. F.**, The Ndzundza Dialect of Southern Transvaal Nguni-Ndebele.

Afrika und Übersee (Berlin).

37. 1953. 4. **Bristow W. M.**, Birom Texts (Nigeria). — **Kähler-Meyer E.**, Sprachproben aus der Landschaft Mbembe, Kamerun (Forts. u. Schluß). — **Busse J.**, Kimbu-Sprachproben. — 38. 1954. 1. **Lukas J.**, Tubu-Texte und Übungsstücke. — **Wiegräbe P.**, Ewelieder. — **Bourquin W.**, Weitere Ur-Bantu-Wortstämme.

América Indígena (México).

13. 1953. 4. **Wallis E. E.**, Problemas de aculturación implícitos en la educación indígena del Otomí del Mezquital, Méx. — **Lipschutz A.**, El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana. — 14. 1954. 1. **Viqueira C.** y **Palerm A.**, Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México. — **Núñez T. E.**, „La antigüedad de la sífilis en el Perú“, de Julio C. Tello. — **Jara A.**, El Indio en la obra de José Toribio Medina. — **Cowan G. M.**, La importancia social y política de la „faena“ mazateca.

American Anthropologist (Menasha, Wisconsin).

55. 1953. 1. **Bennett W. C.**, Area Archeology. — **Meyer Fortes**, The Structure of Unilineal Descent Groups. — **Driver H. E.**, Statistics in Anthropology. — **Kurath G. P.**, Native Choreographic Areas of North America. — **Schull W. J.**, The Effect of Christianity on Consanguinity in Nagasaki. — **Sasaki T. T.** and **Olmsted D. L.**, Navaho Acculturation and English-Language Skills. — 2. Part 1. **Foster G. M.**, What Is Folk Culture? — **Mandelbaum D. G.**, On the Study of National Character. — **Rouse I.**, The Circum-Caribbean Theory, An Archeological Test. — **Evans-Pritchard E. E.**, The Nuer Conception of Spirit in Its Relation to the Social Order. — **Schneider D. M.**, Yap Kinship Terminology and Kin Groups. — 3. **Newman M. T.**, The Application of Ecological Rules to the Racial Anthropology of the Aboriginal New World. — **Shimkin D. B.** and **Sanjuan P.**, Culture and World View: A Method of Analysis Applied to Rural Russia. — **Swadesh M.**, Archeological and Linguistic Chronology of Indo-European Groups. — **Schapera I.**, **Singer M. B.** et al., Wenner-Gren Foundation Supper Conference: Comparative Method in Social Anthropology. — **Gulick J.**, The Lebanese Village: An Introduction. — **Norbeck E.**, Age-Grading in Japan. — **Voget F.**, Kinship Changes at Caughnawaga. — **Count E. W.**, et al., Symposium: Do We Need More Becoming Words? — **Bennett J. W.** and **Nagai M.**, Echoes: Reactions to American Anthropology: Japanese Critique of Benedict's „Chrysanthemum and the Sword“. — **Elkin A. P.**, Murngin Kinship Re-examined and Remarks on Some Generalizations. — 4. **Mensh I. N.** and **Henry J.**, Direct Observation and Psychological Tests in Anthropological Field Work. — **Bartholomew G. A.**, Jr. and **Birdsell J. B.**, Ecology and the Protohominids. — **Wedel W. R.**, Some Aspects of Human Ecology in the Central Plains. — **Braidwood R. J.**, et al., Symposium: Did Man Once Live by Beer Alone? — **Lowie R. H.**, Ethnography, Cultural and Social Anthropology. — **Bagby Ph. H.**, Culture and the Causes of Culture. — **Weckler J. E.**, Adoption on Mokil. — **White R. C.**, Two Surviving Luiseño Indian Ceremonies. — 5. Part 1. **Phillips Ph.** and **Willey G. R.**, Method and Theory in American Archeology: An Operational Basis for Culture-Historical Integration. — **Singer R.**, The Sickie Cell Trait in Africa. — **Edel A.**, Some Relations of Philosophy and Anthropology. — **Dyson R. H.**, Jr., Archeology and the Domestication of Animals in the Old World. — **Lange Ch. H.**, The Role of Economics in Cochiti Pueblo Culture Change. — **Ishino I.**, The Oyabun-Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution. — **Oestreich Lurie N.**, Winnebago Berdache. — 56. 1954. 1. **Bidney D.**, The Ethnology of Religion and the Problem of Human Evolution. — **Spiro M. E.**, Human Nature in Its Psychological Dimensions.

Annali Lateranensi (Roma). 16. 1952.

Rock J. R., The Muan Bpö Ceremony or the sacrifice to Heaven as practiced by the Nakhi. — **Petri H.**, Der Australische Medizinmann. — **Geise N. J. C.**, Badujs en Moslims in Lerak Parahiang, Zuid-Benten.

Anthropological Quarterly (Washington) N. S.

[Formerly Primitive Man.]

1. 1953. 4. **Comhaire J. L.**, Religious Trends in African and Afro-American Urban Societies. — **Lussy K.**, Some Aspects of Work and Recreation among the Wapogoro of Southern Tanganyika. — 2. 1954. 1. **Lowie R. H.**, A Crow Tale. — **Mors P. O.**, Cattle in Buhaya.

Archeologické rozhledy (Praha).

5. 1953. 5. **Mazálek M.**, Troisième campagne de fouilles de la zone paléo-mésolithique près de Ražice, Bohême méridionale. — **Knor A.**, Cabanes néolithiques d'Uhřetice, Bohême. — 6. 1954. 1. **Mazálek M.**, Trouvailles mésolithiques de Slovaquie. — **Kaufmann J.**, Nouvelles trouvailles de Rybníky près de Moravský Krumlov. — **Jelínek J.**, Crâne trépané de Mikulov.

Archiv Orientální (Praha).

20. 1952. 3-4. **Drioton E.**, Une mutilation d'image avec motif. — **Neustupný J. A.**, Alliaceous Plants in Prehistory and History. — **David M.**, Ordonnement et rigueur en Egypte et en Mésopotamie. — **Turková H.**, Sprachproben aus Nieder-Österreich in Evlija Čelebi's Sejâhatnâme. — **Stracmans M.**, Nout et Kronos. — **Kubičková V.**, La Qašida à l'honneur de Wağhuddîn Zangî. — **Hickmann H.**, Le jeu de la harpe dans l'Egypte ancienne. — **Georgiev V.**, L'origine minoenne de l'alphabet phénicien. — **Klíma J.**, Über neuere Studien auf dem Gebiete des Keilschriftrechtes III. — **Gampert V.**, Zur Problematik des Alters des Rgveda. — **Čihár V.**, Zu den neuen Forschungsergebnissen auf dem Gebiete der vorgriechischen Sprachschichten im östlichen Mittelmeer. — **Krušina**

Černý L. J., Three New Circular Alabaster Idols from Kültepe. — Haeffner E., Quelques remarques sur la question des « Cônes funéraires ». — Andrzejewski T., Note sur une phrase du chapitre 84 du « Livre des Morts ». — Polák B., A-t-on réussi à résoudre le problème de l'orientation des bâtiments religieux de l'ancienne Egypte ? — 21. 1953. 1. Skalička V., Les travaux de J. V. Staline sur la linguistique et la linguistique orientale. — Rypka J., Sur le cercueil de l'académicien Bedřich Hrozný. — Matouš L., Bedřich Hrozný und sein Werk. — Friš O., † Vincenc Lesný. — Rypka J., L'Académie tchécoslovaque des Sciences et son Institut Oriental. — Průšek J., Les récentes théories d'Eberhard sur les origines de la civilisation chinoise. — Bittel K., Archäologisches zur ältesten Geschichte von Bogazköy (Hattuš/Hattuša). — Friš O., The IE. Comparative Suffix *-ios* and the Neuter Suffix *-os*. — Friedrich J., Zur Lesung der hethitischen Bilderschrift. — Lesný V., Do the third and fourth Rock Inscriptions of Asoka represent one or two Inscriptions ? — Klíma J., Einige Bemerkungen zum Sklavenrecht nach den vorhammurapischen Gesetzesfragmenten.

Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève).

17. 1952. 2. Lobsiger-Dellenbach M., Contribution à l'étude anthropologique du Népal. — 18. 1953. 1-2. Boné E., L'influence de la hauteur du buste sur l'allométrie des segments particuliers chez l'homme et divers autres primates.

Archives suisses des traditions populaires (Bâle). 49. 1953.

1-2. Gysling Fr., Hochzeitsbräuche aus Rima (Piemont). — Pfleger A., Das Schweizer Alphorn in den Hochvogesen. — 4. Röhrich L., Mensch und Tier im Märchen. — Weiser Aall L., Zauberei. — Wissler G., Die Sprache des schweizerischen Bienenhalters. — Seemann E., John Meier zum Gedächtnis. — Weber-Kellermann I., Adolf Spamer zum Gedächtnis. — E. W., Dr. h. c. Emil Richard zum Gedächtnis.

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia (Firenze). 82. 1952.

Landogna Cassone F., Contributo alla conoscenza antropologica delle popolazioni indigene del Brasile. — Parenti R., Caratteristiche angolari del cranio umano nel piano sagittale. — Landogna Cassone F., Radio-stratigrafia. — Cottafavi F., Sulla frequenza e ereditarietà di alcune anomalie dell'orecchio. — Massari C., Appunti di arte etiopica.

Asiatische Studien — Etudes Asiatiques (Bern). 1953. 1-2.

Fazy R., L'exploration du Kafiristan par les Européens. — Leslie D., Early Chinese Ideas on Heredity. — Frank B., Un recueil de jurisprudence surnaturelle. — Ecke G., Stray Notes on Chinese Painting.

Belleten (Ankara). 17. 1953. 65.

Erzen A., Sur le nom et l'origine de la divinité lunaire Men. — Firatli N., Quelques annexes afférentes aux études bithyniennes. — Eyice S., Armoiries du temps de la domination génoise à Amasra. — Babinger F. (trad. Baykal, Bekir Sitki), Mehmed le Conquérant et l'Italie (traduction turque d'un article rédigé en allemand). — Biyiklioğlu T., Les deux conquérants d'Istanbul: Mehmed II et Atatürk (en turc).

Bhāratiya Vidyā (Bombay). 14. 1953.

Mahdihassan S., On the Triple Arrangement of the Arabic Alphabet. — Agrawala S. R. Ch., A Study of Textiles and Garments as depicted in the Kharoshthi documents from Chinese Turkestan. — Mitra S. S. K., The Hemavati legend in the Mahobā Khand.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 109. 1953.

3. Teeuw A., Iets over een historisch geschrift van Lombok. — Maronier J. H., Tekeningen en aquarellen van J. H. W. Le Clercq. — Anceaux J. C., De huidige stand van het taalonderzoek op Nieuw-Guinea's Westhelft. — Vogler E. B., Ontwikkeling van de gewijde bouwkunst in het Hindoeïstische Midden-Java. — 4. Anceaux J. C., Keystone of Oceanic linguistics. — Emeis M. G., Het Maleise flexie-type. — Uhlenbeck E. M., De systematiek der Javaanse telwoorden.

Bonner Jahrbücher (Köln). 152. 1952.

Haberey W., Eine Polierwanne für Steinbeile aus Kottenheim, Kreis Mayen. — Petrikovits H. von, Die Ausgrabungen in der Colonia Traiana bei Xanten. I. Bericht. — Gutenbrunner S., Zur Matroneninschrift von Derichsweiler. — Delbrueck R., Zu spät-römischen Elfenbeinen des Westreichs.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 50. 1953.

1-2. Nougier L.-R., A propos du problème de l'intégration de la préhistoire dans l'enseignement supérieur français. — Nougier L.-R. et Robert R., Le débitage par sciage dans le « Néolithique pyrénéen ». — Riquet Dr., Les vases polypodes de l'Enéolithique français. — Bordes F., Typologie et statistique. Observations sur la note de M^{lles} Alimen et Vignal. — 3. Skutil J., Les débuts de la préhistoire nationale en Tchécoslovaquie. — Bouchud J., Cheynier A. et Guillien Y., Dents de Renne et migrations. — Blanc J. J., La grotte de Terrevaine. La Ciotat (B.-du-Rh.). — 4. Laplace-Jaureteche G., Les couches à escargots des cavernes pyrénéennes et le problème de l'Arisien de Piette. — Balfet H., Note sur le façonnage des poteries préhistoriques. — Escalon de Fonton M., La flèche tranchante et sa signification. — Bordes F., Levalloisien et Moustérien. — Lacorre M. T. et F., Les hommes éponymes d'Ain Méterchem et Combe-Capelle. — 5-6. Bordes F., Notules de typologie paléolithique, II : Pointes Levalloisiennes et pointes pseudo-levalloisiennes. — Daniel R. et Vignard E., Tableaux synoptiques des principaux microlithes géométriques du Tardenoisien français. — Alimen H. et Lecoq P., Une curieuse roche « gravée » des Monts Atlantika (Cameroun). — Pradel L., Préhistoire et certitude mathématique. — 9-10. Niederlender A., Lacam R. et Arnal J., Mors en bois de cerf de Roucadour (Lot). — Pottier G., Mammouths et Mastodontes. — Lacorre F., Sur les bois et les dents de Renne de Badegoule. — Bouchud J., Les Paléolithiques utilisaient-ils les plumes ?

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar).

15. 1953. 3. Lhote H., Le cheval et le chameau dans les peintures et gravures rupestres du Sahara. — Richard-Molard J. et Mauny R., Contribution à la préhistoire de l'Adrar mauritanien septentrional et du Makteir. — Du Puigadeau O. et Sénones M., Gravures rupestres de l'Oued Tamanart (Sud marocain). — Ly A., Retour « sur la fondation au XVII^e siècle du Comptoir français d'Albreda ». — Lestrangé M. de, Les crêtes papillaires digitales de 1.491 noirs d'Afrique occidentale. — Leriche A., Coutumes maures relatives à l'élevage. — Lebeuf J.-P., Labrets et greniers des Fali (Nord Cameroun). — 4. Huard P., Gravures rupestres des confins nigéro-tchadiens. — Bessac N., Contribution à l'inventaire préhistorique du Sahara occidental. — Holas B. et Mauny R., Nouvelles fouilles à l'abri sous roche de Blandé (Guinée). — Paris E., Recherches sur l'origine des marques de tribus (Feux). — Nicolas J. P., Essai sur la couverture linguistique du pays bambiléké. — Pâques V., L'estrade royale des Niaré. — Rouch J., Rites de pluie chez les Songhay. — Renaud Ct. et Akindélé A., La collectivité actuelle chez les Goun du royaume de Porto-Novo. — Jeffreys M. D. W., The Jewish origin of the Fulani ? — Série B. 16. 1954. 1-2. Fourneau J., Recherches sur l'origine des perles de Zanaga. — Ly A., Sur la politique guinéenne de Louis XIV, conditions et débuts. — Abel H., Les poids à peser l'or en Côte d'Ivoire. — Greenberg J., Etudes sur la classification des langues africaines, première partie. — Mercier P., L'affaiblissement des processus d'intégration dans des sociétés en changement. — Prost A., Notes sur les Songay.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie.

— Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie (Zürich).

29. 1952-1953.

Schlaginhaufen O., Ein Etruskerschädel aus Montepulciano. — Steinmann A., Die Batikgeräte in Asien und Indonesien. — Eugster J., Kosmische Strahlung (KS) und Mutationsrate. — Lahovary N., Résultats des dernières recherches dans le domaine de la sérologie ethnique et les conclusions importantes que l'on peut en tirer.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 21. 1953.

2. Mayer Ch., Enquête sur le droit coutumier des Bena Tshitolo. — 3. Liégeois A. J. B., La coutume Zande. — Deremiens L., Quelques considérations sur la coutume des Bena Ebombo. — 4. Grignat I., Etude sur le tribunal coutumier du groupement Mukebo en Chefferie de Tondo. — 5. Beaucorps de, Plaidoyer pour la dot. — Toussaint R. E., Notes sur la secte « Toni-Toni » en territoire de Kabongo. — Lardinois L., La famille indigène. — 6. Salomon J., Le droit matrimonial des Warega. — Préaux G., La parenté — race Mrega.

Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles). 24. 1953.

2. Rubbens A., Les différents statuts des habitants du Congo. — Cuvelier J., Note sur la documentation de l'histoire du Congo. — Sladden G., Quelques problèmes de l'agriculture et du colonat au Congo belge. — 3. Kagame A., Mes premiers contacts avec la civilisation occidentale. — Ghilain J., La lutte contre la dénatalité dans l'Ethnie Mongo. — 4. Wing G. van, L'Homme congolais.

Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology (Taipei, Taiwan).
[Chinese text.] 1953.

1. **Wei Hwei-lin**, A Preliminary Study of the Age Grade System of Ami Tribe on the Eastern Coast of Taiwan. — **Tung Tso-pin**, On the Oracle Bones in the Department Collections. — **Tang Mei-chiin**, Bows and Arrows of the Taiwan Aborigines in the Department. — 2. **Ling Shun-sheng**, The Head-hunting Ceremony of the Wa Tribe and that of Formosan Aborigines. — **Ho Ting-jui**, Clothing and Ornaments related to Atayal Head-hunting in the Department Collections. — **Chang Kwang-chih**, Shell Beads of the Atayal Tribe in the Department Collections.

Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta).

4. 1953. 9. **Nalinaksha Dutt**, Why Buddhism Disappeared from India. — **Chintaharan Chakravarti**, An Introduction to the Literature and Religion of the Tantras. — **De S. K.**, The Theatre in Bengal. — 11. **Radhagovinda Basak**, Buddha, the Conqueror of Māra. — 12. **Krishnan A. S.**, Tamil Devotional Literature. — 5. 1954. 1. **Chatterji S. K.**, The Language Problem in Indian Education. — **Bhattacharyya S.**, The Worship of Durgā.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London
(London). 15. 1953.

2. **Ayalon D.**, Studies on the Structure of the Mamluk Army. — **Rice D. S.**, Studies in Islamic Metal Work, III. — **Lewis B.**, Saladin and the Assassins. — **Berkelbach van der Sprenkel O.**, Population Statistics of Ming China. — **Simon H. F.**, Two Substantival Complexes in Standard Chinese. — **Shafer R.**, East Himalayish. — **Mitchell T. F.**, Particle-Noun Complexes in a Berber Dialect. — 3. **Ehrenkreutz A. S.**, Extracts from the Technical Manual on the Ayyūbid Mint in Cairo. — **Ayalon D.**, Studies on the Structure of the Mamluk Army -II. — **Lewis B.**, An Arabic Account of the Province of Safed. — **Rice D. S.**, Studies in Islamic Metal Work -IV. — **Minorsky V.**, Caucasia -IV. — **Bailey H. W.**, Ariaca. — **Lau D. C.**, Theories of Human Nature in *Mencius* and *Shyuntzzy*.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Paris). 1. 1953. 1.

Garrod D. A. E., The Relations between South-West Asia and Europe in the later Palaeolithic Age. — **Gibb H. A. R.**, An interpretation of Islamic History. — **Wiet G.**, L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néo-sassanide des Abbassides. — **Musset L.**, Influences réciproques du Monde Scandinave et de l'Occident dans le domaine de la Civilisation au Moyen Age. — **Chaunu H. et P.**, Economie atlantique, Economie mondiale (1504-1650). — **Lewis B.**, The Impact of the French Revolution on Turkey. — **Bazin L.**, Appartenances Linguistiques des envahisseurs altaïques de la Chine du Nord aux IV^e et V^e siècles ap. J.-C. — **Beaver R. P.**, Recent literature on overseas missionary movements from 1300 to 1800.

Ciba - Rundschau (Basel). 1953.

111. **Bühler A.**, Die Plangiverfahren. — Verbreitung und Muster der Plangitechnik. — Über den Ursprung der Plangitechnik. — 112. **Ackermann Ph.**, Persische Textilien. — Drei bezeichnende Meisterwerke. — Die Anfänge der Textilkunst im iranischen Hochland. — Die Wiedergeburt der persischen Kunst unter den Sassaniden. — Die Herrschaft der Kalifen. — Der Luxus der Sefewiden. — 113. Bäuerliche Textilkunst in Dänemark: **Steensberg A.**, Die dänische Bauernkultur. — **Andersen E.**, Dänische Volkstrachten. — **Andersen E.**, Dänische Volkstextilien.

Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1953.

22. **Gil Benumeya R.**, Nueve meses de Egipto nacional con Mohammed Naguib. — **Rubio García L.**, Hipernacionalismo y diplomacia: el caso del Sudoeste africano. — **Mohammad Ibn Azzuz Haquim**, La sanidad española en Marruecos. — **Beniparrell C. de**, La destrucción de los suelos norteafricanos. — 23. **Lerugar L.**, Europa y Africa: juicios federalistas. — **Domenech Lafuente A.**, Zona Norte de nuestro Protectorado: las industrias del país. — **Cola-Alberich J.**, La destrucción de los suelos del Africa Negra: sus consecuencias económicasociales. — **Musa Abbud**, Los privilegios eclesiásticos en el Líbano: su historia, su contenido. — 24. **Gil Benumeya R.**, Esencia y trayectoria del bloque africano-asiático. — **Martín de la Escalera C.**, Rumbos de la Unión Francesa y el Magreb. — **Rodríguez Aguilera C.**, Ante una posible reforma de la Justicia marroquí en la Zona española de Protectorado en Marruecos. — **Mohammad Ibn Azuz Haquim**, El I Congreso de Arqueología marroquí.

Erdkunde (Bonn).

7. 1953. 3. Schöller P., Aufgaben und Probleme der Stadtgeographie. — 4. Pfeifer G., Landwirtschaftliche Betriebssysteme und Kolonisationserfolg in Südbrasilien auf Grund der Forschungen von Leo Waibel. — Kellersohn H., Die Landwirtschaft im Irak. — Suter K., Zur Hydrologie der Sahara. — 19. 1954. 1. Loewe F., Beiträge zur Kenntnis der Antarktis. — Beck H., Methoden und Aufgaben der Geschichte der Geographie.

Ethnos (Stockholm). 18. 1953. 1-2.

Tichelman G. L., Quelques données sur la crosse sacerdotale des Bataks. — Nebesky-Wojkowitz R. de, Hunting and Fishing among the Lepchas. — Hummel S., Psychologische Grundlagen der tibetischen Kulturgeschichte. — Davidson D. S., The Snowshoe in Japan and Korea. — Earthy E. D., Folktales of the Lenge, Portuguese East Africa. — Barthel T. S., Regionen des Regengottes. — Disselhoff H. D., Darstellung einer Kindertrage aus dem Nepeña-Tal (Peru). — Linné S., Prehistoric Peruvian Painting.

Folk-Lore (London). 64. 1953.

3. Dawkins R. M., In a Greek Village. — Watson W., Play among Children in an East Coast Mining Community. — 4. Briggs K. M., Some Seventeenth-Century Books of Magic. — Brooke S. C., The Labyrinth Pattern in India. — Alford V., Why Do We Study Folklore ?

Folklore Studies (Peking). 11. 1952. 2.

Grootaers W. A., The Hagiography of the Chinese God Chen-wu. — Minoru U., Some Honorific Expressions in Wakayama Dialect. — Yamaguchi J. S., Annual Customs and Religious Practices in Yoshio Village. — A List of Recent Publications concerning Ethnology, Folklore and Linguistics of East, South-East, Central and North Asia.

Hespéris (Paris). 39. 1952. 3-4.

Canard M., L'autobiographie d'un chambellan du Mahdi 'Obeidallâh le Fâtimide. — Célerier J., Islam et géographie. — Bastide R., L'Islam noir au Brésil. — Koehler H., Ce que l'économie privée importait d'Espagne au Maroc, au XVIII^e siècle, d'après les manuscrits inédits des procureurs de la mission franciscaine de 1766 à 1790. — Vajda G., Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain. — Adam A., Le costume dans quelques tribus de l'Anti-Atlas. — Raynal R., La terre et l'homme en Haute Moulouya : quelques exemples d'évolution récente des genres de vie. — Bousquet G.-H., Pour l'étude des droits berbères (à propos de G. Marcy, Le Droit coutumier Zemmoir), suivi d'une bibliographie d'ensemble de la question.

IBLA (Tunis). 16. 1953.

2. (62.) Demeerseman A., Soixante ans de pensée tunisienne, à travers les revues de langue arabe. — F. C., L'artisanat sur la côte orientale du Cap Bon : Problèmes économiques et problèmes humains. — Callens M., Réalités économiques et problèmes sociaux en Tunisie. — 3. (63.) Letelier G., Attraction des villes et sous-prolétariat en Afrique du Nord. — Paul S. M., Le dessin « moyen d'expression » de l'enfant en milieux algériens. — Serradj M. B., Pratiques saisonnières du Maghreb. — Hayat-Lumbroso M^{me} E., Malika, l'enfant de la Casbah (nouvelle). — 4. (64.) Demeerseman A., Une étape importante de la culture islamique : Une parente pauvre de l'imprimerie arabe et tunisienne, la lithographie. — Dornier F., La politesse bédouine dans les campagnes du Nord de la Tunisie (suite). — Besbes F., Le tissage de la soie en Tunisie (contribution à l'étude de l'artisanat tunisien) : notes historiques et techniques. — Ballet J., Mouloud Feraoun, romancier algérien : « La Terre et le Sang ».

International Anthropological and Linguistic Review (Miami). 1. 1953. 2-3.

Draws-Tychsen H., Memorial for a Maori. — Kelso de Montigny A. H., The multiple origins of man, II : Neandertal man is not extinct ! — Holmer N. M., Some further traces of Paleo-Eurasian. — Holmer N. M., Some semantic problems in Cuna and Kaggaba.

Journal Asiatique (Paris).

240. 1952. 4. Molé M., Le partage du monde dans la tradition iranienne. — Cœdès G., Un yantra récemment découvert à Angkor. — 241. 1953. 1. Dumézil G., Viṣṇu et les Marūt à travers la réforme zoroastrienne. — Bareau A., La date du Nirvāṇa. — Macdonald A. W., Note sur les Mégolithes tibétains. — Aubin J., Les princes d'Ormuz du XIII^e au XV^e siècle. — Cavaignac E., Mushki et Phrygiens. — Vajda G., Récentes publications sur Maimonide.

Journal de la Société des Américanistes (Paris). N. S. 41. 1952. 2.

Gessain R., L'ajagak, bilboquet eskimo. — Harcourt R. d', Collections archéologiques martiniquaises du Musée de l'Homme. — Mengin E., Commentaire du Codex mexicanus nos 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris. — Pinchon R., Introduction à l'archéologie martiniquaise. — Pinto E., As mascaras-de-dansa dos Pancararu de Tacaratu. — Rivet P. et Warvin R. de, La langue andoke. — Les Indiens Parawgwan. — Ruz-Lhuillier A., Importante découverte dans la pyramide du Temple des inscriptions à Palenque.

Journal de Psychologie (Paris). 46. 1953.

3. Pettazzoni R., La confession des péchés. Essai d'interprétation générale. — Deshayes M. L., Conscience et comportement. — Guillaume P., La compréhension des dessins. — Oléron P., Classement multiple et langage. — Naville P., La cristallisation de l'illusion professionnelle. — 4. GUSDORF G., Le sens de la création artistique. — MEYERSON I., Les métamorphoses de l'espace en peinture. A propos des recherches de M. Francastel. — DURAND M., Perception syllabique et perception musicale dans la phrase chantée.

Journal of East Asiatic Studies (Manila).

2. 1952. 4. Jamias C. J., Some Ilocano Proverbs. — Vanoverbergh M., Prayers in Lepanto-Igorot or Kankanary As It is Spoken at Bauko. — 3. 1953. 1. Conklin H. C., Buhid Pottery. — Houston Ch. O., Jr., Rice in the Philippines Economy 1934-1950. — Wilson L. L., Occupational Acculturation in the Mountain Province. — Maddela I. B., The Tirong, Ancient People of the Babuyan Islands.

Journal of the South West Africa Scientific Society (Windhoek). 9. 1952/53.

Gusinde M., Neueste Anthropologische Untersuchung der Buschmänner. — Bonsma J. C., Die Aanpassingsvermoë van Beeste by 'n warm Klimaat. — Seydel R., Dattelpalmenkultur in Südwestafrika. — Reprints from Vol. I: a) Vedder H., Über die Vorgeschichte der Völkerschaften von Südwestafrika. I. Buschmänner, II. Die Hottentotten.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 19. 1953. 5.

Meeussen A. E., De talen van Maniema. — Grootaert J. E. A., Le canevas de l'organisation coutumière, administrative et judiciaire. — De Rop A., Het toonsysteem van het Lomongo en het Oerbantoe. — Meeussen A. E., Rundi-teksten van André Barumwete. — Possoz E., Impressionnisme et ethnologie juridique. — Dijkman B., Korte geschiedenis van de bevolking der bestuursgebieden van Bondo en Ango (slot). — Dillen K., Spreuken der Bena Kanioka. — Kalanda A., Deux contes Luba. — Dipumba B., Poème Luba.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 22. 1953. 2.

Carnoy A., Toponymie des chaussées romaines en Belgique et dans les régions avoisinantes. — Beguin P., La personnalité de l'historien dans l'œuvre de Tacite. — Salmon P., L'armée fédérale des Béotiens. — Callipolitis-Feytmans D., Collection de vases grecs, étrusques et italiotes à l'Université de Gand.

Man (London). 53. 1953.

72-96. Clark J. D., Dancing Masks from Somaliland. — Gimbutas M., Battle Axe or Cult Axe? — 97-124. Stevenson R. B. K., Prehistoric Pot-Building in Europe. — Zeuner F. E., The Colour of the Wild Cattle of Lascaux. — Gjessing G., A Note on Changing Norwegian Attitudes towards the Lapps (Sames). — Tildesley M. L., The Classification of Skull Shape, with Special Reference to Fürst's 'Tri' Index. — 125-149. Norris H. T., Cave Habitations and Granaries in Tripolitania and Tunisia. — Howell P. P., Some Observations on 'Earthly Spirits' among the Nuer. — 150-171. Studies of British and Irish Celts: First Series: Reports of the Ancient Mining and Metallurgy Committee of the Royal Anthropological Institute. — Hatto A. T., Stonehenge and Midsummer: A New Interpretation. — 172-201. Paulme D., Carved Figures from the White Nile in the Musée de l'Homme. — Gutkind P. C. W., The Old Order Amish People of Northern Indiana. — Gjessing G., Culture Contact in a Lapp (Same) Community. — 202-229. Gavazzi M., The Dug-out Coffin in Central Bosnia. — Banton M., The Social Groupings of Some West African Workers in Britain. — 230-260. Prince Peter of Greece and Denmark, Peculiar Sleeping Postures of the Tibetans. — Firth R., The Study of Values by Social Anthropologists: The Marett Lecture, 1953.

Mensário Administrativo (Luanda). 1952.

61-62. **Correia Pupo M.**, Por terras de Benim ... Dahomé, -o reino da serpente. — **Brandão dos Santos A.**, Usos e costumes dos indígenas „Vauambo“ : O Grande Soma (Soba) Huambo-Kalunga — o terrível antropófago. — 63-64. **Franklin de Sousa A. J. C.**, Linguística Ultramarina (Entre a Babel Oceânica — Os dialectos timorenses). — **França Camarate J.**, Nota sobre uma jazida pré-histórica, de superfície, do planalto da Hum-pata - Angola. — **Brandão dos Santos A.**, Usos e costumes dos indígenas « Vauambo » — nomeação de um século e seus cargos. — **de Melo Gonçalves A. A.**, O emprego do K nas línguas indígenas. — 65-66. **França Camarate J.**, As gravuras rupestres do « Tchitundo-Hulo » (Desenho de Moçamedes). — **de Faria Lobato F. X.**, Aras Sagradas da Pátria banhadas pelo Indico. — **Queiros Barros J.**, Generalidades sobre a Agricultura em Angola.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). 95. 1953.

1-6. **Wiche K.**, Klimamorphologische und talgeschichtliche Studien im M'Goun-gebiet (Hoher Atlas). — 7-12. **Matznetter J.**, Grundfragen der Verkehrsgeographie. — **Spreitner H.**, Fragen der Quartärforschung auf dem IV. Internationalen Kongreß der INQUA (Internationale Quartärvereinigung) in Rom und Pisa. — **Wiche K.**, Pleistozäne Klimazeugen in den Alpen und im Hohen Atlas. — **Strzygowski W.**, Die Landschaftskarte, ein neues Lehrmittel.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried). 9. 1953. 4.

Kowalsky P. N., Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der hl. Messe in den Missionen. — **Combaluzier F.**, Martyre du bienheureux J. G. Perboyre 1840 (2). — **Cieslik H.**, Gotō Juan, Ein Beitrag zur Missionsgeschichte Nordjapans (2). — **Laufer C.**, Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens (3).

Oceania (Sydney).

23. 1953. 4. **Hogbin H. I. and Wedgwood C. H.**, Local Grouping in Melanesia. — **Macintosh N. W. G.**, The Cohuna Cranium : Physiography and Chemical Analysis. — **Capell A.**, Notes on the Waramunga Language, Central Australia. — **McElroy W. A.**, Notes on Emotional Expressions in Arnhem Land Aborigines. — 24. 1953. 1. **Nilles J.**, The Kuman People : A Study of Cultural Change in a Primitive Society in the Central Highlands of New Guinea. — **Bell F. L. S.**, Land Tenure in Tanga. — **Hogbin H. I., and Wedgwood C. H.**, Local Grouping in Melanesia.

Orientalia (Roma). N. S.

22. 1953. 4. **Osten H. H. von der**, Die urartäische Töpferei aus Van und die Möglichkeiten ihrer Einordnung in die anatolische Keramik. II. — **Ebeling E.**, Eine Beschwörung der Gattung Ušburruda. — 23. 1954. 1. **Buren E. D. van**, The Esoteric Significance of Kassite Glyptic Art. — **Kramer S. N. - Falkenstein A.**, Ur-Nammu Law Code. — **Ebeling E.**, Eine assyrische Beschwörung, um einen entflohenen Sklaven zurückzubringen. — **Kees H.**, Das Gottesweib Ahmes-Nofretete als AmonsPriester.

Oriente Moderno (Roma).

23. 1953. 11. **Rizzitano U.**, Studi di storia islamica in Egitto (1940-1952). — 12. **Bausani A.**, Un manoscritto persiano inedito sulla ambasceria di Husein Hân Moqaddam Ağidānbāsi in Europa negli anni 1254-1255 H. (= 1838-39 A. D.). — 34. 1954. 1. **Koliqi E.**, Influenze orientali sulla letteratura albanese.

Population (Paris). 8. 1953.

2. **Bénard J.**, La répartition des dépenses de la population française en fonction de ses besoins. — **Villèle G. de**, Un exemple de prévision des besoins scolaires : les Vosges. — **Doublet J.**, Sécurité sociale et démographie. — **Henry L.**, Une richesse démographique en friche : les registres paroissiaux. — **Géralin H.**, Le problème de l'alcoolisme dans les territoires d'outre-mer. — **Fage A.**, La Révolution française et la population. — **Sutter J.**, Deux instituts de population : de génétique, au Danemark, de généalogie, au Canada. — 3. **Bourgeois-Pichat J.**, Perspectives sur la population active européenne. — **Ariès Ph.**, Sur les origines de la contraception en France. — **Henry L.**, Vues sur la statistique des familles. — **Crocquevieille J.**, Etude démographique de quelques villages Likouala (Moyen-Congo). — **Sutter J. et Tabah L.**, Struc-

ture de la mortalité dans les familles consanguines. — 4. **Tabah F.**, La population du monde et les besoins en matières premières. — **Picquenard S.** et **Sutter J.**, Sur le nombre des infirmes en France. — **Sauvy A.**, Le problème démographique et racial en Afrique du Sud. — **Henry L.**, La fécondité des mariages au Japon.

Przegląd Antropologiczny (Poznań). 19. 1953.

Mydlarski J., Historique de la détermination typologique de l'homme. — **Henzel T.**, Méthode des différences et méthode des carrés de différences. — **Jasicki B.**, Méthode des coupes corrélatives. — **Perkal J.**, Taxonomie de Wrocław. — **Wanke A.**, Méthode de la fréquence de l'apparition des ensembles des caractères anthropologiques ou méthode stochastique de la corrélation polymorphe. — **Michalski J.**, Méthode morphologique appliquée à la détermination taxonomique de l'homme. — **Perkal J.**, Indices anthropologiques. — Discussion générale. — **Mydlarski J.**, Résumé de l'ensemble de la conférence. — **Steślicka M^{me} W.**, Morphologie de l'encéphale dans la philogenèse des anthropomorphes. — **Szterew P.**, Saut de distance et structure du corps. — **Godlewski A. L.**, La population primitive de la Tasmanie. — **Wierciński A.**, Types craniologiques de la population du Ceylon. — **Gondzik M.**, Cas rares des anomalies dentaires chez la population polonaise.

Revista Colombiana de Antropología (Bogotá). S. E. 10. 1953.

1. Pasado y futuro de nuestra Antropología. — **Reichel - Dolmatoff G.**, Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. — **Chaves M.**, La Guajira, una región y una cultura de Colombia. — **Guhl E.**, El Aspecto Económico-Social del Cultivo del Café en Antioquia. — **Dussán de Reichel A.**, La Repartición de Alimentos en una Sociedad de Transición. — **Villa S. B.**, Aspectos de la Cultura Páez. Mitología y Cuentos de la Parcialidad de Calderas, Tierradentro. — **Holmer N. M.**, Contribución a la Lingüística de la Sierra Nevada de Santa Marta. — **Caudmont J.**, Los Fonemas del Inga. — **Fulop M.**, Transvestismo y Shamanismo en Siberia. — **Medem F.**, Contribuciones a la Taxonomía y Distribución del Yacaré Negro en Colombia. — 2. **Coluccio F.**, Contribución al Diccionario Folklórico Americano. — **Henao S. J.**, El canto popular en el Departamento del Magdalena. — **Rey J. A. L.**, Riñas de gallos y vocabulario de gallística. — **Quevedo G. L. M.**, El folklore en los juegos escolares. — **Dussán de Reichel A.**, Prácticas culinarias en una población mestiza de Colombia. — **Fals Borda O.**, Notas sobre la evolución del vestido campesino en la Colombia central. — **Reichel - Dolmatoff G.**, Algunos mitos de los indios Chami (Colombia). — **Nachtigall H.**, Shamanismo entre los indios Paeces. — **Flórez L.**, El castellano y las lenguas indígenas de América.

Revista de Antropologia (São Paulo). 1. 1953. 2.

Mussolini G., Aspectos da cultura e da vida social no litoral brasileiro. — **de Queiroz Pepeira M. I.**, A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerente. — **Imbelloni J.**, Las formaciones humanas del planalto y del borde marítimo del Brasil en el panorama de las razas de América. — **Cadogan L.**, Ayvu Rapyta.

Revista de Indias (Madrid). 13. 1953. 51.

Bustamante C. P., Valdivia, en su cartas. — **Friede J.**, Fray Bartolomé de las Casas, exponente del movimiento indigenista español del siglo XVI. — **Delgado J.**, España y el monarquismo mexicano en 1840. — **Escandell Bonet B.**, Repercusión de la piratería inglesa en el pensamiento peruano del siglo XVI.

Revue de l'Histoire des Religions (Paris).

142. 1952. 1. **Dupont - Sommer A.**, L'instruction sur les deux Esprits dans le « Manuel de Discipline ». — **Couchoud P.-L.** et **Audin A.**, Requiem aeternam . . . L'Ascia, instrument et symbole de l'inhumation. — **Elie H.**, Contribution à l'étude du statut des Juifs en Italie aux XV^e et XVI^e siècles. L'opinion de Bernardin de Busti. — 2. **Delcor M.**, Où en est le problème du Midrash d'Habacuc ? — **Boyancé P.**, L'épithaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile. — **Guillaumont A.** et **C.**, Le texte véritable des « Gnostica » d'Evagre le Pontique. — **Chelhod J.**, Le sacrifice arabe nommé « ḡahiya ». — 143. 1953. 1. **Lacau P.**, Sur la reine Hatshepséwe. — **Février J.-G.**, Molchomor. — **Trouillard J.**, L'impeccabilité de l'esprit, selon Plotin. — **Scholem G.-G.**, Le mouvement sabbataïste en Pologne (premier article). — 2. **Will E.**, Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Héraion de Pérachora. — **Gagé J.**, Arruns de Clusium et l'appel aux Gaulois (?). A propos d'une tradition haruspicaline sur la vigne et l'olivier. — **Scholem G.-G.**, Le mouvement sabbataïste en Pologne (deuxième article). — 144. 1953. 1. **Delcor M.**, Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumrân. — **Scholem G.-G.**, Le mouvement sabbataïste en Pologne (troisième et dernier article). — **Lembezat B.**, Karikal Amméar, patronne de la ville de Karikal.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles).

1952. 4. **Janne H.**, Notes critiques relatives à la sociologie de la technique. — 1953. 2-3. **Belin - Milleron J.**, L'Evolution des méthodes dans le raisonnement juridique. — **Buyssens E.**, Enquête sur le sentiment d'autorité en matière linguistique.

Revue Juridique du Congo Belge (Elisabethville). 29. 1953.

2. Expulsion des non-indigènes. Requête d'annulation. Procédure. Délai d'introduction (Conseil d'Etat 10 août 1951). — 6. **Rubbens A.**, L'incendie en droit pénal congolais. — **Laroche L.**, Dommages-intérêts pour défaut de livraison de marchandises vendues. Faut-il encore prouver le remplacement ?

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 28. 1953. 1-4.

- Vycichl W.**, Die Deklination im Arabischen. — **Muhammad Hamidullah**, Règne conjoint. La théorie et la pratique islamiques. — **Boneschi P.**, L'inscription en caractères proto-arabes d'un cylindre-sceau babylonien. — **Castellino G. R.**, La paura di Marduk. — **Donadoni S.**, La seduzione della moglie di Bata.

Saeculum (Freiburg-München). 4. 1953. 4.

- Cœdès G.**, Die Ausbreitung der indischen Kultur nach Südostasien. — **Fochler-Hauke G.**, Das Zeitalter der Verstädterung in den außereuropäischen Erdteilen. — **Focke F.**, Pallas Athene. — **Wucher A.**, Mommsens unvollendete Römische Geschichte. — **Sinogowitz B.**, Die Begriffe Reich, Macht und Herrschaft im byzantinischen Kulturbereich.

Sociologia (São Paulo). 15. 1953. 2.

- Willems E.**, A miscigenação entre Brasileiros de ascendência germânica. — **Saito H.**, O suicídio entre os imigrantes japoneses e seus descendentes. — **Pierson D.**, A população de Cruz das Almas. — **Wirth D. M.**, Apontamentos para um estudo sobre magia e ritos de iniciação. — **Müller A. R.**, Um estudo de organização social de tribos indígenas da América do Sul (continuação).

Sociologus (Berlin). 3. 1953. 2.

- Stegmann von Pritzwald K.**, Der dialektische Aufbau politisch bedingter Sprachreformen. — **Wittfogel K. A.**, Die orientalische Despotie. — **Haring D. G.**, Der Noro-Kult auf Amani Oshima. — **Lowie R.**, Die Comanche, ein Beispiel von kultureller Umstellung.

South Pacific (Mosman, Sydney). 7. 1953.

2. United Nations Visiting Mission's Report on New Guinea. — **Norman A. E.**, Self Government for Western Samoa. — 3. **Rowley C. D.**, The United Nations, Colonialism and Australia. — **Conroy W. L.**, Notes on Some Land Use Problems in Papua and New Guinea. — The Structure of Government in Western Samoa. — **Reynolds J.**, The Dutch New Guinea Border. — Agricultural Development in the Cook Islands.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 9. 1953.

2. **Fairservis W. A., Jr.**, Future Archaeological Research in Afghanistan. — **Elbert S. H.**, Internal Relationships of Polynesian Languages and Dialects. — **Schroeder A. H.**, The Bearing of Architecture on Developments in the Hohokam Classic Period. — **Brant Ch. S.**, Kiowa Apache Culture History: Some Further Observations. — **Miller R. J.**, Areas and Institutions in Eastern Asia. — **Lange Ch. H.**, A Reappraisal of Evidence of Plains Influences among the Rio Grande Pueblos. — **Cook S. F.** and **Heizer R. F.**, Archaeological Dating by Chemical Analysis of Bone. — 3. **Bohannon P.**, Concepts of Time among the Tiv of Nigeria. — **Cappannari S. C.**, Marriage in Malabar. — **Cline W.**, Berber Dialects and Berber Script. — **Nettl B.**, The Shawnee Musical Style: Historical Perspective in Primitive Music. — **Fried J.**, The Relation of Ideal Norms to Actual Behavior in Tarahumara Society. — **Taylor G. D.**, Some Crop Distributions by Tribes in Upland Southeast Asia. — **Fenenga F.**, The Weights of Chipped Stone Points: a Clue to their Functions. — **Spier L.**, Some Observations on Mohave Clans. — 4. **Sankalia H. D.**, The Archaeological Sequence of Central India. — **Lowie R. H.**, Alleged Kiowa-Crow Affinities. — **Willey G. R.**, A Pattern of Diffusion-Acculturation. — **Ellis F. H.**, Authoritative Control and the Society System in Jemez Pueblo. — **Oswalt W.**, Northeast Asian and Alaskan Pottery Relationships. — **Hoyme L. E.**, Physical Anthropology and its Instruments: an Historical Study. — **Sawtell**

Wallis R. and Wallis W. D., The Sins of the Fathers: Concept of Disease among the Canadian Dakota. — Ellis B. T., Vessel-lip Decoration as a Possible Guide to South-western Group Movements and Contacts.

Staden - Jahrbuch (São Paulo).

1. 1953. Hoeltje G., Eine Indianer-Zeichnung. — Bastide R., Die kulturelle Anpassung des brasilianischen Negers. — Fernandes F., Das Vorurteil gegen die Farbigen in Brasilien und seine gesetzliche Bekämpfung. — Saake G., Der giftige Maniok im Haushalte brasilianischer Indianer. — Schaden E., Indianerforschung in Brasilien gestern und heute. — 2. 1954. Mussolini G., Die Lebensweise der brasilianischen Küstenbevölkerung. — Hoeltje G., Die Propheten von Congonhas do Campo. — Peschke R., Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien. — Rosenfeld A. H., Die Situation der Farbigen in Brasilien.

The Japanese Journal of Ethnology — Minzokugaku - Kenkyu (Tokyo). 17. 1952. 3-4.

Ch'en Ch.-H., On the Kiu-Lung Legend of Ai-lao. — Makino T., Possible Aboriginal People of the Plains of Kwang-tung Province. — Shiratori Y., On the Relations Between the Inhabitants of Nan-ch'ao and Ta-li Kingdom and Ts'uan, Pai, Lo-lo, Minchia Tribes. — The Wu-man and the Pai-man Tribes in Yün-nan (Part 2). — Nihei S., A Treatise on Some Phonological Aspects of Ancient Japanese. — Yoshida I., Stories Narrated by Eleven Old Tokachi Ainus.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay) N. S. 7. 1953. 2.

Cappieri M., Some Essential Features of the Andamanese Anthropology and Demogenetics. — Hohenegger M., A Contribution to the Problem of Vedda Race Infantilism. — Kaikini V. M., Anthropological Observations on Indian Troops During the World War. — Bhagwat D., Bara-Deo, the High-God of the Gond. — Bhattacharya A., Bondo Rites of New Rice.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna). 39. 1953.

1-2. Majumdar B. P., Lakulīśa Pāsupatas and their Temples in Mediaeval India. — Vishwanath P. V., Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations. — Datta K. K., Bihar and the Indian Movement of 1857-59. — Sachchidananda, The Tribal Village as a Social Unit. — 3. Shafer R., Classification of the Northernmost Naga language. — Sharma D., The Origin and Original Home of the Imperial Guptas. — Smith R. M., Temporal Technique in Story-Telling Illustrated from India. — Singh T. P., The Astronomical Origin of Hindu Mythology. — Sharma R. S., Politico-Legian Aspect of the Caste System (c. 600 B. C. - c. 500 A. D.). — Iha S., Studies in the Paippalādi Atharvaveda Books - I and II.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London). 82. 1952. 2.

Birket - Smith K., The History of Ethnology in Denmark. — Köbben A. J., New Ways of Presenting an Old Idea: The Statistical Method in Social Anthropology. — Steffensen J., Human Hair Pigment and Hair Colour. — Djamour J., Adoption of Children among Singapore Malaysians. — Roberts D. F., Basal Metabolism, Race and Climate.

The Kroeber Anthropological Society Papers (Berkeley). 1953. 8 and 9.

Bowles G. T., Population Control and the Family in Feudal and Post-Restoration Japan. — Chard Ch. S., The Kamchadal: A Synthetic Sketch. — Colson E., Clans and the Joking-Relationship among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia. — Meighan C. W., Acculturation in Californian Awl Forms. — Oliver D. L., The Relation between Slit-Gongs and Repown in a Solomon Islands Culture. — Olson R. L., Mioshie: A New Messianic Cult in Japan. — Howland Rowe J., Eleven Inca Prayers from the Zithuwa Ritual. — Wallis W. D. and Sawtell Wallis R., Culture Loss and Culture Change among the Mocmac of the Canadian Maritime Provinces, 1912-1950. — Wulsin F. R., Hot Climates and High Civilizations. — Halpern A. M., A Dualism in Pomo Cosmology.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 8. 1953.

31. Two Caves at Kalk Bay, Cape Peninsula. — **Paver F. R.**, Carbon Test, Zimbabwe. — **Rudner I.**, Decorated Ostrich Egg-Shell and Stone Implements from the Upington Area. — 32. **Dart R. A.**, Rhodesian Engravers, Painters and Pigment Miners of the Fifth Millennium B. C. — **Rudner J.**, A Pot and Decorated Stone Implement from South-West Africa. — **Seltman Ch.**, Theseus and the Minotaur of Knossos.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Leiden). Tweede Reeks.

70. 1953. 3. **Meulen D. van der**, Een onderzoekingsreis in NO- en ZW-Arabië III. — 4. **C. Tj. B.**, In Memoriam A. W. Nieuwenhuis. — **Voorbeijtel Cannenburg W.**, Het „karrepad“ onzer Oost-Indiëvaarders. — **Verstappen H. Th.**, Oude en nieuwe onderzoekingen over de Koraaleilanden in de baai van Djakarta. — 71. 1954. 1. **Zonneveld J. I. S.**, Waarnemingen langs de kust van Suriname. — **Egeler C. G. en de Booy T.**, De geologisch-alpinistische exploratie in de Cordillera Blanca, Peru.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel (Basel). 64. 1953.

1. **Bühler A.**, Die ethnographische Sammlung. II. Teil. — 2. **Handschin E.**, Bericht über das Naturhistorische Museum für das Jahr 1952. — **Bühler A.**, Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und das Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1952. — **Husner F.**, 74. Bericht über die J. M. Zieglersche Kartensammlung.

Zaire (Bruxelles). 7. 1953.

7. 1953. 5. **Charles P.**, Le traumatisme noir — Essai de psychologie culturelle. — **Neesen V.**, Le premier recensement par échantillonnage au Ruanda-Urundi. — **Dhanis E.**, Recrutements de main-d'œuvre chez les Bayaka. — **Bulck G. van**, Chronique d'Africanistique, III. L'ethnographie en 1952. — 6. **Bouillon A.**, Les Mammifères dans le folklore Luba. — **Coupez A.**, A propos du problème linguistique au Congo Belge. — 7. **Biebuyck D.**, La monnaie musanga des Balega. — **Comhaire J.**, Coup d'œil sur l'histoire des peuples africains et afro-américains. — 8. **Roeykens A.**, Les réunions préparatoires de la délégalation belge à la Conférence Géographique de Bruxelles en 1876. — 9. **Biebuyck D.**, Répartitions et droits du pangolin chez les Balega. — **Pinxten K.**, Tienjarenplan en toekomst van Ruanda-Urundi. — 10. **Neesen V.**, Quelques données démographiques sur la population du Ruanda-Urundi. — **Comhaire J.**, Coup d'œil sur l'histoire des peuples africains et afro-américains (suite). — **Jadin L.**, Essais d'évangélisation du Loango et du Kakongo 1766-1775. — **Maquet J. J.**, De la dépendance à l'infériorité. — **Biebuyck D.**, Some Remarks on Segy's "Warega Ivorys". — 8. 1954. 1. **De Vriese G.**, Demographische studie in de Mayumbe. — **Hauser A.**, La frontière linguistique bantoue-oubanguienne entre le Bas-Oubangui et ses affluents de droite. — **Merriam A. P.**, Song Texts of the Bashi. — 2. **Hoyt E. E.**, Consumer Spending under the Impact of technological Change: some Observations bearing on social Policy. — **De Vriese G.**, Demographische studie in de Mayumbe (vervolg). — **Coupez A.**, Les phonèmes bantou G et J précédés de nasale. — **Meeussen A. E.**, Taalgeografie in Kongo.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden). 103. N. F. 28. 1953. 2.

Kissling H. J., Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens. — **Horst H.**, Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris. — **Fischer L.**, Zur Deutung des magischen Quadrates in Dürers Melencolia I. — **Mzik H. von**, Die Wiener Handschrift des persischen Balchī-Ištāchrī. — **Lentz W.**, **Seiler H.** und **Tavadia J. C.**, Yasna 47. — **Tavadia J. C.**, From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology. — **Helck W.**, Gab es einen König „Menes“? — **Lanczkowski G.**, Die Geschichte des Schiffbrüchigen. — **Jirku A.**, „Das Haupt auf die Knie legen“. Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Parallele. — **Vycichl W.**, Über eine Klasse ägyptischer Verben ult.j. — **Plazikowsky H.** und **Wagner E.**, Studien zur Sprache der Irob. — **Heissig W.**, Die Libri Mongolici der Westdeutschen Bibliothek Marburg.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 78. 1953.

1. **Koppers W.**, Zusammenarbeit von Ethnologie und Prähistorie, ein Beitrag zur Methode beider Wissenschaften. — **Lommel, A.** Der „Cargo-Kult“ in Melanesien, ein Beitrag zum Problem der „Europäisierung“ der Primitiven. — **Pohlhausen H.**, Nachweisbare Ansätze zum Wanderhirtentum in der niederdeutschen Mittelsteinzeit. —

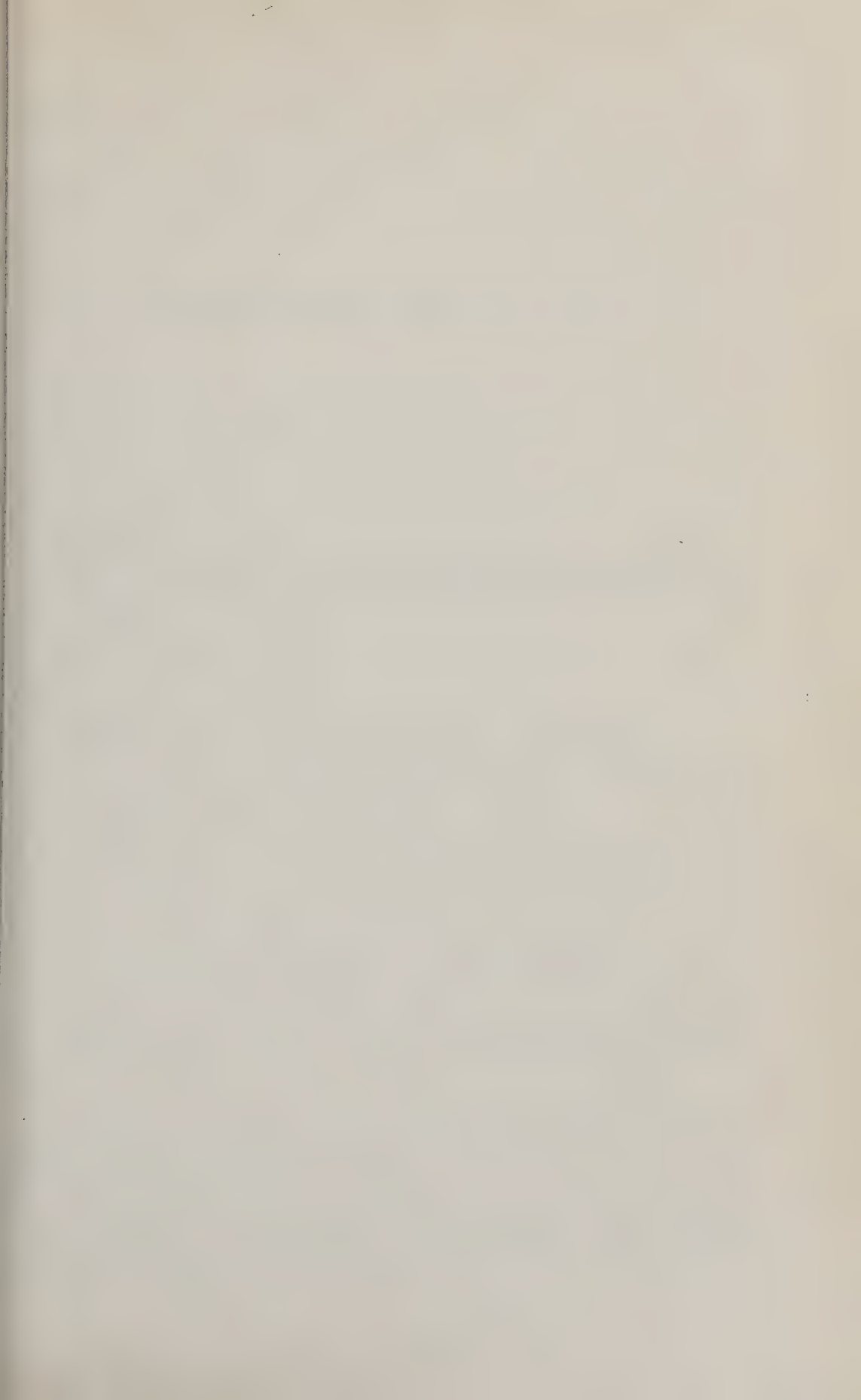
Kirfel W., Śiva und Dionysos. — **Kohl F. J.**, Pflanzen mit gemeinsamem Körper (śādhārana-śarīra) nach der Lehre der Jainas. — **Funke F. W.**, Das Problem der Orang Abung. — **Findeisen H.**, Karelische Hirtenzauberer und ihre Praktiken. — **Lehmacher P. G.**, Das altkeltische Jahr. — **Vellard J.**, Die Urus, Fischer vom Titicacasee. — **Drobec E.**, Die Krankenbehandlung bei den Pygmäen und Buschmännern. — 2. **Schott R.**, Der Güterverkehr zwischen Wildbeuter- und Pflanzervölkern. — **Nevermann H.**, Polynesier auf den Neuen Hebriden. — **Nachtigall H.**, Schamanismus bei den Paez-Indianern. — **Lessa W.**, Neueste amerikanische ethnologische Forschung in Ozeanien. — **Jäschke P.**, Zum Correlationsproblem der Maya-Zeitrechnung. — **Friede J.**, Fray Bartolomé de las Casas, exponente del movimiento indigenista español del siglo XVI. — **Becher H.**, Ein archäologischer Beleg für das vorkolumbische Auftreten der Robbenhaut-Balsa an der Nordküste Chiles. — **Santiana A.**, Los indios del Ecuador y sus características serológicas. — **Hoenerbach W.**, Volkskundliches aus Nordafrika: Arbeitslieder zur Handmühle. — **Bierhenke W.**, Die Sammlungen des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte zur Erforschung der Romania. — **Rauschert M.**, Die archäologischen Ergebnisse meiner Guayana-Expedition 1951/52.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster). 38. 1954. 1.

Grentrup Th., Bischof Albert von Riga (1199-1229). — **Laures J.**, Geschichte der ersten christlichen Kirche in Japan. — **Hacker P.**, Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden/Köln).

5. 1953. 4. **Glaserapp H. von**, Die Religion im neuen Indien. — **Widengren G.**, Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten zwanzig Jahren, II. Teil. — 6. 1954. 1. **Lanczkowski G.**, Zur ägyptischen Religionsgeschichte des Mittleren Reiches. — **Bargebuhr F. P.**, Die Bedeutung des Weltalls für Gott.



Innerafrikanische Wege nach Benin

VON HEINZ SÖLKEN

Inhalt:

Erläuterungen

Leitgedanken

I. Neuere Erkenntnisse über die Herkunft der Gelbgußtechnik in der östlichen Oberguinea und drei bekannte Daten der afrikanischen Völker- und Kulturgeschichte als Leitfossilien zur geschichtlichen Verknüpfung Benins mit sudanischen Volkstumsbezirken

II. Die Entstehung des Hausasudan und ihr geschichtliches Verhältnis zum Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis

Erster Exkurs: Kisraländer

III. Nördliche Ausgangsstellungen, Entstehung und Reichweite des Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreises im Hausasudan und seinen Einflußbereichen

IV. Geschichtliche und völkerkundliche Gründe für die geschichtliche Verknüpfung der Gelbgußtechnik von Benin mit saharisch-sudanischen Volkstumsbereichen

A. Gelbgußtechnik im Westinnersudan

B. Das geschichtliche Verhältnis der Metallkunsthändler Zoyoran-Zoramawa-Zugu-Zugurma von Gobir-Gurma-Borgu-Dandi zum Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis

C. Geschichtliche Bezüge der Sillabe zu Kupfer-, Bronze- und anderen Metallgießern und Metallgußbezirken des Sudan

D. Geschichtliche und kulturkundliche Hinweise auf die Zugehörigkeit der Mande (Wangara) zum Kreis der Kisra-Barbar-Zayawa-Gelbgießer

E. Herkunftsgeschichtliche Bindungen der Gelbgußbezirke Gobir, So und Bornu an die Äthiopen des mittleren Kleinafrika

V. Leitfossilien zur geschichtlichen Verknüpfung des Kisra-Barbar-Zayawa-Nachfolgebereiches der Gobir, So und Barbar von Bornu mit Gelbgußbezirken im südlichen, westlichen und südwestlichen Hausasudan und in Südnigeria

Zweiter Exkurs: Giwa (Ahamman Giwa)

VI. Geschichtliche Zeugnisse für Benins Verbindung und Verkehr mit innerafrikanischen Kulturbezirken und ihren Gründerländern

VII. Der Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis als Ursäher der Entstehung der Gelbgießervolkstumskomponente des Sudan

VIII. Ursächliche Beziehungen zwischen der Verbreitung von Volkstumselementen des Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreises und jener der östlichen Mande (Wangara)

IX. Mande (Wangara) und Gelbgießer des Hausasudan als Nachfolger der Barbar-Zayai-Äthiopen-Kultur des Innersudan

- X. Zusammenfassung der wesentlichsten geschichtlichen und völkerkundlichen Daten zur Kennzeichnung der nach Benin als Gelbgußbezirk führenden Wege („Zusammenfassung Wege“)
- XI. Systematischer Exkurs zum Thema „Völkische und geschichtliche Beziehungen der Mande zum Gelb-, Kupfer- und Bronze gießerkreis der Barbar-Zayawa“
- XII. Die kulturell-politische Haltung des Nachfolgebereichs der Kisra-Zayawa-Barbar-Kulturhegemonie im inneren und westlichen Takrursudan

Dritter Exkurs: Vorislamisches Christentum in Nordinnerafrika

Benutzte Literatur

Nachträge

Erläuterungen

Die in der Abhandlung „Innerafrikanische Wege nach Benin“ aufgeführten Namen und Wörter afrikanischen Ursprungs sind orthographisch vorwiegend nach den vom Internationalen Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen herausgegebenen Richtlinien für die Schreibung afrikanischer Sprachen abgefaßt worden. Die Implosiva ɓ und ɗ (Hausa, Ful) und k mit Kehlverschluß (ƙ) (Hausa) wurden aus technischen Gründen als ɓ ɗ ƙ wiedergegeben, auch wenn es sich um Belege aus dem Dictionary des Rev. BARGERY handelt, das dafür die Schreibung 'b 'd k' enthält. In einigen Fällen wurde jedoch die ursprüngliche orthographische Darstellung beibehalten. (Z. B. KOELLE: ȝ = ȝ, ɲ = ɲ, dʒ = c, etc., ferner BANFIELD A. W., Nupe: ɔ = a in 'America' or 'myd'; ɲ = „a strong nasal“ [sic!]; ʃ = sh in sheep). — Aus technischen Gründen wurde dagegen in den LUKAS J., A study of the Kanuri language entnommenen Belegen das von dem Autor gewählte Zeichen *a* („an open back vowel resembling a in English 'father'“) zu *q* abgewandelt.

Die Wiedergabe der Töne richtet sich im wesentlichen ebenfalls nach den Richtlinien des Internationalen Afrika-Instituts. Ihnen wurde zum Zwecke der Vereinheitlichung gegenüber den von BARGERY und ABRAHAM gewählten Methoden der Vorzug gegeben. Beibehalten wurden die Tonbezeichnungen von BANFIELD (Nupe) und MELZIAN (Bini). Der fallende Tiefton (Hausa) erhielt folgende Kennzeichnung: ȝ, ȝ, ȝ, ȝ, ȝ etc. — ' (z. B. *ȝba*) bezeichnet bei allen Wortbelegen, die älteren Werken entnommen sind, den Stärkeakzent.

- * vor afrikanischen Wörtern bedeutet hypothetische oder konstruierte, literarisch nicht dokumentierte Wortformen.
- H. bedeutet Hausasprache; A. = Hausa nach ABRAHAM; B. = Hausa nach BARGERY.
- E. I. = Enzyklopädie des Islām. (Die in diesem Werk gebräuchliche Schreibweise *dj*, *kh* etc. konnte nicht beibehalten werden; dafür wurde *dj*, *kh* etc. gewählt.)

[] Die eckigen Klammern bezeichnen (ausgenommen die sprachlichen Darstellungen nach MELZIAN), soweit sie nicht dem Zwecke der Übersichtlichkeit dienen — z. B.: (... [...]) —, die Meinung des Verf. bzw. die von ihm gewählten Standardformen von Namen und Wörtern.

Da die Mehrzahl der hier behandelten Volkstümer und Kulturphänomene in enger geschichtlicher Beziehung zum Volkstums- und Kulturbereich der

Hausa stehen, wurden sie vorzugsweise in den in Hausa üblichen sprachlichen Formen gekennzeichnet. (Auzinawa statt Auzin, Zoramawa etc.)

Da die Verf. zur Verfügung stehenden Quellen nicht ausreichten, um in jedem Falle zu entscheiden, ob es sich bei der orthographischen Darstellung Ng (Wortanfang) um *n* oder *ng* handelte, wurde die ältere Schreibung grundsätzlich beibehalten.

Der von BARGERY (vgl. A Hausa-English Dictionary, XXII/XXIII) durchgehend berücksichtigte Laut *r* (Hausa) wurde aus technischen Rücksichten durch *r̄* ersetzt, *n̄* bzw. *ŋ* aus gleichen Gründen durch *n* wiedergegeben.

Als eigentliche Form des Namens Stambulawa findet sich bei NICOLAS Stambulāwa.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei vermerkt, daß bei allen Belegen, die sich auf Angaben aus den „African Abstracts“ berufen, die Originalabhandlungen gleichermaßen benutzt worden sind.

Eine Reihe von Bemerkungen und Literaturhinweisen bezieht sich auf die in Vorbereitung befindliche „Lexikographie zur Frage der Herkunft, Geschichte und Verbreitung des Gelbgusses in Nordinnerafrika“. In ihren Exkursen werden weitere kulturgeschichtliche Probleme zum Thema „Innerafrikanische Wege nach Benin“ behandelt, die sich aus der neueren Literatur ergeben.

Manche von den in der vorliegenden Abhandlung aufgezeigten kulturgeschichtlichen Zusammenhängen bedürfen natürlich noch weiterer Belege und in gründlicherer Form einer thematisch ausgerichteten Beweisführung, als es geschehen ist. Diese Mängel beruhen vorwiegend auf der an Widersprüchen reichen Aussage der literarischen Quellen und der über persönlichen Kontakt gewonnenen afrikanischen Überlieferungen. Grundsätzlich sollte dabei nur die thematische, geschichtliche und geographische Reichweite der entsprechenden Problemkomplexe gekennzeichnet werden.

Die Belege selber stellen nur einen bescheidenen Teil der in den Bereich des Themas gehörigen literarischen Materialien dar. An dieser Stelle sei jedoch ausdrücklich festgestellt, daß nach den vom Verf. durchgeführten umfangreichen Untersuchungen wenigstens alle hier zitierten afrikanischen Wörter, Namen und die vielfältigen literarischen Angaben in den Problemkomplex um das geschichtliche Verhältnis der Verbreitungsgeschichte des Gelbgusses in Nordinnerafrika und der des Kisra-Barbar-Völkerkreises hineingehören, wie schon auf rein sprachlicher Erhebungs- und Vergleichsgrundlage allein die in der „Lexikographie Gelbguß“ vereinten Materialien zu beweisen vermögen.

Leitgedanken

„Der Name [Wadi Göber] ist bedeutsam. Es ist wahrscheinlich eine schwache Andeutung des Wanderzuges¹ der mit den Berbern nahe verwandten Göber-Rasse. — Göber² und Tassaua³ in Fesān, Göber und Tassaua im Sudan — mögen sie Fackeln

¹ Vgl. Anm. 94, 95, 342.

² Vgl. Anm. 47, 60, 66, 75, 79, 93-100, 103. Zum Vorkommen des Namens Gober in Nordafrika vgl. man auch: „gober“, pl. „guebour“ (ar.) tombeau, cimetière. (DUVEYRIER H., Exploration, XXXI.)

³ Vgl. Anm. 66, Exkurs Kisraländer, 3.

werden im regen wissenschaftlichen Streben, bald die Pfade dieser Völkerwanderung klarer zu beleuchten.“ (BARTH H., Reisen, I., 157, Anm.)

„(Hausa :) *ba-bérbertše* ⁹, pl. *beréberē* = Bornauer ⁴ — Anm. ⁹ offenbar ein Mann aus dem Berberstamm (vgl. Reisen, II., 294), obgleich auffallend bleibt, daß dieser Name [Berber] zu den Hausa gekommen und dann von ihnen auf diesen den Māšiγ [Berber] doch ganz fernstehenden Stamm der Kanúri bezogen worden ist.“ (BARTH H., Sammlung, 252/253.)

„*Anna Bórno* [= Bornuleute], Name der Kanúri bei den Tébu [Tibu, Tubu].“ „Vielleicht ging der Name Bórnu oder Bórno von den Teda aus.“ (BARTH H., Sammlung, 252/253 und Anm.) ⁷

„Es scheint mir ein ethnologischer Zusammenhang zwischen den Namen Bérnu oder Bórnu ⁴, Bórgu oder Búrgu ⁵, Berdóá ⁶, Berdāma ⁷, Berauni ⁸ und Berber vorhanden zu sein.“ (BARTH H., Reisen, II., 293.)

⁴ Vgl. Anm. 58, 169, 170. Bemerkungen zur Schreibung, Entstehung und geschichtlichen Verknüpfung des Namens Bornu :

1. *Bárnu* (Mobba-Sprache ; Wadai) = Barnu. (SEETZEN, Nachlaß, 310.)
2. *Búrnu* („Sprache der Neger von Dâr-Fûr“) = Barnu. (SEETZEN, Nachlaß, 321 ; 328 *Barnduij* = Bewohner von Barnu.)
3. „*Bornu* oder *Barnu*, in der Landessprache *Birni*“. (ADELUNG-VATER, Mithridates, 3. 1., 232.)
4. *búrni* = *birni*. (BARTH H., Reisen, III., 452.)
5. „Etymologie Bornu durch *birni* sehr wahrscheinlich.“ (RENÉ BASSET.) (CARBOU, I., 22 ; 21/2-(2) „*Birnaoui*“ ein Bewohner von *Birni* Gassaró, heute auch für einen Bewohner von Bornu gebraucht = „*Bernaoui*“, „*Bernaï*“, „*Birnaï*“, „*Bornaï*“.)
6. „Bornu or Barno (Barno) was not the name of a country, but a plural form of the Zaghâwi common noun ‘bar’ (man), a variant being of the ordinary reduplicated form *Bar-Bar* or *Barri-Barri*. To the Shuwa Arabs [vgl. auch Anm. 295] to-day the Kanuri people — not primarily their country — are Barnu.“ (PALMER H. R., The origin of the name Bornu, 37.)
7. Nach HAJI HAMET, einem Eingeborenen aus Bornu, heißt Bornu (Bornou) nicht „*Birney*“, das in der Landessprache „city“ bedeutet und kein Eigenname ist, wie BURCKHARDT (Travels in Nubia) annahm. (The Quarterly Review, Vol. XXIII, London 1820, 231/2.)
8. Name Bornu in den „native Mss.“ stets *Barnu* [*Barno*] geschrieben. (BENTON P. A., Kanuri readings, 6-1 ; 38.)
(Vgl. auch PALMER H. R., The Bornu Girgam, 72 ; PALMER H. R., The Tuareg of the Sahara, IV., 276 ff.)

Eine sprachliche Dokumentation für das Ansehen Bornus im Sudan enthält offenkundig die U. J. SEETZEN 1808 in Kairo von seiten eines Ful aus Ader [Ader in Nordwesthausa] mitgeteilte Bezeichnung „*Búrnu maudi*“ = Bornu, die zweifellos „das große Bornu“ bzw. „Großbornu“ bedeutet. (Vgl. [Fulfulde] : *Burnu maunde*, *Burnu maundi* ; pluralisch aufgefaßt : *Burnu maude*, *Burnu maudi*.) — Vgl. dazu FROBENIUS L., Dämonen des Sudan, 217 [Bedeutende Rolle Bornus in der Kulturentwicklung nigerischer Länder].

„*sirtad’o*, pl. *sirtaen*“ [als Fremdwort gekennzeichnet : *sirtadyo* ; *sirta’én* ? *sirta’én* ?] Bornouan [d. h. Mann, Leute von der Syrte, den Syrten ?]. (GADEN H., Note sur le dialecte Foul, 62.) — Vielleicht eine Reminiszenz der Ful an die nördliche Herkunft der Kanuri bzw. Barbar-Barebari (?). Zu ‘*sirtad’o* Bornouan’ vgl. ferner : 1. *Siratazoe* = Beriberi [Kanuri und Verwandte]. (Sprache der Verre von Sholi.) МБЕК C. K., Tribal Studies, I., 442. — 2. Kanuri in Nordkamerun ‘*bornu*’ bzw. (von seiten der ‘Peuls’) *siratare* genannt. Nach MOUCHET J., Vocabulaires, 127. [*siratare* = (Fulfulde) *sirata-ré*.] — 3. Stamm Sirata rd. 28 km n. ö. von Márua, offenbar nur wenige Gehöfte oder Weiler umfassend. Karte von Kamerun 1 : 300 000, bearbeitet von M. MOISEL. Blatt C4. (1. 11. 1912 abgeschlossen). — Die Ful, die selbst zum Barbarvölkerkreis gezählt

„Les Béribéri (et leurs frères Kanouri) dont le nom semble rappeler une origine berbère.“ (ABADIE M., La Colonie du Niger, 99.)

werden, haben z. T. noch immer eine beträchtliche Kenntnis über die geschichtlichen Beziehungen sudanischer Völker zum Mittelmeergebiet. Nach den Angaben zweier verschiedener Traditionen ist ein Teil ihrer eigenen Stammesgenossen in Bagirmi aus Kleinafrika direkt nach Bagirmi gewandert. [Entweder noch als ursprüngliche Barbar- oder schon als völkisch neuformierte Barbarnachfahrengruppe (Ful).] (Vgl. NACHTIGAL G., Sahāra und Sūdān, II., 656/7; SÖLKEN H., Die Geschichte von Ada, 147, 148, 157/8.) — (Bezüglich völkisch-geschichtlicher Bindungen der Ful an den Barbarvölkerkreis vgl. ABRAHAM R. C., Dictionary, 431 *jirgè* [betr. gemeinsame Trachtensitte bei „Asbin“, „Barebari“ und „Bararo“] und 688 *musāmusāi* [betr. Schlafenhaarbzw. Barttrachtmode bei „Afzin men and Jarumawa slaves“ bzw. bei „Barebari and slaves of the Emir of Katsina“]. „Asbin“ bzw. „Afzin“ bezieht sich wahrscheinlich eher auf die unteren Sozialschichten der Twareg Kel Air als auf diese selbst; „Jarumawa slaves“ und „slaves of the Emir of Katsina“ sind zum mindesten Pseudoful.)

BARTHS Verwunderung über die den Kanuri von seiten der Hausa verliehene Bezeichnung Barebari (Beréberé etc.; Barbar) dürfte genügend Beweiskraft für die hier vertretene Meinung besitzen, nach der die Barbar keinesfalls Berber oder Berberverwandte gewesen sind, da allein diese Bezeichnungsform den Berbern selbst und den Völkern im nördlichen Innern Afrikas völlig unbekannt ist. Die cadohamitischen Hausa hätten eher Grund gehabt, sich trotz aller ihrer sprachlichen und kulturellen Geschichtsbindingen an das kuschitische und an das vorberberische Altnordafrika selbst als Berber zu bezeichnen als die schon sprachlich völlig andersgearteten Kanuri und ihre Stammverwandten in den südsaharischen Sahelzonen und der Mittelsahara. Daß sie es nicht getan haben, erklärt sich aus dem durch die Geschichte dieses Großraumes deutlich gemachten Umstand, daß sie unter dem Begriff „Barebari“ keinesfalls Berber oder Twareg verstanden haben bzw. verstehen. — Die Tatsache aber, daß die Barebari-Kanembu-Kanuri die Hausa als Afnu (Afunu, Afuno, Afno) bezeichnen, gibt Anlaß zu der Vermutung, daß sich unter den älteren Barbar-Kanembu-Kanuri auch berberische Stammesvertreter befunden haben mögen. Denn dieses Wort entstammt möglicherweise dem Tamasheq (Tamahaq). [Vgl. dazu Tamahaq/Ahaggardialekt: *tétifent* sf. (subst. sans pl.), *daɣ tātifent (tétifent)* nom d'un certain groupe d'idiomes soudanais (nom collectif sous lequel sont compris un certain nombre d'idiomes parlés par les peuples nègres du Soudan). — Le P. DE FOUCAULD, Dictionnaire, II., 645. — *étifsen* sm. (pl. *itifenen*; f. *tétifent*; fpl. *titifénin*), *daɣ étifsen (étifsen)*, *daɣ itifenen*, *daɣ tātifent (tétifent)*, *daɣ tétifénin* — nègre (libre ou esclave) ne parlant ni le touareg ni l'arabe, mais un des idiomes soudanais compris sous le nom de *tétifent*.]

[Zur Frage der Entstehung des Gentiles Afnu (etc.) (zuerst von AL-MAQRĪZI erwähnt) vgl. (Kanuri): *funo* Schamtuch (hinteres), (Leder-)Schurz. (Vgl. v. DUISBURG, Grundriß, 110, 111); ferner „Derivation of 'Afnu' (= Hausa) and 'Galadima'“. (BENTON P. A., Kanuri readings, 19 ff.: 'Afuno' = 'Bare-arsed'; daselbst Hinweis auf eine andere Ableitung des Namens bei MERRICK, Hausa Proverbs, 92.)]

Barebari verhält sich zu *Afnu* inhaltlich wahrscheinlich ähnlich wie *Barebari* zu *Gambari* bzw. *Kambari* bzw. *Kambari[n]* *Barebari*. Die letzteren lassen sich sämtlich durch das Kanuri etymologisch erklären und mit diesen Erklärungen in ein geschichtlich verständliches ursächliches Bezugsverhältnis zu den Völkerbewegungen dieses Großraumes versetzen. Hier sei im Hinblick auf den mit diesen Ausdrücken verbundenen umfangreichen Problemkomplex nur darauf hingewiesen, daß noch heute das Wort *kambari* im Hausalexikon als eine Bezeichnung für Bastarde bestimmter Art vertreten ist (BARGERY, Dictionary [351]), die eine ähnliche verächtliche Charakteristik wie die als *afnu* bekannte zum Gegenstande und Ausgangspunkt hat. (Vgl. Anm. 26.)

So lange nun die mit dem Gentile Barbar verbundenen Probleme nicht geklärt sind, dürfte es m. E. nicht verfehlt sein, alle mit ihm verknüpften Aussagen zusammen-

„Das Reich der Garamanten scheint neu geboren zu seyn ...“ [Bemerkung über Bornu]. (MANNERT K., Geographie von Afrika, II., 598.)

„... Beri, Buri, Berim und Bere deutet immer auf Kanúrischen Ursprung hin.“ (Burriburri, Stadt in Gombe [Gwambe]. Einwohner alle ohne Ausnahme Kanuri.)⁹ (ROHLFS G., Reise durch Nordafrika, 59¹ bzw. 47.)

„Alle Bornukolonisten von Kontagora bis Altkororofa haben zwar ihre alte Sprache aufgegeben, dagegen sämtlich die alte Tätowierung beibehalten ...“ (FROBENIUS L., Dichten und Denken im Sudan, 154.)

„Arewa (Ariwa)¹⁰, Bashar, Bolewa¹¹, Denawa — Germawa — Kirifawa, Gezawa (Zarandawa), Gwari, Koro Zuba, Koro N'ja, Koro Funtu, Jarawa (Jari), Jukun, Kamberri¹², Kamberrin Beriberi¹³, Kamberawan Borgu¹⁴, Mune (Mun), Tera¹⁵, Toni, Zumbufu.“ (Stämme, deren Herkunftsbeziehungen auf Bornu weisen.) (TEMPLE O., Notes; siehe die entsprechenden Artikel. — Vgl. dazu FROBENIUS L., Dämonen des Sudan, 217 [Kanuritatauierung im Hausasudan].)

„Every person who wears a tribal mark came originally from the Bari Bari.“¹⁶ (Alkalin Bese [„Richter von Bese“] in Yauri über den „Ursprung von Völkern“.) (HARRIS P. G., Notes on Yauri, 320.)

Unzählige Herkunftsoberlieferungen der Volkstümer des Sudan wissen von der Begründung ihrer völkischen Gemeinschaften und ihrer kulturellen Verfassung durch Fremde aus dem Norden oder Osten zu berichten. In vielen Gegenden hat sich bis zum heutigen Tage die Überlieferung erhalten, daß jene Fremden aus Arabien oder aus Landstrichen nördlich der Sahara in den Sudan gekommen sind und ansehnliche Kulturerrungenschaften verbreitet haben.

zufassen — wie es in dieser Darstellung geschehen ist — auch wenn ihre Auslegungen wesentliche Widersprüche enthalten. Im Sinne der hier zu ergründenden geschichtlichen Zusammenhänge sind sie in jedem Fall als „Leitgedanken“ zu erkennen, zu werten und zu vertreten.

⁵ Vgl. Anm. 40; 64, 4; 70; 160-172 und Exkurs Kisraländer 18, 20, 27.

⁶ Vgl. Anm. 159.

⁷ Vgl. dazu COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 85 und Note 140 (nach IBN BAṬṬŪṬA). — RITTER C., Die Erdkunde, I., 504: Burdama (Berdamma) in Burgu oder auch Bagherme (nach IBN BAṬṬŪṬA). (Vgl. dazu Exkurs Kisraländer, 19 bezüglich Barkirma); 558: EBN BATUTA, der die Berber als Einwohner von Borgu (Burdama) nennt. — RODD F. R., People of the Veil, 406, 452 (nach IBN BAṬṬŪṬA). — Vgl. Anm. 46a.

⁸ Vgl. BARTH H., Reisen, I., 532: Tebu von den Tuareg Beraúni genannt. — Mission of Messrs. RICHARDSON, BARTH, and OVERWEG to Central Africa, 158: Bilma, Kavar und Fashi bewohnt von 'Béraunis', wie die Tibbu bei der Bevölkerung von Air genannt werden. — NACHTIGAL G., Sahāra und Sūdān, II., 186: Berauna = Bornuleute. — CARBOU H., La région du Tchad et du Ouadai, I., 21, Note 2: Die Berber selbst geben den Namen Berauni den Tibu. (Nach VIVIEN DE SAINT-MARTIN.) — (Ins Deutsche übertragen.)

⁹ Vgl. Anm. 342.

¹⁰ Vgl. Anm. 131.

¹¹ Vgl. Anm. 70, 72, 196.

¹² Vgl. Exkurs Kisraländer, 10.

¹³ Vgl. Exkurs Kisraländer, 12.

¹⁴ (Hausabezeichnung) = Kambari von Borgu.

¹⁵ Vgl. Anm. 217.

¹⁶ Vgl. Exkurs Kisraländer, 12.

Eine beträchtliche Reihe von Führergestalten solcher Wanderbewegungen ist den verschiedensten Volkstümern des Sudan noch immer namentlich bekannt. Ihr Andenken ist über Jahrhunderte bewußt und getreulich gepflegt worden. Deutlich ist aus den Angaben der Überlieferungen zu erkennen, daß die Mehrzahl dieser Persönlichkeiten geschichtlich aufs innigste mit einem völkischen Wandlungsprozeß verbunden ist, der vor mehr als einem Jahrtausend weite Teile des südlichen Kleinafrika und der nördlichen und mittleren Sahara erfaßt hat. Schon aus dem Wechsel der rassischen und kulturellen Verfassung, welcher sich aus dem Vergleich der von den Bericht-erstatlern der Antike und jenen der arabisch-islamischen Epoche geschilderten Verhältnisse ablesen läßt, ist darauf zu schließen, daß spätestens um den Ausgang der Spätantike, der auch im nördlichen Afrika mit dem Anbruch einer neuen Kulturepoche, ausgelöst durch den Aufbruch des Islam und seinen Einbruch in das christliche Kleinafrika, zusammenfällt, die inneren Bezirke des mittelmeeischen Afrika und ihre saharischen Hinterländer der dort seit Jahrhunderten beheimateten Siedlung und Nomadisation der „Dunkel-farbigen“ oder „Sonnverbrannten“, der Äthiopen der Griechen und Römer, verlustig gingen, um in der Folge als integrierende Einheit in den Geltungs- und Wirkungsbereich des islamischen Weißafrika einbezogen zu werden.

Wie hier allein ein Teil der Leitmotive zu verdeutlichen vermag, hat wenigstens für die Dauer eines Jahrhunderts bei uns die Meinung obgewaltet, jene Kulturträger und Volkstumsgründer des Sudan wären ausschließlich „Weiße“ gewesen. Sie rührte vorwiegend aus der irrtümlichen Verknüpfung eines der Namen dieser Fremden im Sudan mit dem der Berber her. Vielleicht liegt diesem Irrtum die Angabe LEO AFRICANUS' zugrunde, welche die von ihm als Gründer des Reiches Kanem am Cad bezeichneten Bardoa zu den Libyern zählt. Obwohl H. BARTH bereits erkannte, daß vor den Libyoberbern und ihren Ablegern in weiten Teilen Kleinafrikas und der Sahara ein auch heute in Resten noch immer fortbestehendes Bevölkerungselement von dunkler Hautfarbe vorhanden gewesen ist, welches er als „Sublibysche Rasse“ charakterisierte, war es ihm nicht vergönnt, die geschichtliche Verbindung zwischen den Bardoa und ihren Verwandten und Ablegern auf der einen und seiner „Sublibyschen Rasse“ auf der anderen Seite zu erkennen.

Die von BARTH rührende Erkenntnis eines „ethnologischen Zusammen-hanges“ zwischen den Bardoa und anderen Völkern und ihren politischen Gründungen mußte von ihm selbst später revidiert werden¹⁷, da er sich auf einer völlig falschen Konzeptionsebene bewegt hatte, als er in diese Kombinationen auch die Berber einbezog. Seine eigenen Worte der Verwunderung über die den Kanuri von seiten der Hausa verliehene Bezeichnung Barebari lassen die ganze Tiefe der von ihm selbst rührenden Einengung seiner geschichtlichen Schau sichtbar werden. Wie es RODD m. W. als erster trefflich zum Ausdruck gebracht hat, liegt der Ausgangspunkt der Verwirrung in diesem Problemkomplex einzig bei der von den Europäern vorgenommenen

¹⁷ BEHM E., Das Land und Volk der Tebu (33) Anm. 1.

Gleichsetzung der Namen Barbar und Berber¹⁸, die schon um den Beginn des 19. Jahrhunderts vollzogen worden war¹⁹.

Demgegenüber gibt aber eine Fülle von Volkstumsüberlieferungen, von Orts-, Landschafts- und Stammesnamen und von Kulturwortgut im Sudan eindeutig zu erkennen, daß die Barbar der Sahara und des Sudan niemals Libyer oder Berber waren, ebensowenig wie es ihre Barebari- und Kambarin-Barebari-Epigonen im Sudan heutzutage sind. Sie bezeugen vielmehr, wie hier durch zahlreiche Daten aus geschichtlichem, kulturgeschichtlichem und sprachwissenschaftlichem Forschungsbereich zu belegen versucht worden ist, daß die Barbar-Barebari in Sahara und Sudan zum äthiopischen Rassen-, Völker- und Kulturenkreis Afrikas gehören. Ihre Ausgangsbasen liegen in der klassischen Aethiopia des nördlichen Afrika, die sich nach altem Zeugnis einst in eine Aethiopia Hesperia, eine Aethiopia Garamantica und die Aethiopia Meroë aufgliederte²⁰ und sich allem Anschein nach spätestens seit dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aufgelöst hat, um sich im wesentlichen in das südliche Innere des nördlichen Afrika zu verlagern.

Möglicherweise haben die äthiopische Siedlung und Nomadisation des südlichen Kleinafrika und der nördlichen Sahara schon im Gefolge der durch die römische Kolonisation verursachten Südwanderung der nachchristlichen Libyoberber an ihrer Ausdehnung erhebliche Einbuße erlitten. Den eigentlichen Anstoß zur Verlagerung der nordafrikanischen Aethiopia dürfte jedoch erst die Eroberung Kleinafrikas durch die islamischen Araber des 7. Jahrhunderts gegeben haben. Von ihr sind sicherlich die meisten äthiopischen Stämme dieses Bereichs betroffen worden. Bezüglich seiner westlichen Bezirke fehlen indessen geschichtliche Zeugnisse, wie wir sie für die mittleren Landstriche besitzen, die seit HERODOTS Zeit vornehmlich durch die Garamanten eingenommen wurden. Ihr schon von dem „Vater der Geschichte“ erwähntes Reich fiel bekanntlich nach mehr als tausendjährigem Bestehen im Jahre 643 der arabischen Eroberung Kleinafrikas zum Opfer. Im Gegensatz zu anderen Meinungen über ihre rassische und kulturelle Stellung werden die Garamanten schon von frühen griechischen Schriftstellern als Äthiopen bezeichnet²¹, eine Auffassung, die in ihrer Wahrscheinlichkeit bestärkt wird, wenn sowohl AL-BAKRĪ im 11. Jahrhundert²² als auch noch H. BARTH im 19. Jahrhundert²³ den „Anfang“ der „Bilād as-Sūdān“ bzw. den des „Gebietes der schwarzen Bevölkerung“ nach Zaila bei Murzuk im Fezzan bzw. an dessen Nordgrenze legen. Obwohl damit auch der Beweis erbracht wird, daß sich ansehnliche Reste der äthiopischen Bevölkerung des einstigen Garamanten-

¹⁸ RODD F. R., *People of the Veil*, 371. — Vgl. Anm. 58, 158, 168; Exkurs Kisraländer, 18.

¹⁹ RITTER C., *Die Erdkunde*, I., 1., 554-563, 902. — Vgl. Anm. 58, 158, 168; Exkurs Kisraländer, 18.

²⁰ Vgl. KNÖTEL A., *Der Niger der Alten*, 21.

²¹ Vgl. KNÖTEL A., *Der Niger der Alten*, 21.

²² URVOY YVES, *Histoire de l'Empire du Bornou*, 24 - (5).

²³ BARTH H., *Reisen*, I., Blatt No. 3.

reiches in ihrem alten Siedlungskernbezirk noch bis in historische Zeiten erhalten haben, läßt sich aus mittelalterlichen Geschichtsquellen der Muslime und aus zahlreichen Daten der völkisch-kulturellen Entwicklung im Sudan ohne Schwierigkeiten darauf schließen, daß das Gros der Garamanten — wohl im Gefolge der Arabisation und Islamisation des Fezzan — sich nach Süden gewendet hat, um darauf in den wahrscheinlich schon früh bis an den Cad ausgedehnten garamantischen Hoheitsdependenzen ²⁴ und ihrer östlichen wie westlichen Nachbarschaft in neuen völkischen Gemeinschaften die altüberbrachten Kulturinhalte und Lebensformen wiederzubeleben.

Aus den Trümmern und Resten des Volkes und Reiches der Garamanten erwachsen neue Volkstümer in Sahara und Sudan. Unter ihnen ragt besonders sichtbar das von den verschiedenen mittelalterlichen arabisch-berberischen Historio- und Geographen genannte Volk der Zayawa hervor, das offensichtlich in direkter Nachfolge das Erbe der Aethiopia Garamantica in die saharisch-sudanische Nigritia verpflanzte, um auf der Grundlage zahlreicher neuer Volkstumsgründungen im Hochmittelalter der alten Reichsidee der Garamantia ^{24a} zu neuer Blüte und einer beachtlichen politisch-kulturellen Renaissance zu verhelfen. Zuzeiten umfaßte dieser Nachfolgebereich der klassischen Phazania den gesamten Trockensudangürtel zwischen Obernil und Nigerknie, die mittlere Sahara und sogar die Stammländer im Fezzan, während sich sein militärisch-politischer Einfluß bisweilen selbst in Mauritaniens auswirkte ²⁵.

Diese Zayawa oder Zayran, deren völkische Reste im Ostsudan sich heute noch Berri und Korra nennen, sind offenkundig die ersten Träger des Namens Bar (Barbar) und des Namens Koran (Karan, beide aus Garaman entstanden) und die Gründer der zahlreichen Bar-Länder und Bar-Stämme des Sudan gewesen. Ihr Eindringen in den Bereich der alten Nigritia hat ihre völkischen Vertreter und ihr Kulturgut in ständig wachsendem Maße der Nigritisation, d. h. der Vernegerung, anheimfallen lassen, je weiter sie sich von ihren natürlichen Lebensräumen in den halbariden Landschaften des

²⁴ Vgl. BEHM E., Das Land und Volk der Tebu, 43.

^{24a} RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 477 Garamantia. — Vgl. aber TÜMPEL in WISSOWA etc., Real-Encyclopaedie, 7. Bd., Art. Garamantis: G. nach Serv. zu IV 198 entweder als Eigenname oder als Gentile der nordafrikanischen Garamanten zu verstehen. — Zur Frage der ethnischen Stellung der Garamanten und ihrer Einflüsse im Sudan vgl.

1. PALMER H. R., The Bornu Girgam, 72.

2. PALMER H. R., The origin of the name Bornu, 37, 38, 39. (37 Barnu-Barauna-Bardoa of Fezzan = hellhäutig, nicht negroide Kanuri [DUVEYRIER] = Maghumi-Tumaghira-Tuareg. — 39 Christian Barauna (Barnu) dynasty of Fezzan. — 39 Barnu des 7. Jahrhunderts [nach AL-BAKRĪ] = Fezzan, „a Bornu in part under Greek and Christian influences ...“)

3. DUVEYRIER H., Exploration, 278/9.

4. Encyclopaedia Britannica. Vols. 9/10. Art. Fezzan (PHILIP WILLARD IRELAND). (Hinsichtlich der mit dem Vorkommen von Kanuriortsnamen in Trâghen/Fezzan verbundenen Problematik vgl. 1. DUVEYRIER H., Exploration, 279 und 2. NACHTIGAL G., Sahârâ und Sûdân, I., 165.)

²⁵ Vgl. BECKER C. H., Zur Geschichte des östlichen Sûdân. — BEHM E., Das Land und Volk der Tebu, 44. — PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, X., XI., 10, 49. — HARTMANN M., Zur Geschichte, 15, 17, 26. — Vgl. Anm. 46a, 156.

Nordens entfernten. Aus Namensformen und Lebenspraktiken der von ihnen begründeten oder in ihre politisch-kulturelle Abhängigkeit geratenen Völkstümer des Sudan läßt sich deutlich feststellen, daß den ursprünglichen Barbar dieser Wandel nicht verborgen geblieben ist. Während die Kanuri z. B. von seiten der z. T. ebenfalls aus den Barbar-Zaɣawa hervorgegangenen Hausa noch das Prädikat „Barbar“ zuerkannt bekommen, wissen sie selbst, daß sie auf Grund bestimmter Sitten als Hörige oder Mischlinge der Barbar gewertet werden. Das äußerliche Kriterium der Zugehörigkeit zu den Bastard-, Vasallen- oder Hörigengruppen der Barbar scheint nämlich in dem Stigma der sog. *Kambarin Barebari* zu bestehen. Dieser Name entspricht ungefähr der erwähnten Kennzeichnung der nicht ursprünglichen und nicht reinen Barbar und wird heute vorzugsweise auf die Sitte der Körpertatouierung, insbesondere die Gesichtstatouierung, bezogen. Da auf der einen Seite reine Barbarstämme bzw. Urstammverwandte der Barbar wie die Teda keinerlei Tatauierung üben ²⁶, und da auf der anderen Seite berichtet wird, daß unver-

²⁶ BEHM E., Das Land und Volk der Tebu, 36. — Vgl. dagegen die Bezeichnungen *moge*, *comosa* und *borbori* [**barbari*?] im Teda [nach LE COEUR] und *ɬasa* im Daza [nach JOURDAN] für „cicatrice“; *kober*, *yugop* tatouer. LE COEUR CH., Dictionnaire Ethnographique Teda. — NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, I., 456 Schnittnarben der Teda. — *caudu*, *causu*; *berēberi* Wangeneinschnitte; *casa*, *fāso*, *malɔ* Narbe; *bobbori*, *berēberi* Rasiermesser; *arīi* Tätowierung. LUKAS J., Die Sprache der Tubu, 204, 196, 197, 202. Die hier von L. vorgewiesene Bezeichnung *berēberi* dürfte für den Gesamtkomplex der Fragen um die ethnologische Bedeutung der Tatauierung in Nordinnerafrika und die damit verknüpfte geschichtliche Funktion des Barbarvölkerkreises erhebliche, wenn nicht entscheidende Aussagekraft besitzen. Die in vorliegender Abhandlung getroffenen entsprechenden Bestimmungen gehen von der Bezeichnung *kambari bayēbari* für die Gesichtseinschnitte aus, deren Kenntnis wir RUDOLF PRIETZE (Lieder des Haussavolks, 6) zu verdanken haben. Sie berechtigt im Hinblick auf ihr alleiniges Vorkommen im Hausasudan zu der Exkurs Kisraländer, 12 ausgesprochenen und literarisch dokumentierten Deutung, von der Annahme ausgehend, daß sich reine Barbar nicht tatauieren. (Vgl. Anm. 27, 28). Zu ihrer Unterstützung dient dabei das im Hausalexikon in der Bedeutung ‚bastard‘ vorkommende Wort *kambari* (vgl. Exkurs Kisraländer, 12), das sich in etymologischer Hinsicht indessen teilweise auch über das Kanuri (LUKAS J., A study, 207: *kām*, pl. *ām* man, person; friend[male or female]) erklären läßt, wie es auch schon in dem Buch von Mrs. TEMPLE, 198 (*kam* man; *Kambari* a Berber [?]) versucht worden ist. Auf der anderen Seite aber steht Bornu, die Heimat der Barebari-Kanuri, als „das Hauptland der Gesichtseinschnitte“. (Vgl. Exkurs Kisraländer, 12.) In gleicher Richtung bewegt sich die Angabe des ‚Richters von Bese‘. (Leitgedanken und Anm. 16.) Diese Auffassungen werden in sprachlicher Hinsicht durch LUKAS’ *berēberi*, dem offenbar LE COEURS *borbori* entspricht, deutlich unterstrichen. Unklar bleibt indessen, aus welchem Grunde sich überlieferungsgemäß als unmittelbare Barbar-Kisa-Nachkommen zu betrachtende Stämme wie die Acifawa und die Busa-Boko (vgl. Exkurs Kisraländer 9., 18.; Anm. 342), von denen sich die letzteren herkunftsgeschichtlich unmittelbar an Bornu angeschlossen sehen wollen (vgl. Anm. 170, 171), nicht tatauieren.

In diesem Fragenkomplex bestehen noch verschiedene weitere Unklarheiten wie z. B. der offenkundige Widerspruch in den literarischen Daten zum Inhalt des Wortes *bille*. Für dieses auch im Ful von Hausa (WESTERMANN D., Handbuch: *billēre* [*billēre*], pl. *billēdje* [*billēje*] Tätowierung) auftretende [angebliche] Hausawort *bille* gibt A. u. a. folgende Erläuterung: 1. tribal mark consisting of cut from nose outwards to jaw, as done by Sulluḃāwā or Bambaḃāwā. Die Sulluḃawa (vgl. besonders Anm. 181) gelten aber als Verwandte der Shuwaaraber (vgl. Anm. 182, 295), auf die wahrscheinlich auch

kennbar dem Barbarvolkstumskreis entsprossene Volkstumsgruppen wie die Busa-Boko ²⁷, die Acif (Acifawa) ²⁸ und die „reinen Hausa“ ²⁹ diese ebenfalls nicht kennen, mag die Annahme nicht ungerechtfertigt sein, diese Arten der Tatauierung im Innersudan als eine durch die Barbar eingeführte Sitte anzusehen, deren Sinn und Zweck in der Unterscheidung der reinen Barbar von ihrem rassistisch und völkisch andersgearteten Gefolge und ihren Mischlingen lagen. Es sei hier darauf verwiesen, daß IBN BAṬṬŪṬA die Gegend des heutigen Hausa durch die Tatauierungssitte ³⁰, die IDRIṢI schon vorher von dem sudanischen Land Lamlam berichtete ³¹, besonders aufgefallen war. Wenn nun aber das Land Barnu (Bornu) der Barbar des Mittelsudan, der von den Hausa ausdrücklich als Barbar gewerteten Kanuri, nach einer anderen Quelle als das „Hauptland der Gesichtsmarken“ gilt ³², ist dabei in Rechnung zu stellen, daß sein Barbarprädikat nicht aus einer ursprünglichen Barbarvolkstumsquelle stammt. Wie es eine bestimmte Darstellungsform unserer modernen Literatur wahrscheinlich macht, sind die Kanuri des Barbarlandes Barnu nicht unbedingt identisch mit den Barbar.

Auf jeden Fall aber haben die Barebari-Kanuri, ob sie nun reine Barbar oder eine ihrer Mischlingsgruppen sind, einen erheblichen Beitrag zur Verpflanzung des Garamanten-Zaṭawa-Barbar-Erbes in den westlichen Innersudan und seine südliche Nachbarschaft geleistet. Besonders deutlich ist ihr einstiges Wirken im gesamten Hausasudan zu verspüren. Zahlreiche Kulturgüter und Kulturinstitutionen lassen hier in Verbindung mit den bis heute erhalten gebliebenen Herkunftsüberlieferungen verschiedener Volksstämme den Eindruck entstehen, daß Bornu einst die eigentliche Kultursonne für diesen Teil des Sudan gewesen ist. Aus tiefgründiger geschichtlicher Analyse ergibt sich dabei jedoch die Erkenntnis, daß dieses einstige kulturelle Wirken

die TEMPLE O., Notes, 30 befindliche, auf die Acifawa bezogene Bemerkung („They have no tribal marks“. — „This points to Arab or Berber origin“.) übertragen werden darf. Nach TEMPLE, Notes, 76 gilt *bille* ferner als ‚tribal mark‘ der „Borgawa or Barr'ba“ [Borgu, Barba, Bariba, Barbar; vgl. besonders Anm. 168], während HARRIS (Notes on Yauri, 295) das von ihm Plate VI, fig. 2 graphisch dargestellte Stammeszeichen *bille* folgendermaßen charakterisiert: „bille . . . is, or was, the sign of servitude to Songhay“ (vgl. dazu Anm. 70, 196). Wie an anderer Stelle (vgl. Anm. 244) dargelegt werden wird, entspricht das Wort *bille* nach bestimmten Lautentwicklungsgesetzen innersudanischer Sprachen, die mit dem Barbarkomplex in enger geschichtlicher Beziehung stehen, etymologisch-lexikalisch den Wörtern *beri* (*bari*, *bar* etc.) und *beriberi* (*beveberi*, *baribari*, *barebari*, *barbar*) und ihren Nebenformen gleichen bzw. verwandten Inhalts im Tubu, Kanuri, Kotoko, Hausa, Ful und in anderen Sudansprachen.

Eine vorläufige Lösung aller dieser Fragen bietet vielleicht die in TEMPLE, Notes, 199 befindliche Erklärung, nach welcher der Name *kambervi* sich außer einigen anderen völkischen Gruppen „to those wearing tribal marks peculiar to Bornu and known as *berri-berri*“ bezieht. — Vgl. Anm. 4, 30, 58, 168.

²⁷ TEMPLE O., Notes, 75.

²⁸ TEMPLE O., Notes, 30.

²⁹ HARRIS P. G., Notes on Yauri, 321.

³⁰ COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 115. — Vgl. Exkurs Kisraländer, 12.

³¹ Description de l'Afrique et de l'Espagne par EDRÎSÎ. Traduction par R. Dozy et M. J. DE GOEJE. Leyde 1866, p. 7.

³² Vgl. Exkurs Kisraländer, 12.

von Bornu im wesentlichen auf den weit älteren Verdiensten der Barbar beruht. Wenn die These des Richters von Bese in Yauri zu Recht besteht, nach der alle Träger stammesgebundener Körpertatauierung entstehungsgeschichtlich auf die Barebari zurückgehen³³, so rührt dieses weiteste Landstriche des Sudan angehende Zeugnis ohne Zweifel weniger von den Barebari-Kanuri als von den Barebari-Barbar des mittelalterlichen Zaṣawastatus. Wie aus der nachfolgenden Darstellung ersichtlich ist, hat Bornu jedoch zum mindesten einen erheblichen Anteil an der Kulturvermittlung zwischen den ursprünglichen Barbar und ihren Kulturpflanzstaaten im westlichen Innerafrika aufzuweisen.

Aus zahlreichen Volkstumsüberlieferungen des Innersudan geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß die frühmittelalterliche Verlagerung der mittelsaharischen Aethiopia nicht ohne Beteiligung von hochkulturtragenden Volkstumselementen aus dem Afrika benachbarten Orient vor sich gegangen ist. Eine Anzahl solcher Überlieferungen und der von ihnen genannten Führergestalten dieser Wanderbewegungen wurzelt unverkennbar in dem uralten Hochkulturerbe der ursprünglichen Erythräa. Vermutlich entstammen diese Führer, die im Sudan als Kulturhéroen und Kulturheilande gelten, zeitlich der Sphäre des Antagonismus der spätestens seit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert christianisierten Epigonen der altarabischen Hochkulturen und des soeben erstandenen Islam. Unbeirrbar berufen sich noch heutigentags die verschiedensten innersudanischen Volkstumsüberlieferungen bezüglich der Entstehung ihrer Gemeinschaften auf die dualistische Stellung ihrer Gründer gegenüber dem Stifter der neuen Religion, die sie Jahrhunderte später auch in ihren innerafrikanischen Asylen erreichen und bedrängen sollte.

Zu den von jenen Kulturemissären der Erythräa verbreiteten Kulturerrungenschaften gehört ohne Zweifel auch der durch die Barbar-Zaṣawa-Zaṣran nachweislich in den Sudan verpflanzte Gelbguß im Cire-perdue-Verfahren, der schon im Alten Orient bekannt war³⁴ und in Afrika noch im Hinterland der oberen Guinea, in Benin, Yoruba und anderen Stammesgebieten, anzutreffen ist. Als erster hat m. W. wohl C. K. MEEK die Auffassung vertreten, daß „der Messingguß, der Westafrika berühmt machte“, aus dem Orient eingeführt worden ist³⁵. Wie indessen die nachfolgenden Dar-

³³ Vgl. Text zu Anm. 16.

³⁴⁻³⁵ „The brass-work which made West Africa famous was probably introduced by Arabs at a comparatively late date.“ (MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 53.) MEEK bleibt dafür den Nachweis schuldig. Es ist aus seiner Darstellung nicht klar zu ersehen, ob er vorislamische oder islamische Araber meint. Seine Zeitangabe bezieht sich anscheinend auf spätmittelalterliche Zeiten, da er zuvor seiner Meinung Ausdruck gibt, daß man — nach dem Zeugnis des IBN BAṬṬŪṬA — im Sudan im 14. Jahrhundert zwar Kupfer, nicht aber seine Kombination mit Zink oder Zinn gekannt habe.

Zur Frage der Herkunft der Gelbgußtechnik in Afrika vergleiche man 1. HEFEL ANNEMARIE, *Der afrikanische Gelbguß und seine Beziehungen zu den Mittelmeerländern*. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Jahrg. 5, 1943) und 2. WÖLFEL DOMINIK JOSEF, *Die Kanarischen Inseln, die westafrikanischen Hochkulturen und das Mittelmeer*. (Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. Bd. 4, 1950, 231-253.) Ferner vgl. CORBEIL-MAUNY-CHARBONNIER, *Préhistoire*, 438 : „... L'industrie du cuivre proprement dite, n'a peut-être pas existé avant les Arabes dans l'Ouest africain tropical ...“ —

legungen erkennen lassen dürften, ist der von ihm getroffenen Datierung des für diesen Kulturimport haftenden Wandervorganges in keiner Weise beizupflichten. Auch ist es nicht einzusehen, daß er dem Sudan die Fähigkeit der Bronzeherstellung und des Bronzegusses absprechen will. Wie die hier vorgewiesenen sprachlichen Belege aus dem Bornu-Hausa-Bezirk aufzeigen, kennen die in ihm vertretenen Sprachen durchaus nicht nur die Umschreibung des Begriffs Bronze durch die Wortverbindung „rotes Eisen“, die nach MEEK dafür als Beweis zu werten ist, daß in diesen sudanischen Bereichen der Bronzeuß unbekannt gewesen sei. Die von ihm vorgenommene methodische Scheidung von Bronze- und Messinggießern fußt auf einer unzureichenden Kenntnis der diese beiden Gruppen verbindenden völker- und kulturgeschichtlichen Bezüge. Von diesen abgesehen, dürfte eine thematische Trennung zwischen der Bronzekultur von Benin und der Messinggußpraxis anderer nigerischer Stämme nicht mehr am Platze sein, wenn wir von W. FAGG, W. CLINE und R. MAUNY erfahren, daß die Bronzen von Benin „en réalité des laitons comme les têtes d'Ifé“ sind ³⁶, und wenn wir ferner sehen, daß die in Benin zu vermutenden Bronzearbeiter in H. J. MELZIAN'S Bini Dictionary nicht vertreten sind, wohl dagegen die auch als „plaque-casters“ angesehenen „brass-workers“ und die „brass-smiths“ ³⁷.

BERTHO-MAUNY, Archéologie, 113 : „... C'est avec les Arabes également que la technique du moulage à la cire perdue — pratiquée dans toute l'Eurasie dès l'âge du bronze et même en Amérique précolombienne — traversera la Sahara. Elle s'implantera si solidement en Afrique noire (Ashanti, Baoulé, Yoruba) qu'elle s'y pratique toujours...“ — Angaben über Kupfer-, Bronze- und Bleiguß (bzw. seine Produkte) in Kleinafrika : Kupferschmuck bei den Libyern. Vgl. TAUXIER L., Le Noir du Yatenga, 57. — Bronzeguß im Cire-perdue-Verfahren um 1600 a. Chr. n. in Ägypten. (HAMBLY W. D., Culture Areas of Nigeria. Chicago 1935, 400, zitiert in JEFFREYS M. D. W., The origins of the Benin bronzes, 90.) Lebensgroße Statue des „King Pepy“, Hände und Füße im Cire-perdue-Verfahren gegossen, Ägypten, 9. Jahrhundert vor Christus. (Vgl. JEFFREYS, 90.) Guß von Kupfergefäßen im prädynastischen Ägypten (FLINDERS-PETRIE). (Vgl. JEFFREYS, 90.) — Bronzen, Kupfer- und Bleigegegenstände, Metallarbeiter und Kupfergießer bei den Puniern. (Vgl. GSELL ST., Histoire ancienne, IV., 74-83.)

Für die Geschichte der Entstehung und Verbreitung des Kupfer-, Bronze- und Messinggusses im nördlichen Afrika dürften auch die folgenden Angaben DUVEYRIERS (Exploration) nicht ohne Bedeutung sein (p. 142) : „Les Touareg ne connaissent aucun minerai de cuivre dans leur pays.“ (Alles Kupfer, welches sie zur Verzierung ihrer Waffen brauchen, kommt aus Europa.) „... jadis, quand Mourzouk entretenait encore des relations commerciales avec le Waday, ils pouvaient en recevoir de cette contrée.“ — (p. 142) : „Le nom d'Ouâdi-Alloûn (rivière du plomb) donné à l'un des torrents qui descendent du versant Nord du Tasilî rappelle-t-il la découverte de minerai de plomb dans le lit de l'ouâdi ? Je l'ignore. — Les Touaregs ne faisant généralement pas usage des armes à feu, l'emploi du plomb est assez restreint chez eux pour qu'ils n'aient pas songé à utiliser les galènes de leur pays, fussent-elles même riches.“ — (p. 142) [betr. étain] : „... Un gisement de ce minerai ou d'un métal analogue m'a été signalé dans l'Ouâdi-ech-Chiâti (Fezzan). Cette indication est-elle fondée ou non ? L'avenir l'apprendra.“ — Zu dem von D. genannten Wort *alloun* vgl. [Ulmiddendialekt des Tamasheq] *ahellün* „Loth (zum Löthen)“ ; dagegen : *tesâuaten* „Blei“. (BARTH H., Reisen, V., 714.)

³⁶ MAUNY R., Essai, 572 [und] (3).

³⁷ Verschiedene Autoren sprechen jedoch unbeirrt von Bronzen, so z. B. DANIEL und HAMELIN.

Über die mit der Gestalt Kisras, eines der erwähnten Volkstumsführer angeblich arabischer Herkunft und eines der bekanntesten Völkergründer im Hausasudan, verbundenen Überlieferungen und ihre Deutungen wird der anfängliche Verlauf des Weges der Gelbgießer nach Westinnerafrika gern im Ostsudan gesucht. Daß diese Vermutung irrig ist, beweist neben den vielen im Nachfolgenden aufgezeigten, nördlich des Innersudan gelegenen Stationen der Wanderungsführer des Kisrakreises zunächst einmal die geschichtliche Bindung der Kisrastammesgründung Mandara-Wandala an die Tubu-Wandala und die Tubu-Tomaɣera und zum anderen das autoritativ belegte Vorkommen der Gelbgußpraxis im Cire-perdue-Verfahren bei den mit dem Barbarvölkerkreis entstehungsgeschichtlich aufs denkbar engste verbundenen So des nachmaligen Barbarstaates Barnu (Bornu) und bei den Pabir (Babir, Babur) im südlichen Vorfelde des Staates Bornu, die sich auf „Nordafrika“ als Urheimat berufen und von H. R. PALMER als Barbar³⁸ charakterisiert werden. Auch andere völkische Gemeinschaften des Sudan lassen sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung mit jenen über den Norden in den Sudan eingedrungenen Hochkulturträgern östlicher Herkunft verbinden und bezeugen eine nachhaltige Kulturbefruchtung aus erythräischer Quelle in der alten Nigritia der Südsahara und des Sudan, die einst eine beachtliche Kulturblüte unter den verschiedensten Stämmen dieser Landstriche ausgelöst hat. Deutlich ist hier zu erkennen, daß das geschichtliche Gefälle des über den nigritischen Sprach- und Kulturstatus hoch emporragenden Kulturgepräges der „more advanced pagan tribes“³⁹ des westlichen Innersudan, die aus bestimmten Gründen auch als „higher-class pagans“⁴⁰ bezeichnet werden, nordsüdlich verläuft, wenn auch die Anregungen des dafür haftenden Wandlungs- und Verlagerungsprozesses der klassischen Aethiopia in ihrer weitaus größten Mehrzahl dem nahen Orient entstammten.

Über „garamantische Wege“ gleich dem von DUVEYRIER für Aïr-Auzia (Absen, Asben) erkannten⁴¹ sind spätestens im Gefolge der Auflösung der Aethiopia Garamantica Äthiopien und Orientalen verschiedener völkischer Abkunft in die Südsahara, die südsaharischen Sahelzonen und den Steppensudan gelangt. Schon früh haben sie sich indessen auch den Savannensudan und Teile des Savannenwaldes im heutigen Britisch-Nigeria erschlossen, wo sie ihre bedeutendsten völkischen und politischen Niederlagen begründeten. Von dort aus gelangten einzelne Gemeinschaften später sogar in den Bereich der oberguineischen Waldländer und Küsten.

Die Volkstums- und Staatengründungen der Barbar-Zaɣawa-Zaɣran, der Kisra, Bana Turumi, Abd ul-Dar, der Namudu, Dala, Tazar und Nzeanzo, die Bar-Länder und Bar-Volkstümer, besonders darunter die Bargu (Borgu) genannten, die Volkstumsgründungen der Barebari-Kanuri des Bar-Landes Barnu (Bornu), der Wirkungs- und Geltungsbereich der Kambarin Barebari, die Koran und Bini, die ihnen ursprünglich eigenen religiösen Vorstellungen

³⁸ PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XX.

³⁹ MEEK C. K., The Northern tribes, I., 155.

⁴⁰ Vgl. Abschnitt XII.

⁴¹ Vgl. Anm. 342.

und Einrichtungen um Baum-, Schlangen-, Elefanten- und ihnen ideenverwandte Totemkulte, christliche Züge in Religion und Sozialordnung, bestimmtes Kulturwortgut und die eigenartige zwischenvölkische und völker verbindende Einrichtung der „Vetternschaft“⁴² oder „Spielfreundschaft“⁴², sie alle zeugen für das einstige kulturstarke Wirken der Nachfolger der ein Jahrhundert vor ihrem Untergang noch christianisierten und in das Kraftfeld der mittelmeeischen Hochkulturen einbezogenen Aethiopia Garamantica in der nördlichen Nigritia. Von der phazanischen Tasawa und den epigaramantischen Bardoa im wahrscheinlich ältesten Borgu der afrikanischen Geschichte führen zahllose Wege über die Barbar-Zayawa-Koran in die Bar-Länder und Zayranvolkstümer des Sudan und von der Barbargründung Barnu-Bornu der Barebari-Epigonen, dem Bini des nördlichen Innersudan⁴³, in das Bini des guineischen Waldlandes, nach Benin.

Einen besonders deutlichen Beweis für die Herkunft des Gelbgusses aus dem Bereich der ursprünglichen Erythräa vermag vielleicht das hausanische Epitheton des im Kanuri, Tamasheq des Aïr, Hausa, Gwari und Nupe vertretenen Wortes *cin kal*^{43a}, das zur Bezeichnung einer besonderen Metallegierung dient, zu führen. Es lautet *kyauran gabas*^{43a} und bedeutet „Tör des Ostens“. Für den Fall, daß sein Vorhandensein im Aïr-Tamasheq nicht auf sudanischem Einfluß beruht, vermöchte es eine eindringliche Sprache für die hier vertretene These zu reden, nach der die Mehrzahl der aus der Erythräa entsprungenen Kulturgüter des Innersudan ihren Weg über die kleinafrikanisch-saharische Aethiopia gefunden hat. Aïr-Auzia ist sowohl als Zufluchtsraum der Garamanten als auch als eine Gründung Kisras legitimiert. Wie manche Volks- und Kulturschicht dieser Gegenden hat möglicherweise auch das Wort *cin kal* erst über die Sahara Zutritt zum Barbarreich Barnu-Bornu erhalten, um nunmehr von den Hausa übernommen und schon aus geographischen Gründen mit Recht als „Tor des Ostens“ gewürdigt zu werden. Barnu oder Bornu, das Bini des Nordens, hat für den Hausasudan im Hinblick auf seinen kulturellen und zivilisatorischen Aufstieg wohl zu allen Zeiten das „Tor des Ostens“ repräsentiert, über welches ihm immer wieder ursprünglich im Osten beheimatete Kulturgüter zugetragen worden sind, ein Vorgang, der sich dem Bewußtsein der Hausa tief eingeprägt hat. Sie zollen dem Verdienst der Barbar und Barebari von Barnu-Bornu volle Anerkennung, wenn sie in ihren Lobsprüchen sagen: Bornu ist eine Bergwolke — Bornu ist eine Vorratsgrube — Bornu verbindet die ganze Welt⁴⁴ — eine eindeutige Dokumentation für das Wissen sudanischer Volkstümer um die kulturelle Höhe und die kulturellen Leistungen Bornus, die aus erythräisch-äthiopischer Quelle rühren und über weite Teile des westlichen Innerafrika sogar die oberguineischen Waldlandvölker befruchtet haben.

⁴² Vgl. Anm. 131.

⁴³ Vgl. Anm. 244.

^{43a} Vgl. Anm. 144, 367.

⁴⁴ PRIETZE R., Bornulieder, 260.

I. Neuere Erkenntnisse über die Herkunft der guineïschen Gelbgußtechnik. Leitfossilien zur Geschichte Sudan-Benin

Bei der Suche nach dem Ursprung der Bronzetechnik der Bewohner des südnerischen Staates Benin, der Bini oder Edo, sind im allgemeinen drei wesentliche Momente der Berichterstattung und des Tatsachenbefundes übersehen worden, die vielleicht berufen sind, die entsprechenden Theorien in eine andere geographische Richtung zu lenken, als es bisher geübt wurde.

Zwar dürfen die Thesen von einem außerafrikanischen Ursprung der Beninbronzen, dessen Weg der Atlantische Ozean und dessen Einfallstor die obere Guinea gewesen sein sollen, als überwunden betrachtet werden, nachdem sich in neuerer Zeit mehrere Abhandlungen ⁴⁵ darum bemüht haben, die geschichtliche Abhängigkeit der Bronzetechnik von Benin bzw. der Gelbgußtechnik der oberen Guinea überhaupt aus nördlicher und östlicher gelegenen Bezirken Afrikas abzuleiten, wo danach wenigstens die letzten Ausgangsbasen jener kulturgestaltenden Kräfte zu suchen wären, welche Benin, Yoruba und anderen oberguineïschen Bronzegußniederlagen ihr spezifisches, über den allgemeinen Kulturstatus der westafrikanischen Hyläa hoch emporragendes kulturelles Gepräge und Niveau verliehen haben.

Es ist im höchsten Maße als verwunderlich zu bezeichnen, daß die methodische Suche nach nördlichen und östlichen Einflüssen in Benin nicht schon früher begonnen hat. Denn die geschichtliche und völkerkundliche Literatur über Westafrika und den Sudan enthält eine ansehnliche Anzahl von Daten, welche das Vorkommen von Gelbguß oder das seiner Produkte im Inneren des westlichen Afrika aufzeigen, weit entfernt von den klassischen Stätten der uns vertrauten afrikanischen Gelbgußtechnik. Außerdem weisen mehrere Berichte über die Entstehung der Beninkunst im Verein mit einer Angabe der mittelalterlich-arabischen Geographie und einigen sprachlichen Details deutlich auf eine nordwärtige Bindung der Entstehung dieses Kulturphänomens der oberen Guinea.

Die oben erwähnten Abhandlungen reichen aber bei weitem nicht aus, den Nachweis einer nördlichen oder östlichen Herkunft der Gelbgußtechnik von Benin und seiner Nachbarschaft zu führen. Zwar ist ihnen das Verdienst nicht abzusprechen, in diesem schwierigen Problemkomplex unser Augenmerk auf den Norden bzw. vorwiegend auf den Osten der Nordhälfte Afrikas gelenkt zu haben. Zu ihren Darlegungen muß indessen gesagt werden, daß die ihnen aus dem Quellenmaterial gebotenen Möglichkeiten zu einer überzeugenden Beweisführung im Sinne ihrer Thesen nicht voll ausgeschöpft oder nicht folgerichtig ausgewertet worden sind.

Alle diese Darstellungen, die im wesentlichen die Entstehung der Gelbgußtechnik Südneriens mit der sog. Kisrawanderung bzw. der Zayawabewegung in geschichtliche Beziehung setzen, lassen die schon vor ihrer Nieder-

⁴⁵ Vgl. JEFFREYS M. D. W., The origins of the Benin bronzes. — FAGG W., De l'art des Yoruba. — MURRAY K. C., Nigerian bronzes: work from Ife. — MEYEROWITZ E. L. R., Ancient Nigerian Bronzes.

schrift gemeldeten Vorkommen von Gelbgußpraxis in Nord- und Mittel-nigeria völlig außer acht ⁴⁶. Darüber hinaus haftet ihnen insgesamt der Mangel einer Kenntnis über die nördlichen Herkunftsbeziehungen der Kisaniederlagen im Sudan an, welche für die Frage der Herkunft der nigerischen Gelbgußtechnik wohl nicht bedeutungslos sein dürfte, wenn man schon die Gestalten Kisras und seiner Artverwandten zum Zwecke der Lösung solcher Probleme zitiert.

Die zuletzt erwähnten Mängel beruhen im wesentlichen darin, daß man seit je die Bedeutung der drei genannten Momente der afrikanischen Geschichtsschreibung bzw. der durch die Sprache gegebenen Tatbestände geflissentlich übersehen bzw. in ihrer geschichtlichen Tragweite und Bedeutung nicht erkannt hat. Da sie allein ausreichen, um bei der Suche der Gelbgußentstehung in Südnigeria den Blick nach Norden und Nordosten zu lenken, seien diese Punkte bereits genannt, ehe der geschichtliche Rahmen der nach Benin leitenden sudanischen Volkstumsentwicklungen abgesteckt wird :

1. Der eine der uns geläufigen Stammesnamen der Beninleute — Bini — besitzt eine Reihe gleichlautender Entsprechungen außerhalb ihres Siedlungsbereiches und zwar nördlich und nordöstlich von diesem. Alle diese Vorkommen sind an Wegen gelegen, welche die Hochkulturträger der Erythräa bei ihrem Vordringen in den Westen des afrikanischen Erdteils benutzt haben.
2. Der von IBN BAṬṬŪṬA A. D. 1353 gemeldete Export des in Takadda ^{46a} in

⁴⁶ Vgl. dazu TEMPLE O., Notes, 45/46, 97, 255ff. Art. Lala ; 266, 269, 274, 301, 316, 459. — MEEK C. K., Tribal Studies, I., 23, 146. — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 155/156.

^{46a} Tekadda, Takedda, Takadda, Takda, Thukdha, Tukda (IBN BAṬṬŪṬA). RODD F. R., People of the Veil, 406, 452-456. — BOVILL F. W., Caravans, 75, 78, 84, [92] (Takedda). — Vgl. Tagidda.

Versuche zu einer Einbeziehung der Angaben IBN BAṬṬŪṬA's hinsichtlich des Kupferexports von Takadda in den Fragenkreis um die Herkunft des Bronze- bzw. Gelbgusses von Benin und typologisch verwandter afrikanischer Bezirke haben in neuerer Zeit unternommen : CORBEIL-MAUNY-CHARBONNIER, Préhistoire, 437. — BROUIN G., Du nouveau au sujet de la question de Takedda, 91-(8). („Peut-être le cuivre était-il exporté sur le Benin et le pays yorouba pour la confection des fameux 'bronzes' de ces pays ?“) — BERTHO-MAUNY, Archéologie, 113. — WESTERMANN D., Geschichte Afrikas, 11. — Angaben über IBN BAṬṬŪṬA's Bericht bezüglich Takaddas und seines späteren Zustandes finden sich bei BARTH H., Reisen, I., 368, 510, 511 ; II., 290, 339.

„Takedda reconnaît la souveraineté du sultan de Melli, ville nègre, ainsi que font toutes les autres villes du Sahara auxquelles on donne le nom collectif d'El-Melestin.“ (DE SLANE, Histoire des Berbères, III., 288.) Das bedeutet sicherlich, daß die Wangara von Mali ein wesentliches Interesse an dem in Takedda geförderten Kupfer hatten.

Takadda gehörte zeitweilig ohne Zweifel zum Hoheits- bzw. Wirtschaftsbereich der Barbar-Zayawa, die auch in Auziū-Aïr und Sonḡai herrschten. (Vgl. Anm. 156.) Darauf deutet die Bemerkung PALMERS über die Marinda (Malal), „a section of the Zayawa“, die nach ihm zu dem „Chibir“ YA'AKUBIS in ursächlicher Beziehung standen. Marinda [Maranda] bezieht sich seinerseits offenbar wieder auf den Namen des Ortes Marandet [südwestlich von Agades]. Der nähere und weitere Raum um Agades, in dem sich mehrfach der im Verbreitungsgebiet der Twareg allerdings nicht seltene Ortsname Tegidda findet, beherbergt die Orte „Anissamane“, Azelick (Azilek) und Tigidde (Tigeddi,

der südlichen Mittelsahara gewonnenen Kupfers nach Gobir, Bornu und Raya führt in sudanische Bezirke, zu denen wenigstens Benin nachweisbar in geschichtlichen Beziehungen gestanden hat.

Tijeddi = Tegidda ?), an denen Kupfer bzw. kupferne Gegenstände gefunden und die daher in die Frage um die Lage des einstigen Takadda einbezogen worden sind. (Vgl. BROUIN, a. a. O., 91. — FURON R., A propos du cuivre. — MAUNY R., Essai, 568.) — Wenn zwischen Kupferförderung und Kupferguß auf der einen und dem Auftreten der Barbar-Zayawa im Sudan auf der anderen Seite ein kausalhistorisches Verhältnis bestehen sollte, dürfte die Feststellung nicht ohne Bedeutung sein, daß dieser ganze Bezirk zum Einzugs- bzw. Durchzugsgebiet der aus dem weiteren Norden und Nordosten in den späteren Hausasudan eingedrungenen Tazar-Namudu-Kisra-Leute gehört hat, in dem sie mehrere Niederlassungen anlegten. (Vgl. Anm. 63, 66 und Coutumiers Juridiques, III., 272.) — Grundsätzlich ist noch zu bemerken, daß es sehr schwierig sein dürfte, die Lage von IBN BAṬṬŪṬA's Takadda (Takedda, etc.) nach seinem Eigennamen zu bestimmen. Wie schon erwähnt, handelt es sich bei dem der Twaregsprache entstammenden Wort *tagidda*, das wohl ohne Zweifel als Ausgangsform des Ortsnamens T. angesehen werden darf, um einen allgemeinen Ausdruck des Tamasheq. (Ahaggar-dialekt: *vr* bzw. *vs* *tagidda*, pl. *tigiddawin*, *day* *tigiddawin* [*tagidda*, *tigiddawin*, *day* *tgiddawin*] *petit creux naturel dans le rocher, en forme de bassin, où l'eau de pluie s'amasse et se conserve.* — LE P. DE FOUCAULD, Dictionnaire, I., 276.) — „The inhabitants trade with Egypt, and carry thither slaves and copper in exchange for articles of clothing.“ [Betr. Takadda.] Vgl. Anm. 7. (Nach IBN BAṬṬŪṬA.) / „If Kûku and Burdâma be Kouga and Baghermi, as there can be little doubt they are, Tekedda cannot be far distant from the Abiad, where copper has always been said to abound.“ (MOLLIEN G., Voyage, 240 ; nach RITCHIE/HAJI HAMET, BURCKHARDT u. a.) — Der m. W. einzige begründete Versuch zur Einbeziehung von IBN BAṬṬŪṬA's Bericht über den Kupferexport von Takadda in den Fragenkomplex um die Herkunft der Gelbgußtechnik von Benin ist von OTTO STOLL (Zur Frage, 164/165) erfolgreich unternommen worden. Die gleiche Anerkennung schuldet die Beninforschung demselben Autor für seine Bemühungen um die Klärung der nach JOÃO DE BARROS (Da Asia, Dec. I, cap. 3 + 4 [Nova Edição / 1778]) aus dem Bericht des JOÃO AFFONSO D'AVEIRO über die Beziehungen Benin-Oganeland resultierenden geographischen und kulturgeschichtlichen Probleme.

In bezug auf die Bedeutung der STOLLSchen Erhebungen und Erwägungen für die in der vorliegenden Abhandlung vertretene Meinung zur Herkunftsgeschichte der Gelbgußtechnik von Benin sei es gestattet, die wichtigsten Punkte von STOLLS These im Wortlaut wiederzugeben :

„Der Besuch IBN BATUTA's in Tacaddā fällt ins Jahr 1353. Trotzdem seine Nachrichten direct nichts mit Benin zu thun haben, so ist doch wenigstens der Nachweis eines innerafrikanischen Kupferbergbaus und Kupferhandels indirect von Interesse. Ferner ist die Coincidenz der Angabe von BARROS, daß der Ogané dem Gesandten von Benin nicht anders als hinter seidenen Vorhängen verborgen Audienz ertheilte, mit der Notiz IBN BATŪṬA's, wonach der König von Bernou sich nie dem Volke zeige und nur hinter einem Vorhange hervor zu ihm spreche, sehr bemerkenswerth.“ [Hier folgt ein Vergleich mit dem Empfang DENHAMS und CLAPPERTONS durch den Scheich von Bornu.] „Wenn dieser auffälligen Coincidenz eine Bedeutung beigemessen werden darf, so würden wir das Reich des Ogané in der südlichen Umgebung des Tschad-Sees zu suchen haben. Wenn nun in der That, wie es den Anschein hat, mehrere Umstände auf voreuropäische Culturbeziehungen zu weit entfernten Gegenden des innern Afrika, am wahrscheinlichsten zu der Umgebung des Tschad-Sees im Nordosten von Benin, und indirect vielleicht noch weiter östlich bis in die Landschaften am oberen Nil hinüber, weisen, so ist damit eben nur eine dieser Beziehungen gegeben. Weiteres Studium der Objecte selbst und der Literatur mag noch andere derartige Beziehungen erkennen lassen. Manches in der Kunst von Benin beruht dagegen sichtlich auf Motiven, die der nächsten Umgebung entnommen sind.“

3. Die Gestalt des im 16. Jahrhundert in Benin auftauchenden hellfarbigen Bronzegießers Ahamman Giwa gehört nach den sich aus seinem Namensattribut Giwa ergebenden Schlüssen bezüglich seiner Herkunft mit größter

Als ein Beleg für die Richtigkeit der von STOLL vertretenen Auffassungen, nach der man wohl Bornu als das Reich des Ogane erkennen darf, kann vielleicht auch der Stammesname Ngare (Mgare) gelten, der bei den Buduma Ngane lautet. (Bezüglich der Verbreitung bzw. der Identität der Namen Mgare, Ngare, Ngane etc. vgl. Anm. 175.) Dazu ist ergänzend zu erwähnen, daß in der Sprache von Bagirmi (*tar bagrimma*) „gār“ Sultan (Herrscher) bedeutet. BARTH H., Reisen, III., 572. (Vgl. auch GAUDEFRY-DEMOMBYNES M., Documents, 199: *gar* = „la racine commune“ [für] „chef“ in dem „Groupe Barma“ [Baghirmi, Name des Landes B., oft wie Bagrimmi ausgesprochen; Bagrimma Adjektivform, häufig wie Barma ausgesprochen. BARTH H., Reisen, III., 385.]: „Sara Guléi“ „ngar“ — „Kaba“ „kögare“ — „Bongo“ „nyere“, „nere“ — „Baba-ia“ „ngarge“ — etc. etc. — Nach BARTH H., Reisen, III., 403, 571, 572, 574, 575 ist „gār“ als die allgemeine Bezeichnung für Herrscher, Häuptling, Amtsinhaber in Bagirmi zu erkennen; beachtlich ist in diesem Zusammenhange auch die von ihm Reisen, III., 572 beigebrachte Mitteilung „Gärmánga = Mánga“ [Volksstamm], die wahrscheinlich auf enge Beziehungen zum Barbarvölkerkreis deutet.)

Falls es sich bei dem Ogane des J. A. D'AVEIRO tatsächlich um einen christlichen Herrscher handelt, wie es DE BARROS' Bericht anzunehmen nahelegt [verneint bei STOLL D., Zur Frage, 163/164], vermöchten sich schon auf der Grundlage der verschiedenen alten Nachrichten über Christen in Bornu [die sich auch auf Bagirmi ausdehnen lassen] Möglichkeiten zum Beweise der von STOLL vertretenen Meinung über eine geschichtliche Verbindung Bornu-Benin zu bieten. Dazu vgl. man auch die Namensbeziehungen Bini-Bornu (vgl. Anm. 244), Bini-Ngizim (vgl. Anm. 245) und Bini-Benin, zu denen an dieser Stelle noch vermerkt werden möge, daß die von STOLL (Zur Frage, 161 — 1^b) berichtete, von DE BARROS benutzte Namensform *Benij* zweifelsohne mit dem Stammesnamen *Bini* (Benin; Edo. — Vgl. v. LUSCHAN F., Über die alten Handelsbeziehungen, 608, 609: *Beni*) identisch ist, ferner daß nach einer von CLAPPERTON (STAUDINGER — Geographen-Kongreß I., 60) berichteten Überlieferung „*Ibini*“ der Name eines der sechs von der gleichen Mutter abstammenden Gründer der Yorubastämme war, den STAUDINGER mit Benin identifiziert. (Vgl. dazu Anm. 63, 85, 88, 89.)

Gleich STOLL verdient im Zusammenhang mit der Erwägung innerafrikanischer Einflüsse auf die Entstehung bzw. die Entfaltung der Gelbgußtechnik von Benin P. STAUDINGER genannt zu werden, der wohl als erster solche Möglichkeiten in Betracht gezogen und auf afrikanistisch-kulturgeschichtlicher Grundlage zu festigen sich befließt hat. Seine äußerst wertvollen Hinweise auf geschichtliche und kulturgeschichtliche Beziehungen zwischen Benin und seinem sudanischen Hinterland werden gemeinsam mit den von ihm ebenfalls wahrscheinlich als erstem aufgezeigten Hinweisen auf geschichtliche Beziehungen zwischen Benin und der Goldküste (vgl. dazu auch WILD R. P., The inhabitants, 1: „... There was another immigration which, like that of the Akans, led to the establishment of modern Gold Coast peoples. The impetus to this second immigration was given by Benin, ... The invaders appear to have moved more or less parallel with the coast or by way of the sea and they are probably responsible for the establishment of the Accras and the Krobo ...“) aus methodischen Gründen in den Exkursen zur „Lexikographie Gelbguß in Nordiner- und Westafrika“ (vgl. dazu die „Erläuterungen“) ausgewertet. In diesem Zusammenhang sei jedoch bereits vermerkt, daß auf der Grundlage neuerer Forschungsergebnisse von MEYEROWITZ (Akan Traditions of Origin. London 1952) und bestimmter, vom Verf. beigebrachter Wort- und Namensformen (wie z. B. *burum*; vgl. Anm. 9, 342; vgl. WESTERMANN D., Die Sprache der Guang, 147 *Abroñ*, *Bono*, *qbono*, *Burum*, *Burom* nach CHRISTALLER Nebenformen von *Brong*; vgl. BOWDICH T. EDWARD, Mission, 506-512 Vocabularies „Ashantee“, „Fantee“, „Booroom“) sich das Wirken der Barbar-Zayawa als Ursäher der Gelbgußausbreitung im Sudan und in der westlichen Guinea wahrscheinlich auch für die Hinterländer der

Wahrscheinlichkeit in den Kreis der durch Namen wie Zayawa, Kisra, Namudu usw. gekennzeichneten Begründer der Niederlagen der Erythräischen Kultur des Hausasudan in der Zeit vor der Entstehung des eigentlichen Hausavolkstums.

Gold- und Elfenbeinküste nachweisen lassen wird. (Vgl. dazu z. B. Ort „Bouroumbouroum“ n. w. von „Gaoua“ im Gebiet der Lobi, welche Kupfer im Cire-perdue-Verfahren gießen. Siehe LABOURET H., *Les tribus*, 28; 50 fig. 8; 72/73.)

Gegenüber WESTERMANN (Geschichte Afrikas, 11), der es für bedenklich hält, in den Fragenkreis um die Herkunft des für den Bronze- bzw. Messingguß in Westafrika benötigten Kupfers auch Katanga einzubeziehen, sei ebenfalls schon hier auf die anderslautenden Meinungen v. LUSCHANS (Über die alten Handelsbeziehungen, 608 bezüglich Beziehungen Benin-Kongo) und STAUDINGERS (Geographen-Kongreß, I., 59) verwiesen, die in einer weiteren Auffassungsrichtung über mittelalterliche Berichte bezüglich der Kupferförderung und des Kupferhandels im weiten Bereich der Jagga (Dyagga; Jinde)-Herrschaft leicht zu ergänzen sind. (Vgl. Allgemeine Historie der Reisen, 4. Bd., Leipzig 1749; EH RMANN TH. F., *Neueste Länder- und Völkerkunde*, 9. Bd., Weimar 1810.) Dazu berücksichtige man auch die mutmaßliche Ausdehnung dieser sog. Völkerstürme auf das westliche Afrika. (Vgl. RITTER C., *Die Erdkunde*, I., 1., 264 betr. Dahome, nach DALZEL; *Allgemeine Historie der Reisen*, 3. Bd., 258 betr. Sierra Leone, nach portugiesischen Berichten.)

Zu den verschiedenen Bemerkungen über die Frage eines einstigen Vorhandenseins von Christen im Reiche Bornu sei über die im Exkurs Vorislamisches Christentum in Nordinnerafrika aufgeführten Literaturnachweise hinaus weiter auf den A. D. 1711 unternommenen Missionsversuch O. F. M. im „Reiche Lebaamsor, wo Kirdi'-Christen wohnen sollten“ (Bibliotheca Missionum, XVII., p. 60, Nr. 5430), verwiesen, ferner auf SEETZEN U. J., Über das große afrikanische Reich Burnu, 366/337. Die Mehrzahl dieser alten Nachrichten bezieht sich allem Anschein nach auf europäische und z. T. auch auf abessinische Christensklaven in Bornu; manche Stelle in den Berichten läßt indessen erkennen, daß in diesem afrikanischen Staate auch einheimische Christen vorhanden gewesen sind. Nach den in der Bibliotheca Missionum von P. DINDINGER aufgeführten Archivalien hat die Kunde von Christen in Bornu und östlicher gelegenen Sudanstaaten die Sacra Congregatio De Propaganda Fide wenigstens um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert zweimal bewogen, apostolische Missionare für jene Gegenden zu ernennen, zuletzt um die Jahre 1708-1712. (Vgl. Bibliotheca Missionum, XVII., p. 60. — Quarterly Review 1817/18. — Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, II., Berlin 1854, 245 ff. — MEYER P. C., *Erforschungsgeschichte*, 20.)

Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß auch Bagirmi zu den Staaten gehört hat, in denen Christen wohnten. Die diesbezüglichen Belege, die sich vornehmlich auf den nach älteren Berichten in diesem Lande häufig vorkommenden Ausdruck *kirdi* [oder ähnlich; vertreten z. B. in der Sprache der Tubu (*erdi*), der Kanembu, der Shuwa (Shiwa), im Kanuri, Kotoko, Buduma (Yedina), Kuri (Karka), Logone, Wandala (Mandara), Musuk, Fulfulde von Adamaua in der Bedeutung Heide, Apostat, Feind] stützen, gründen im besonderen auf einer Angabe NOËLS, nach der im Kanuri neben *nasara* und *kitabya* (ar.) (vgl. dazu KOELLE S. W., *African native literature*, 334: *kitābūa* „provided with books, possessing books“; betr. „Buchbesitzer“ im Sinne der Muslime vgl. HARTMANN M., *Zur Geschichte*, 43) *kirdi* „chrétien“ bedeutet, ferner auf den von U. J. SEETZEN (Nachlaß [348]) für die „Sprache von Begirma“ [Bagirmi; tar bagrimma] beigebrachten Bezeichnungen *kirdy* „Christ“ und *kirdy mamgil allähly* „Heide“. Ob Lebaamsor im Lande Bagirmi oder östlicher davon gelegen war, vermochte Verf. trotz umfassender Bemühungen bisher nicht festzustellen.

Zur Verbreitung und Interpretation des Wortes *kirdi* (etc.) mögen vorläufig die folgenden Hinweise dienen:

Kardi terowah, einer der „östlich vom Königreich Begarmee wohnenden ver-

II. Geschichtliches Verhältnis Hausasudan : Kisra-Barbar-Zayawa

Die Summe der im Hausasudan ^{46b} gesammelten Herkunftstraditionen läßt bei gründlicher Betrachtung eindeutig erkennen, daß der Entstehungsbereich der eigentlichen Hausa, die allgemein die Sieben Hausa ⁴⁷ genannt werden, und ihrer nicht mehr als Hausa gewerteten Verlagerungsbezirke im Westen und Süden des geschlossenen Hausasiedlungskomplexes ⁴⁸ zwei durch-

schiedenen heidnischen, wilden, grausamen Negerstämme“. LUCAS-SHERIF IMHAMMED in Geschichte der Unternehmung, 249. — *Kardie* östlich von „Baghermeh“. BALBI A., Atlas ethnographique, Introduction, I., 229. [*Kardi terowah* bedeutet „Heiden Terowah“ oder „Christen Terowah“. — *Terowah* wahrscheinlich = „Terauye oder Bédéyât“ von Ennedi. BARTH H., Reisen, III., 447/448. — Vgl. MACMICHAEL H. A., A history, I., (52) Bedayât = Terauye BARTHS = Teráwa der Araber. Vgl. Exkurs Vorislamisches Christentum in Nordinnerafrika, 7 : Bidayât einstmals Christen. (Nach FERRANDI J., L'occupation, 308.)] — *erdi mädé* („die rothen Feinde“), einer der Namen der Tēbu für die Uēlād Slimān (Araber). BARTH H., Reisen, III., 60.; BARTH H., Vokabularien, 250/251. —

Kírdidā, Tēbustamm in Kírdi/Búrku. BARTH H., Reisen, III., 447. — Karda im 'Bahhr el Ghasál'. BARTH H., Reisen, III., 60. — „Kredi“/„Kreich“/[Krej] : *kirdi*. (Nach SCHWEINFURTH; CARBOU H., La région, I., 31.) — *Keráda* (infidèles). CARBOU H., La région, I., 31. — *kirdi* south [d. h. wohl „Heidengegend“]/Kuka. BENTON P. A., Notes, 116. — Kirdi (Länder und Ortschaften) in Wadai, Bagirmi, Kotoko. Vgl. BARTH H., Reisen, III., 548, 555, 569, 570, 573; PETERMANN und HASSENSTEIN : Karte von Inner-Afrika. (Maßstab 1 : 2 000 000) Blatt 5. (Bagirmi und Wádái). Petermanns Mittheilungen, Erg.-Bd. II. 1862/63. Gotha 1863. — Ngizim oder *Kirdiwa* (sg. *Kirdi*), Eigenbezeichnungen der Ngizim. (Vgl. Exkurs Kisraländer, 7 und Anm. 245.) MEEK C. K., Tribal Studies, II., 248, 267. — Mutmaßliche altchristliche Einflüsse bei den Ngizim. MEEK C. K., Tribal Studies, II., 255/256; ders., The northern tribes, I., 73 - 1. — „*Kirdi* ou *habe* : païens qui ne sont pas de sang peul; d'origine vraisemblablement soudanaise ...“ FOURNEAU J., Les Guissiga [163] - 1. [Ful: *kaḍo*, pl. *haḍe* Heide.]

^{46b} Hausasudan. — Unter dieser Bezeichnung werden hier alle völkischen und politischen Bezirke des Übergangsbereiches zwischen West- und Mittelsudan verstanden, welche von hausasprachigen Stämmen und deren Vorläufern bzw. Ablegern bewohnt werden. Der Ausdruck Sudan ist auch im Hausa bekannt (A. *Sūdāw* f.), wird jedoch oft durch das Wort *túdù* ersetzt. [A. *túdù* m. 1(a) high ground ... 2(a) Africa (contrasted with Europe). — B. *túdù* n. m. 1. An incline, mound, hill; any rising ground ... 2. Africa as opposed to any other country is also termed tudu.] — Die dieser Bezeichnungsweise zugrunde liegende Anschauung, die Afrika als ein Hügelland auffaßt, kann natürlich nur im Sudan entstanden sein und nur auf den Sudan bezogen werden. — Es sei hier erwähnt, daß die Araber Nordafrikas den Begriff Sudan enger als gewöhnlich fassen, indem sie ihn nur auf seine westlich von Bornu gelegenen Teile anwenden und dabei wiederum ganz besonders die Hausastaaten meinen. Vgl. dazu LIPPERT J., Tarikh es-Soudan, 247.

⁴⁷ A. *Hāusā bākūwāi* the Seven Hausa States. (A. *Hāusā* f. 1. Hausa Language. — 2. Hausa-people. — *Bahāušhè* sg. m., *Bahāušhìyá* sg. f., *Hausāwá* pl. Person whose mother-tongue is Hausa.)

Die 7 Hausastaaten sind 1. in Kano : Kánò, Katsínà, Daurá, Zamfará, Zázàù, Gōbír, Ránò. — 2. in Katsina : Sákkwatō [Sokoto], 'Arguwù, Zázàù, Zamfarár Hāpè [d. h. die Zamfara der Heiden = Nichtful, Hausa], Kánò, Báucí, 'Auyò in Hádèjìyá. — 3. in Sokoto : Sákkwatō, Kwaní in 'Adàr [Konni], 'Arguwù, Gōbír, Zamfarár Hāpè, Kacínà, 'Asbín. (ABRAHAM.)

⁴⁸ *Bánzā bākūwāi* : the states of Zamfara, Nufè, Kábi, Yáwùrí [Yauri], Yáràbà [Yoruba], Bargú [Borgu], Gúrmà. In Katsina gelten als B. b. : Gúmàl [Gummel, das

aus zu unterscheidende Entwicklungsphasen aufweist, die aus nördlichen bzw. östlichen Völker- und Kultureinflüssen resultieren. Erst die zweite von ihnen steht im Zeichen der Begründung und Herausbildung des sich Hausa nennenden und von anderen völkischen Einheiten also gewerteten Volkstums. An seinem Anfang steht der nach den Traditionen einmütig als Gründer von Hausa geltende Bawo, der zweite im Mittelsudan geborene Sohn des aus dem Osten gekommenen, angeblich königlichem Geblüt entstammenden Fremdlings Bayajidda, der die Brunnenschlange *Sar*, *Ki* oder *Sarki* von Gabi-Daura tötete und seither als *Sarki* oder *MakasSarki* gerühmt wird⁴⁹. Diese oft zur

alte Lautai], Mísàu [Mesau], Kāzáurē [Biram, Biran, Biran Ta Gabbas d. h. die östliche Biram, Gariñ Gabbas d. h. Oststadt], Kātágum, Jáma'arē, Gwambé, 'Adamāwā. — In Sokoto gelten als *B. b.*: Zamfarar Fílàní [die Z. der Ful, Fulani, Filani, Hausaful], Kábi Tá Kébe [die Kabi von K.], áðàr [sic! — d. h. Adar in Nordwesthausa mit gemischter Hausa-(*Azna* = „Heiden“) und Twaregbevölkerung], Bírniñ Gwárí [Hauptstadt von G.], Kacinà Lákā, Kuyámbana [Kwiyambana, Kwiambana], Kwatáukwarō [Kotonkoro, Kotonkori]. (ABRAHAM.)

Vgl. dazu A. *bánzā* f. uselessness. — *babánjè* m. man who has not done the pilgrimage; cf. *fanza*. — B. *ba-bánjè* n. m. a person who is outside the table of affinity = *banza-bánzà*.

Die Namen der Sieben Hausa wie die der Sieben *Banza* wurden hier vornehmlich aus dem Grunde aufgeführt, um die Gegensätze der entsprechenden Meinungen in Hausa zu zeigen und um gleichzeitig dem Leser eine Vorstellung über die vielfältigen und oft widerspruchsvollen geschichtlichen Bezüge der hier aufgeführten Städte, Staaten, Völker und Stämme zum Hausavolkstumskreis zu vermitteln, zumal da sie größtenteils in der vorliegenden Abhandlung vorkommen. Bei diesen Aufzählungen handelt es sich aber nur um die Auswertung einer literarischen Quelle. Es existieren deren noch viele andere mit häufig völlig verschieden lautenden Angaben.

⁴⁹ Wie schon der Name *MakasSarki* d. h. Königstöter bzw. Töter des *Sarki*, der Brunnenschlange von Gabi-Daura, verrät, wird durchschnittlich das Wort *Sarki* als Name der Schlange angenommen. Vgl. in diesem Sinne URVOY Y., *Histoire des Populations*, 227 und TEMPLE O., *Notes*, 480. Nach einer Angabe der *Contumiers Juridiques*, III., 267 hieß die Schlange dagegen *Ki* und bedeutet *Serki* (*Sarki*, = König) „*Ki*-Töter“. (Vgl. dazu MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 75 *Kii* = Name der Schlange.) (Im Hausa bedeutet *sārā* fällen, von Bäumen gesagt, ist jedoch gelegentlich auch gleichbedeutend mit *yánkà* schlachten, zerschneiden. [A.] Wie eine Angabe der Kano-Chronik [Labarun Hausawa da Makwabtansu, II., 27] vielleicht zum Ausdruck bringen will, bestand eine enge Beziehung zwischen Baum- und Schlangenkult. Wahrscheinlich waren die Kultbäume die Wohnungen der Kultschlangen. Um an diese zu gelangen, mußten die „Schlangentöter“ erst die Bäume fällen. Daher rührt möglicherweise die Verwendung des Hausawortes *sārā* = fällen [Bäume] im Falle der Bildung des Wortes *sárkī* König.) Eine weitere Möglichkeit zur Deutung des Namens *Sarki* mag auch das Wort *sarú* bieten, das in der in Hausa verbreiteten Geheimsprache *Zauranci* die Schlange bezeichnet. — Vgl. A. *zaurancé* m. „talking in a cryptic jargon“. B. *zaurancé* n. m. „talking in such a way that only one 'in the know' can understand“ [etc.]; BARGERYS Charakteristik läßt erkennen, daß er den Z. für eine künstlich ent- oder verstellte Sprache hält. Demgegenüber wurde vom Verf. durch Befragung eines Hausamannes festgestellt, daß Z. im Verhältnis zum Hausa wenigstens lexikographisch im wesentlichen völlig eigenständig ist, d. h. daß es Wortstämme und Wortbildungsmittel besitzt, welche dem Hausa fremd sind. Allem Anschein nach handelt es sich im Z. vornehmlich um Reste einer anderen Sprache, die durch das Hausa verdrängt worden ist. — Nach HARRIS P. G., *Notes on Yauri*, 321 (Note 1) ist „*Zauranchi*“ „the secret Hausa dialect“, typologisch mutmaßlich verwandt mit dem „*Toganchi*“, „the secret language of the Gardawa — and

Legende erklärte Tat hat allem Anschein nach eine wesentlich tiefergründigere geschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung, als sie ihr durchschnittlich zuerkannt wird. Schon PALMER betont in seinen Sudanese Memoirs, daß

inverted and abbreviated form of Hausa . . .“, und dem „secret dialect of the (Yauri) Island Language“ (Tureshe = Sprache der Bareshe [Reshe - H. Resawa, Rasawa] oder Gungawa, d. h. der „islanders“; Hauptstadt: Ireshe bzw. Ireshe Bino), die Tsudalupe heißt und, da Dalupe (Amt und Kult) in Yauri noch heute als der Repräsentant des Busaelementes der Yauri gilt, für Yauri die Verbindung zum Wangara-Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis bedeutet. - Zauranci ist ursprünglich möglicherweise die Sprache der Metallarbeiterkaste Zogoran-Zugu-Zugurma-Zoromawa-Zoramawa-Zauramawa gewesen. [*Zauram-awa; *Zauram-ci > Zauran-ci (Aufhebung des labialen Charakters des Nasals durch dentalen Anlaut des Suffixes). — Zu Zauram-awa vgl. „ḡawāṇḡo, pl. ḡawamḡe = ‘Dogorame der Malinke = Zaghrāni des Tarikh as-Sūdān‘. (GADEN H., Le Poular, II, 48.) — „The Zoromawa are of hybrid Fulani and Mandingo extraction.“ (NICHOLSON W. E., The potters of Sokoto. Man XXXI/1931, No. 186, p. 187.) — Zauromawa, a sub-division of the Fulani of N. Nigeria. (Census of Nigeria. 1931. II, 29.)) — Neuere Feststellungen des Verf. haben ergeben, daß es wenigstens drei verschiedene Typen des Z. gibt.

Der Name *Sarki* würde danach schon Schlangentöter bedeuten können (*ki* wäre ein nomen agentis, dessen Ursprung noch unbekannt ist), ähnlich wie im Falle *Serki* (*Sarki*) = *Ki*-Töter. (Hier sei darauf verwiesen, daß PALMER H. R. in seinen Sudanese Memoirs, III., 142 Sar als Beinamen Bayajiddas [Abayajidda], d. h. also des „Schlangentöters“ selbst anführt.) Beide Interpretationen, deren Berechtigung im einzelnen noch abzuwägen wäre, sind m. E. gegenüber der vom *MakasSarki* („Besitzer [des] Töten[s] [von] *Sarki*“) wesentlich einleuchtender. Bei der letztgenannten wäre es kaum zu verstehen, aus welchem Grunde die Hausa den Namen der Schlange als profane Bezeichnung für den Herrscher beibehalten hätten, wo die Tat des Schlangentöters offenbar doch ein gewaltsamer Vorgang zur Beseitigung der Religions- und Herrschaftsform der Vorbewohner gewesen ist. (Vgl. dazu MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 174/175.) Demgegenüber möchte es wohl verständlicher erscheinen, daß die Hausa den sich auf die Tat des Bayajidda beziehenden Beinamen *Sarki* = Schlangentöter zu ihrer Verherrlichung und zu ihrem Gedächtnis ihren Herrschern beilegen, bzw. daß diese selbst, die sich zum Totemdienst des Löwen bekannten, sich künftig stolz als „Schlangentöter“ bezeichneten und feiern ließen. — Es hat jedoch den Anschein, daß trotz des Wütens der „Schlangentöter“ die Religionen der Vorhausa kaum restlos beseitigt worden sind. Nach den entsprechenden Angaben bei Mrs. TEMPLE, Notes, 408 ist die Schlangenerverehrung noch immer bei einigen „pagan Hausa“ (*Māguzāwā*) verbreitet, d. h. also, daß die Hausa vor der Islamisierung offenbar noch allgemein diesen Kulttieren und Totems gehuldigt haben, denn die *Māguzāwā* sind gleich den '*Aznā* ('*Arnā*, '*Annā*) und anderen *Kāfirāi* genannten „heidnischen“ Hausa ein Residuum der hausanischen *Jāhiltiyā*, der vorislamischen Hausazeit. — Vgl. auch die entsprechenden Aussagen der sog. Kano-Chronik (s. Labarun Hausawa, II., 25, 26, 27, 32, 33) und folgende Angabe bei TEMPLE O., Notes, 467: „... a form of serpent worship is the 'totem' of nearly every non-Muslim Hausa community at the present day“. — Bayajidda, der Schlangentöter von Daura (*Sarki*) und erste König in Hausa (*Sarki*), war ein Tuma. (Coutumiers Juridiques, III., 268. — *Tuma*, sg. zu *Tubu*, vgl. URVOY Y., Histoire de l'Empire du Bornou, 141; dagegen NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, I., 422: Das Wort *Tu-ma* für den einzelnen Bewohner von Tu existiert freilich auch in Bornu nicht.) — Auf alte Tubueinflüsse in Hausa deuten verschiedene Umstände. Hier sei nur darauf verwiesen, daß der Name Daura (Zauranci: *Dagar*, *Dagra*) selber wahrscheinlich von Tubuursprung ist. — *Daura* < **Dagra*; vgl. *Dagera* [Dag'era] = die Koyam des Berglandes von Kutus. TILHO, Documents, II., 395 ff. Koyam; nach ABADIE M., La Colonie du Niger 136 sind die „Daguerra“ in Alakos und Kutus von So-Ursprung. (Vgl. auch Anm. 219.) Nach F. NICOLAS ist das Tedaga [Teda-Sprache] ein Dialekt „Tubbo-Dag'era“. — Die Koyam

nächst der Einführung bestimmter zivilisatorischer Errungenschaften und einer neuen Gesellschaftsordnung die Ausbreitung der *Gabasawa*⁵⁰ der Bayajidda und Bawo über das von ihnen als solches begründete Hausa mit der Einführung einer neuen Religion verbunden gewesen sei⁵¹. Aus den Angaben der entsprechenden Traditionen dürfen wir schließen, daß die Objekte der

(Kel Etti, Kulumfardo/TILHO, II.) stammen nach der einen Meinung aus Kanem (TILHO, II.), nach einer anderen sind sie ursprünglich Tubu gewesen. (NACHTIGAL G., Sahârâ und Sûdân, II., 338.) — Zu Dagera-Dagra-Daura vgl. auch Zauranci: *dagyi*, pl. *dagyire* = Dauramann, *dagâr* = Daura, ferner Hausa: (B. und A.) *dâgira* n. m., n. f., pls. *dâgiráwâ*, *dâgírôwî* = seasonal immigrant from French territory doing odd-jobs and water-carrying. — Daß die Verwandtschaft der Worte Daura und Dagra (Dagera, Dagira, Deggara, Diggera) auch den Hausa bewußt ist, beweisen die entsprechenden Stellen in den von TREMEARNE (Hausa Superstitions, 141 „Biram wedded a Berber maiden, Diggera . . .“) und BENTON P. A. (Notes, 293-296 Dëggara = Name der Tochter des Königs von Daura, die der ‚Schlangentöter‘ heiratete) gebotenen Versionen der Geschichte Bayajiddas und der Wasserschlange. — Vgl. dazu Dëggära-Stamm von Minyo (Munio). BENTON, ibidem. — BARTH H., Reisen, II., 13 Diggera einst Hauptbestandteil der Bevölkerung von Tasawa; II., 336 Stämme der Dânkir wahrscheinlich identisch mit den Diggera; II., 81 Die Mutter von Gobir, Katsina, Zagzag, Kano, Rano und Daura war nach der geschichtlichen Überlieferung vom Stamm der Deggara. — Orte Deggarâri und Dûgura in Manga/Bornu. BARTH H., Reisen, II., Blatt No. 7. — Die Frage, ob das (der) Daur oder Dau AL-BAKRÎS bzw. das Dau IDRÎSÎS (COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 36, 53) mit Daura identisch ist, berücksichtigt BARTH in Reisen, II., 81*, 670* und BENTON in Notes, 293. — Zum Namen Diggera (etc.) vgl. auch: *dîgeram* Mädchen, Tochter/Buduma. (BARTH, siehe Progress of the African Mission, 214. — LUKAS J., Die Sprache der Buduma. — Vgl. aber Buduma [GAUDICHE]: „*ngerem*, pl. *ngaram* femme“. Der gleiche Wortstamm ist auch im Logone, ‚So‘ von Ngala und Kotoko vorhanden.) — PALMER weist auf das Vorkommen des Namens Daura (und Gobir) bei den Zayawa und sieht darin offenbar einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen ihnen und den Hausa. (Memoirs, III., 96: „To the present day the Zaghawa of Darfur count Kobir and Daura [Diggera] as among their tribal units.“ — The Carthaginian Voyage, 26: „Mr. MACMICHAEL is not concerned with Hausaland and Bornu, but it is interesting to find among his list of Zaghawa tribes Kobera [Gobir] and Daura, the two original Hausa states . . .“) — Vgl. dazu MACMICHAEL H. A., The tribes of Northern and Central Kordofân, 112 Awlâd Doura (i. e. Kagmâr people) und Kobera als „sections“ der „Zaghâwa of Dârfûr“; 114 Awlâd Doura; 136 Doura als „subdivision“ der Ma’âkîla. — Vgl. auch Vorkommen des Namens Doura in Bornu: Ort Doura westlich von Gujba [andere Schreibungen: Dowra, Daura, Dora, Dôra, Dura], ferner das des Ortsnamens Dagarra nordwestlich von Doura. [Dôra < Daura < *Dagra. — *Dûra < *Duura < *Diura < *Digra < Diggera]. — Name „Dâgara“ (Landschaft oder Stamm?) an der nördlichen Grenze von „Muniô“ („Manga“ / Nordwestbornu) im gleichen Bezirk, in dem BARTH die „Diggera-Tuâreg“ aufführt. Zu Dagra vgl. auch URVOY Y., Petit Atlas, 24 und URVOY Y., Histoire de l’Empire du Bornou, 62, fig. 5: „Dagras“, „Daouras“. — Zur Deutung des Wortes *Sarkî* vgl. auch PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 142 (Appendix „A“. List of the Queens and Kings of Daura): Abayajidda (Sar). — Daurawa, erste Bewohner von Asben, durch Beriberi „conquered“. (PALMER H. R., Notes on some Asben records, 390.)

⁵⁰ A. *Gâbasâwâ*, sg. *Bagâbâshî* m., *Bagâbâshîyâ* f. Easterner(s). A. *ârêwâtâwâ* = *ârêwâwâ* pl. Northerners. [Ohne Singularformen]. — B. *arewatawa* (Katsina-Dialekt) [ohne Längen- und Tonbezeichnung] = *ârêwâwâ* (Kano-Dialekt) pl. of *ba-are* and *ba-arewace* [ohne Längen- und Tonbezeichnung] People of the North. — „Barebari“ und „Arewâwâ“ als Komponenten der Hausaentstehung. Siehe RATTRAY R. S., Hausa Folk-Lore, I., 2.

⁵¹ PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 136.

kultischen Verehrung der Bewohner von Hausa in der Vorbayajiddazeit vorwiegend Steine, Bäume und Schlangen gewesen sind ⁵². Bei einzelnen ethnischen und sozialen Gemeinschaften der späteren Hausagesellschaft haben sich einige der alten Religionsinhalte bis in unsere Tage in einem solchen Maße erhalten, daß europäische Beobachter gelegentlich den Eindruck gewannen, die Religion der nichtislamischen Hausa bestehe vorwiegend in Baum- und Schlangendienst ⁵³. In Wirklichkeit handelt es sich bei diesen jedoch eindeutig um Rudimente der „Vorhausazeit“, die von den Hausaherrschern trotz aller Bemühungen nie ganz überwunden werden konnten, wie uns z. B. die ‚Chronik‘ von Kano an mehreren Stellen erkennen läßt ⁵⁴.

Die kultischen Verehrungsobjekte hatten offenkundig stark totemistischen Charakter. Der Vergleich verschiedener diesbezüglicher Angaben in der modernen Literatur berechtigt m. E. zu der Schlußfolgerung, die Schlange allgemein oder eine bestimmte Spezies als einen sehr bedeutenden und weit verbreiteten *Kan Gida* ⁵⁵ der Vorhausazeit zu bewerten, welcher durch die Bewegung Bayajidda-Bawo beseitigt und durch den des Löwen ersetzt wurde ⁵⁶. Die Brunnenschlange von Gabi-Daura ⁵⁷ gehört aber zeitlich und kulturinhaltlich zum Wirkungsbereich der mutmaßlich zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert in das spätere Hausa und seine westliche, südwestliche, südliche und südöstliche Nachbarschaft eingedrungenen Zayawa, die sich hier überall Bar oder Barbar nannten und bei den Hausa ihren Namen später an die mit jenen urstammverwandten bzw. z. T. aus jenen hervorgegangenen Kanembu-Kanuri und Tubu abgetreten haben ⁵⁸. Ihre Herkunftsbeziehungen und Ver-

⁵² Vgl. dazu BARTH H., Reisen, II., 45/6, 103; IV., 551. — Labarun Hausawa, II., 17, 18. — NICHOLSON W. E., Notes, 95, 98. — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 77, 175, 176; II., 3. — TEMPLE O., Notes, 120, 200, 540, 571.

⁵³ TEMPLE O., Notes, 408.

⁵⁴ Vgl. Labarun Hausawa, II., 25 (zwei Hinweise), 27/8, 32/3, 52.

⁵⁵ *kān gīdā*, wörtlich: Kopf des Hauses — Totem, Tabu (nach A. totem-animal, taboo-animal). *kān gīdā* < *kān gīdā* < *kān n gīdā* < *kān ná gīdā*. (MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 174: *kan gidda* = „the head“ or „the source of the house“, family badge.)

⁵⁶ MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 174/5: „Before the introduction of Islam, among the early peoples of the Hausa states various snakes were apparently common totem animals, especially among the peoples of Katsina and Daura. The Abayejidu invaders of the Daura traditions would appear to have slain the local snake and substituted their own sacred animal; e. g. the lion (*zaki*), or some other worship instead. There is a possible connection here between totemism and king-killing. The Hausa ceremonially killed their totems at regular intervals, and we know that they also killed their kings.“ — Vgl. Anm. 49 u. 233.

⁵⁷ Gabi (A. Gábì) ist der Name des späteren Landes Daura, wahrscheinlich auch der der Stadt, wie aus den Angaben von MISCHLICHs Gewährsmann hervorgeht. („Wildnis Gabi“, offenbar aus der Hausaperspektive rührende Bezeichnung.) MISCHLICH A., Über Sitten, 6.

⁵⁸ Im Hausa: A. *Bārēbārī*, sg. *Babārbarē* m., *Babārbarīyā* f. Person(s) of the tribe so called. (A. *Bárnāwā*, sg. *Babárnē* m., *Babárnīyā* f. Person(s) of Bornu.)

Nach H. R. PALMER sind die Barebari einmal die „Teda Kanuri“ (Carthaginian Voyage, 24) und zum anderen die Kanuri und Zayawa (Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XXX). Bei ABADIE M., La Colonie du Niger sind Kanuri und „Beriberi“ einmal als synonyme Begriffe (p. 131) und ein anderes Mal als Namen ver-

wandtschaften sind im Inner- bis Westsudan noch heute wohlbekannt. Die hinter ihnen stehende Wanderbewegung, von Y. URVOY im Gegensatz zu der von ihm lediglich als „Beduineninvasion“ gewerteten Bewegung Baya-jidda-Bawo als Völkerwanderung eingeschätzt⁵⁹, wird im Hausasudan mit den Namen Bana Turumi⁶⁰, Abd ul-Dar Sohn Najibs des Kanaaniters⁶¹,

schiedener Völker für Kanem-Bornu aufgeführt: „Les Kanouri (et Béribéri)“ (p. 134). Im gleichen Werk (p. 132) als weitere Ausspracheformen Baribari und Balibali für die Béribéri, die p. 99 noch einmal als selbständiges Volkstum genannt werden: „Les Béribéri et leurs frères Kanouri.“ — „bèribèri ou baribari ou balibali“, Name der Kanuri bei den Hausa. (DELAFOSSÉ M., Préface, 1. — Siehe NOËL P., Petit manuel). — „Beriberi or Balebali“, Name der Kanuri bei den Hausa. (MIGEOD F. W. H., The languages of West Africa, II., 364.) — *Bérbere* = Kanōri. (BARTH H., Reisen II, 294.)

Der Name Barebari (Baribari, Bereberi, Beriberi, Balibali) hat sich in seiner Grundform noch im Zaṡawa des Ostsudan erhalten: „Berri = Selbstbezeichnung der Zaṡawa“. (MACMICHAEL H. A., A history of the Arabs, I., 57.) — S. auch PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, 28, 2) *bar*, pl. *barr* = 3. Person (personal pronoun) im „Zaṡawi“. — Vgl. dazu ferner FLORA L. SHAW (Lady LUGARD), A tropical dependency, 242 und HOGBEN S. J., The Muhammadan Emirates, 107, wo er die Zamfarawa (Zamfara) als Beri-Beri den hier als Hausa charakterisierten Gobirawa (Gobir) gegenüberstellt. Zusammen mit den Zamfara werden nach ihm die Yoruba, Jukun, Fulani (d. h. Hausaful) und Yaurawa (Yauri) als „Beri-Beri races“ betrachtet. (Beri-Beri von der Art der Zamfarawa und Zabarmawa besiegten die Habash [Hausa] in Absen [Auzi].)

Angaben zur Herkunft der Barbar und zur Genealogie der Bar-Familie finden sich in 1. MUḤAMMAD BELLO, Infāk, 395-397. — 2. Note by ALKALIN BESE [ALKALIN BESE] upon Origins of Peoples. — HARRIS P. G., Notes on Yauri, 320. — 3. MACMICHAEL H. A., A history of the Arabs in the Sudan, II., 183, Art. VI. — 4. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 527 (Barbar = ostsudanischer Araberstamm), 554-559 [Ursprung, Verbreitung etc. der Barbar, irrigerweise jedoch mit den Berbern identifiziert]. — Zum Barbar-Problem vgl. auch RODD F. R., People of the Veil, 371-373; ferner A. ÁSALIN SÁRKIM BARNÓ, Shām — the Shehu of Bornu traces his pedigree to Syria. — Vgl. auch NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, I., 162.

⁵⁹ URVOY Y., Histoire des populations, 222. Nach den entsprechenden Traditionen bezeichnet HERMON-HODGE Kisra einmal als „the head of a tiny clan“ und zum anderen als „the outstanding personality of the exodus from Arabia“, letzteres eine Bezeichnung, die sich offenbar auf eine umfangreiche Gruppe von Auswanderern bezieht. — Gazetteer, 115.

⁶⁰ 1. Bana Turumi, König von Gobir, „einer Stadt von Yemen nordöstlich [sic!] von Mekka“, angeblich Urheimat der Gobirawa. Bana Turumi betrog den Propheten Muḥammad in der Schlacht von Badar (Kampf gegen Haibura), indem er seine Truppen auf beiden Seiten kämpfen ließ, und mußte nach dem Sieg der Muslime und dem Bekanntwerden seiner zwiespältigen Haltung fliehen. Er wanderte mit seinem Volke von Gobir bis zu den Salzbrunnen von Bilma, wo er starb. — Nach HOGBEN S. J. The Muhammadan Emirates, 106.

2. „Abana Turumi“ — „a tribe with Egyptian affinities (the aristocracy of Gobir)“, dritte Herrschichte von Absen (erste Schichte Habash, zweite Beri-Beri), „who died at Bilma“ [?]. — HOGBEN S. J., The Muhammadan Emirates, 107.
3. Bana Turumi, König von ‚Gobur‘ zur Zeit des Propheten Muḥammad. (Gleiche Erzählung wie 1.) — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 71.
4. „Bana-Tourmi“. (Gleiche Erzählung wie 1. u. 3.) — URVOY Y., Histoire des populations, 142, 244 - (3).
5. „Baoua Naturmi“ [Bawa NaTurmi], erster König von Gobir (Sudan). — Documents TILHO, II., 469.
6. „Bana-Tourmi“, erster Sultan von Gobir. — URVOY Y., Chroniques d'Agadès, 149.

Kisra⁶², Namudu (Namuudu, Lamuudu, Namarudu, Lamarudu, Lamerudu)⁶³,

Hinter dem Namen Bana Turumi ist mit großer Wahrscheinlichkeit das im Sudan weitverbreitete Wort Tura zu vermuten, das im Hausa von Britisch-Nigeria heute auf Europa übertragen wird. (B. Túrái 1. Great Britain; 2. Europe.) [Baoua Natourmi wahrscheinlich eine inhaltlich nicht einwandfreie sprachlich-lautliche Anpassung an das Hausa (Baoua, französische Schreibweise für *bawa*: A. *báwà* m.; *báwá* f., Sokotodialekt: *báwáyá*; pl. *báyí*, Sokoto: *bái* slave). — Natourmi = *Na Tur̄mi* (A. *ná* of; eigentlich *ná* er, der) = der von Turmi bzw. der Tur-Mann; *mi* ist offensichtlich ein von den Hausa in seiner Bedeutung nicht erfaßtes sprachliches Element des Kanuri („*mi* added to a man's mother's name to form a matronymic“. BENTON P. A., Kanuri Readings, 109/110), nach dem Turmi (Turumi) „Sohn der Tur (Turu)“ bedeutet. Hausa: *NaTur*, *NaTuru*. *Tur* (*Turu*), ist inhaltlich offenbar das gleiche Wort wie *Tura*, eine im Sudan weit verbreitete Bezeichnung für die aus dem Norden in den Sudan eingedrungenen Völkerelemente, die später auf die Europäer übertragen wurde.]

Nach einem von PALMER veröffentlichten arabischen Manuskript sind die Tura die Beni Hassan, d. h. Araber. PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 12. — Turaua (Turawa) „die Weißen“. (*Sserki-n-turaua* [*Sarkin Turawa*] „Hauptling der Weißen“ = „Hofmeister“, „Minister des Innern“ in Agades, hat die Aufsicht über die Weißen besonders die Kaufleute aus dem Norden und erhebt die Abgaben auf die durch sie importierten Waren.) Türe oder Tūri, ein schon von IBN BAṬṬŪṬA benutztes Wort, zu seiner Zeit als Bezeichnung für die weißen Sunniten und Malekiten in Mali in Gebrauch. (BARTH H., Reisen, I., 475, 516, 517.) — Auf *Tur*, *Tura*, *Ture*, *Turi*, *Turu* bezieht sich offensichtlich auch die zweite Tedabezeichnung für „poivre“ (*fulful*, aus dem Arabischen): *cotto* [*ncotto*, *chetto* = piment, ebenfalls arabischen Ursprungs] *turii* = *ncotto trumi*, welche „Nelkenpfeffer“ aus *Tur* (*Turi*, *Tura*, *Turu*) bedeuten würde, wahrscheinlich im groben Sinne das gleiche Land meinend, aus dem *Bana Turumi* stammte, d. h. die nicht von Schwarzen bewohnten Gebiete Nordostafrikas und Arabien. (Vgl. LE COEUR CH., Dictionnaire: *cotto turii*, *ncotto trumi*.) — Derselbe sprachliche Stamm ist möglicherweise auch in dem Namen der sog. Fulheimat Futa Tora (F. Toro) und dem Epitheton der *Baḳwa Turunku* enthalten. Die unverkennbar mandeisierte Form Túrunkú (A.) < *Turunkū*, sg. *Turunke* (Soninkosprache) weist m. E. keineswegs auf eine Einwanderung von Tukulor aus Futa Toro. (Es gibt m. W. keinen geschichtlichen Beleg für eine mittelalterliche Einwanderung von Tukulor [Takrur; Torankawa, Futawa in Hausa genannt] nach dem Hausaland.) Entweder rührt diese Mandeform von den im Hausaland seit alter Zeit ansässigen Mande (Wangarawa, Wangara) oder aber von den aus dem westlichen Takrur (Zayai) in das östliche Takrur eingewanderten Mande-Zaya-Zoyoran (Jogoran, Dyogoran, Zayran, Zayrani). In diesem Falle würden wir einen unmittelbaren Beleg für die Rückwanderung der im Westen zu Mande gewordenen Zayawa (Zayran) erhalten. Vgl. dazu BARTH H., Reisen, V., 500: „... Nach dieser Stadt, Djauāra oder Djaura, nennen die Fulbe die Ssuáninki oder Ssēbe, die vornehmste und edelste Abteilung der Assuānek, 'Djaura-n-kōbe'“. — Vgl. auch SAINT-PÈRE, Les Sarakollé du Guidimakha. — *Jaurankōbē* [*Dyaurankōbē*] < **Jagrankōbē*. *Jaurankōbē* = fulisierte Mandeform *Jauranko* von *Jauran* — **Jagran* > *Zagran* (Zayran). — „Turā, ein Tedāstamm, früher in Tu (Tibesti), noch stärker mit den Kanūri (d. h. den Māgōmi etc.) verschmolzen als andere Tubu.“ NACHTIGAL G., Sahāra und Sūdān. II., 420. — Zum Problem Tura vgl. auch MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 69.

⁶¹ S. PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 132.

⁶² Zur Person und Familie Kisras vgl.

1. TEMPLE O., Notes, 30, 59, 74, 223, 376, 495-497, 557.
2. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 115-121, 142.
3. MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, 22.

⁶³ Zum Namen und zur Person Namudus vgl.

1. „Namoudou“ = „Namaroudou“, Führer einer Karawane aus Birnin Kisséra, die über Kugome (Zinder) und „Chirkao“ („Kanche“) nach Daura zog, wo Namudu einen

Amina ⁶⁴, Aguzā ⁶⁵ und Tazar ⁶⁶ verbunden. Bei ihnen handelt es sich vor-

- Brunnen grub und die schwarze Schlange *Ki* als Wächter des Brunnens einsetzte. — Coutumiers Juridiques, III., 267.
2. Die Lamurudu-Auswanderung (aus Arabien, = Yoruba-Auswanderung) soll unmittelbar nach der Geburt des Propheten Muḥammad erfolgt sein. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 116.
 Namurudu oder Lamurudu, abgeleitet vom Namen Nimrod. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 116. — Nach der Borgutradition ist Lamurudu der Begründer des Yoruba-reiches. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 119.
 3. Kisra wird gelegentlich mit „Lamerudu“ identifiziert oder als Bruder bzw. als Vater von Lamerudu (= Nimrod) beschrieben. — MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, 24 - 2.
 4. Es ist die Rede von einem gewissen *Noumouroudou Kinana* [im Zusammenhang mit der Entstehung der So], der zur Zeit der Pharaonen König in Ägypten war. — MICHEL LE SOURD, Tarikh el Kavar, 3. — In dem gleichen Aufsatz ist der Name eines Dorfes Oumouroudou-Aouzougueur aufgeführt, das nächst anderen Ortschaften einst Agram und den Air miteinander verband. Bezeichnenderweise heißt der „Chef de village“ hier *Boun Kinana*. — Zu Kinana vgl. Anm. 283 u. 284.
 5. A.: *Lamarádù* ar. the giant Nimrod. — *tsādār Lamarádù* hog-plum. *tsàdà* f. the tree *Ximenia americana* which has small, yellow, plum-like fruit with acid taste.
 B.: *lamarádù* n. m. A mythical giant. — *tsādār lamarádù* n. f. Hog plum. *tsàdà* n. f. A tree bearing small, edible, plum-like fruit. — Das tieftonige *a* in der ersten Silbe von *tsādār* l. enthält offensichtlich einen Druckfehler.
 6. „... the Yoruba believe that they are descended from one Lamarudu, whom fanciful authors have equated to Nimrod or eastern heroes, but which, it is thought, is merely the Tamashek class term imghad to which the Tuwareg 'alis' 'man' is prefixed as in the name for the chief of these servile tribes — Al Su for Alis-Su.“ PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 54.
 7. Die Bini (Benin) sind ursprünglich von einem Ort nördlich des Nigers gekommen und haben unter einem König Lamorodu gelebt. — Lamorodu = yorubanische Verstümmelung von Lamido Umoru. — Nach STRUCK B., Chronologie, 130.
 (Die von St. getroffene Erklärung des Namens L. ist völlig abwegig: Danach wäre L. erst mit den Ful im 19. Jahrhundert nach Yoruba gekommen.) (*lamido* = König, Herrscher im Fulfulde). — Aus allen Traditionen geht jedoch unzweideutig hervor, daß L.s Auftreten wesentlich älteren Datums als der *Jihad* [Hausa: *jihādī* ar. m. = *jahādī* ar. m. war to propagate Islam. (A.)] der Fulani (Fulbe und Tukulor), im Hausasudan (A. D. 1802-1808; Bauci 1812; Adamaua 1820) ist.

Im sog. Adamauadialekt des Ful [Bolle Fulde, Wolnde Fulfulde, Wolwolnde Fulfulde, Fulbere] bedeutet *lamarudu* „sugar-cane“. (TAYLOR F. W., A first grammar, 134.) Wahrscheinlich enthält diese Bezeichnung eine Erinnerung an die Einführung dieser Kulturpflanze durch Lamarudu oder verwandte „Ostleute“. (Orient als Heimat des Zuckerrohrs geschichtlich belegt. Vgl. EDWARDS B., The history, 232-240; p. 240 Hinweis auf Vorkommen in Abessinien nach BRUCE's Travels. [JAMES BRUCE OF KINNAIRD, Esq. F. R. S., Reisen zur Entdeckung des Nils in den Jahren 1768. 1769. 1770. 1771. 1772 und 1773. In 5 Bänden. Ins Deutsche übersetzt von J. J. VOLKMANN D. — Leipzig 1790 (sqq.).]) — *lamarudu* < (Ful) *lamaru-du* statt *lamaru-ndu*? Vgl. *sūdu* Haus; *turdu* Hütte; -*du* < -*ndu*, Nominalsuffix Kl. 18. WESTERMANN D., Handbuch, 210.

Einen Beweis für nördliche Herkunftsbeziehungen der Yoruba enthält vielleicht auch das Vorhandensein der bei ihnen üblichen Bezeichnung *Kanike* für die Kanuri. (NOËL P., Petit manuel, 1 [Préface de M. DELAFOSSE]: *kaniki* [Name der Kanuri bei den Yoruba]; MIGEOD F. W. H., The languages of West Africa, II., 364 [*Kanike*]; LUKAS J., A study [*kaniké*]; *K-ani-ké* = „Leute von Kani“, Name der Aku [Yoruba] für die „Kanuren“ [KRAUSE A., Zur Völkerkunde Nordafrika's, 25 (nach BARTH); nach KRAUSE ein Beleg für die geschichtlichen Beziehungen Teda-Kanuri-Yoruba].) — In diesem Sinne vergleiche man auch das Vorkommen des Namens *Gambari* (Gambaru)

nehmlich um die führenden Gestalten einer großen Völkerbewegung, von denen manche miteinander identisch sein mögen, die aber alle in einem bestimmten gegenseitigen Verwandtschaftsverhältnis gestanden oder wenigstens gleiche

bei den Yoruba: *gambari* (*gambali*) Hausamann, Wanderhändler (Yorubabezeichnung im Busa-Boko; vgl. FUNKE E., Die Sprache von Busa am Niger). — *gāmbārī* Hausa. (MELZIAN H. J., Beobachtungen, 229.) — Die Yoruba sprechen von „all northerners“ als „Gambari“. (TEMPLE O., Notes, 199.) Vgl. dazu besonders Anm. 241. — *Gambarítówo* (sg. *Gambarító*), eine der den Hausa von seiten der Ewe (Gē) beigelegten Bezeichnungen. (SÖLKEN H., Afrikanische Dokumente, 62, 71 und Anm. 3) — *gyénberō*, pl. *gyénbere*, Hausamann (Dagbane). FISCH, Wörtersammlung, 141. — Letztlich sei in diesem Zusammenhang auf die Ähnlichkeit der Stammesnamen *Yòbàbà* (= *Yòrùbà*; MELZIAN H. J., Beobachtungen, 234) und *Woaba* (= *Yoabu*; *Yeoabu*) verwiesen. (Vgl. Anm. 166.)

- ⁶⁴ 1. „The local tradition concerning its origin (d. h. von Zaria — A. *Záriyà* f. Zaria = *Zázzàù* f.; epithet is *záuràn Dandī* [= ‚Vor- oder ‚Eingangshalle des Südens‘; vgl. A. und B.: *záurè*. — Zu *dandī* vgl. Exk. Kisral., 21]) is that in ancient times a warrior named Abakwa or Bako [im allgemeinen wird von einem Fremden weiblichen Geschlechts gesprochen: Bakwa Turunku = H. *Bākwá(r) Túrunká* = ‚die Fremde aus Turunku‘ oder (besser) ‚die Fremde vom Turustamm‘ (*Tur, Tura*); vgl. Anm. 60; die maskuline Form lautet A. *bāḱḱō* m. guest] came from the south to the Turunku hills, together with a great following. The walled town of Turunku was built by his slaves, while he was absent in war against Nupe. Possibly he was the 21st Chief, Bakwa Turunku; that Abakwa had two daughters, one, Amina, who never married but wandered the country, making war, and finally died at Attagana in Bassa country, where her tomb is greatly revered, the pagans resorting there to pray for fruitful harvest; and that her sister Zaria founded the city of that name in the first half of the 15th century, and Abakwa came and settled there, when Zaria moved off to Yauri on the Niger, where she died.“ — TEMPLE O., Notes, 570/571.
2. Um A. D. 1500 Eroberung und Reorganisation des [der] Zakzak [Zagzag, Zauzau, Zazau, Zazzau, Zozo; Zaria, Zariya] durch ‚Bakoa-Touroukou‘ [*Bākwá Túrunkú*], legendäre Königin von Eindringlingen aus dem Westen. („Die Fremde aus dem Land Toro.“) Sie hatte zwei Töchter, deren ältere, Amina, dreißig Jahre lang als Zeitgenossin des Königs Dauda von Kano (1421-1438) lebte. — Zusammengefaßt nach URVOY Y., Histoire des populations, 224, 231 (1).
3. „Zu dieser Zeit“ (d. h. im Laufe der Regierung des Kanokönigs Dauda, des Sohnes Kanajejis) „eroberte Zaria alle Städte bis nach Kwararafa und Nupe. Jede Stadt zahlte ihr Tribut ... Ihre Eroberung erstreckte sich über 34 Jahre.“ — PALMER H. R., The Kano Chronicle. Sudanese Memoirs, III., 109.
4. „Nikki“ (in Borgu) „wurde durch den Gatten Aminas, einer Tochter Kisras, gegründet.“ — TEMPLE O., Notes, 557.
5. a. Amina, nach der Zariatradition die ältere Tochter einer gewissen Bakwa Turunku (the female stranger or guest belonging to the Toronkawa or Toronke, i. e. Tekrur or people of the Melle-Jenne region) ... „It seems that ‘Queen Amina’ means people from the west called Turunku (Toronke), who gave an impetus to city-building with mud walls on a large scale during the century 1400-1500.“
b. „In the Kisara legends, however, an Amina, probably the same Amina since she is envisaged as living in the same locality, the daughter of Kisra, is supposed to have married the Chief of Nikki, and thus being the ancestress of the Nikki kings ... The old wall at Katsina is called *Ganua Amina* ...“ — PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 76/77.
6. Amina war, nach ARNETTS Erkundigungen, in Zaria die Tochter des Königs [sic!] Bakwa Turunku. — STRUCK B., Chronologie, 141, Anm. 170.

Die Grundlage der Zuweisung der Gestalt Amina an den Westen des Sudan bildet, wie vorstehend gekennzeichnet, allein das Attribut *Turunku* des Namens ihrer Mutter. Dazu vgl. hier Anm. 60. Überdies ist es noch durchaus ungewiß, ob deren Hauptname

Bestrebungen verfolgt haben. Sie sind insgesamt mutmaßlich dafür verantwortlich, daß sich die aus der im 7. Jahrhundert zerstörten Aethiopia Garamantica hervorgegangenen Barbar, die sich später zu den Tubu, Zayawa,

Baḳwa (*Abakwa*) tatsächlich mit dem Hausawort *bāḳwā* identisch ist. Möglicherweise enthält er ein völlig andersartiges etymologisches Element, wie man vielleicht auch aus dem Namen *Abakwa Riga* schließen darf, den die Jukun den Hausa geben. (TEMPLE O., Notes, Tribal Index.) Vgl. dazu A. *abakwā* m., f. (sg., pl.) novice — *rīgā* man's gown — *Abakwan rīgā* descendant(s) of mixed marriages between Hausa men and Tiv [Munshi, etc., women. — Abakwariga, S. MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, 22, 23, 29, 30, 44, 50, 51, 67, 149, 151, 172, 185, 276, 285, 432, 496. — Ort Turanku [Turanku, Turanko, Toranko, regulärer Plural in der Sprache der Soninke, sg. Soninke. Vgl. dazu TAUXIER L., Moeurs, 133: „Dioulanké“ (*Dyulanke*), pl. „Dioulankobé“ (*Dyulankebe*, *Dyulankebe*); „Malinké“ (*Malinke*), pl. „Malinkobé“ (*Malinkebe*, *Malinkebe*). — DELAFOSSE-GADEN, Chroniques, 177: „Futañke“ (*Futañke*), pl. „Futañkōbe“ (*Futañkōbe*, *Futañkōbe*). — Mehrere Beispiele dieser Art finden sich ferner bei GADEN H., Proverbes, und GADEN H., La vie d'El Hadj Omar, schließlich auch in GADEN H., Le Poular. — Vgl. besonders SAINT-PÈRE J.-H., Les Sarakollé, 25; „Soninkho niéfé“, („langue des Sarakollé“) südlich von Zaria. Siehe Karte No. 2, Deutscher Kolonial-Atlas.

B. *gānuwar 'Āminā* n. f. [die Stadtmauer der Amina]. The site of a former town almost indistinguishable through age. Supposed to have been built by Amina a daughter of an ancient Emir of Zaria who ruled large tracts of N. P. [Northern Provinces of British Nigeria]. The work was done by her slaves. — e. g. *yā yī shekara yī ta ganuwar Amina* [idiomatisch] = it's as old as the hills.

A. *yā dādē kamār gānuwar 'Āminā* [idiomatisch] it's as old as the hills. — In einem im Besitz des Verf. befindlichen Hausa-(Ajami-)Manuskript wird ‚Amina‘ gleich Zariya als eine Tochter Lamarudus geschildert, der hier als Begründer der *Hausa Bakwai* auftritt; nach dieser Darstellung ließ Amina an jedem Ort, an dem sie auf ihrer gemeinsamen Wanderung mit Zariya halmachte, von ihren Leuten eine Stadtmauer bzw. eine ummauerte Stadt erbauen. — „*Ganuwar Amina*“ von Katsina-Stadt, [angeblich erbaut ca. A. D. 1436 (?)]. — HOGGEN S. J., The Muhammadan Emirates, 91.

⁶⁵ Aguza — Vgl. NICHOLSON W. E., Notes on some of the customs, 95, 98. — Agwasa oder Wuru, Bruder Kisras, Gründer von Illo. — TEMPLE O., Notes, 223, 557.

⁶⁶ Vgl. dazu den Abschnitt „Les Tazaraouas“ bei URVOY Y., Histoire des populations, 238-239. URVOY läßt hier erkennen, daß er die mit dem Namen Tazar verbundenen geschichtlichen Probleme nicht erkannt hat, wenn er die Tazarawa entstehungsgeschichtlich mit den *Buzu* [*Buzaye*, *Bugaje*, *Bella*] auf eine Ebene stellt. Demgegenüber deutet allein das Vorkommen des Namens des von den Tazar beherrschten Hausa-(*Azna*)-Landes Tasawa im Fezzan (vgl. BARTH H., Reisen, I., 157 und Anm.; 190/191 u. Anm.) darauf hin, daß die Tasawa des Hausasudan (A. *Tāsāwā* f. the town of that name — *Batāsāyī* m., *Batāsāyā* f., pl. *Tāsāwā* Person[s] of *Tāsāwā*) einen nördlichen Ausgangspunkt hat. Der Name T. ist im Norden offenbar älter als im Sudan, wie die Erwähnung der fezzanischen Tasawa durch IDRISĪ, den fürstlichen Geographen des Normannenkönigs Roger II. von Sizilien im 12. Jahrhundert, zu beweisen vermag. (Vgl. dazu 1. MANNERT K., Geographie von Afrika, II., 587 Ta-sawa nach IDRISĪ. — 2. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 1025. — 3. BARTH H., Reisen, I., 242 Anm.: Tessaoua, nach IDRISĪ von den Negeren ‚das kleine Djerma‘ genannt und damit gewissermaßen als zweite Hauptstadt des Landes anerkannt. — 4. NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, I., 184 Tesauwa; 470 Tesāwa.)

Nach Coutumiers Juridiques, III., 272 sind die Tazar gleich den „chefs“ von Maradi (A. *Mārādī* — *Māryādī* f. the town of Maradi. — Zweifelhafte Etymologie des Namens M. bei B., 829: „a portion of country cut off from a larger“ — [*rādā* N. = Northern Hausa: cut off a small portion]) aus ‚*Birnin Kisséra*‘ gebürtig. Sie sollen aber wesentlich später als Lamurudu im Lande [d. h. wohl: im Sudan] angekommen sein. Unter der Führung von Tazar wanderte diese Gruppe zuerst nach dem heutigen

Kanembu und Kanuri entwickelten ⁶⁷, im nachmaligen Hausasudan und seinen Hinterländern besonders nachhaltig entfalten konnten, so daß noch im 13. Jahrhundert IBN SA'ID die Hausa als einen Zweig der Zayawa bezeichnete ⁶⁸.

Air, wo er sich zunächst an einem Ort nördlich von Agades, den er Tasawa nannte, niederließ. Seine weiteren Niederlassungen waren eine Stätte an den Ufern des „Mare de Fal“ zwischen Agades und Aderbissinat, *Birnin Tazar* [d. h. die ummauerte Stadt, die Festung Tazars], Matashi, Kormaya, eine Stätte im Westen von Kona „am Fuße einer Tamarinde mit Namen Ouabani [*Wabani*]“, Tasawa [im Sudan]. Nach URVOY Y., *Histoire des populations*, 239 ist Tazar offenkundig das Namensattribut sämtlicher 26 Herrscher des Landes Tasawa, dessen Name unmöglich eine Kontraktion des Namens *Tazarawa* [= die Leute Tazars, dagegen *Tasawa* = die **Tas*-Leute] sein kann, wie es URVOY erklärt, da eben Tasawa als Name geschichtlich wesentlich älter zu sein scheint als Tazar [**Tasar* ?]. Bemerkenswert ist die Angabe URVOYS (*Hist. des pop.*, p. 239), daß die Tazar im Norden von „Ourofane“ ein großes, Tazar genanntes Dorf anlegten, das wahrscheinlich mit dem *Birnin Tazar* der Coutumiers Juridiques identisch ist. „Ourofane“ ist offenbar auch der gleiche Ort, den RODD F. R., *People of the Veil*, 44 unter dem Namen Urufan [nördlich von Tasawa am Weg nach Gangara in Damargu] als eine Niederlassung von Magazawa [A. *Māguzāwā* (ar. = fireworshippers) = members of the pagan *Maguzawa* tribe of Kano and Katsina] mit verschiedenen Merkwürdigkeiten erwähnt.

Tasawa und Maraḍi sind gleich Gobir Kistragründungen. Sie bilden im Sudan in ähnlicher Weise einen dreieckartigen Siedlungsbezirk, wie man ihn auch im Fezzan, dem mutmaßlichen Ausgangsland ihrer Wanderung, und seiner östlichen Nachbarschaft toponomastisch feststellen kann, begrenzt durch die Senke Wadi Gober (südlich vom Wadi ash-Shāti), den Ort Tessowa (Tessaua) (westlich von Murzuk) und die Oase Marādeh (östlich von Aujila). (Zur Topographie Tasawa-Gobir-Maraḍi in Kleinafrika vgl.: Karte Africa, Östliches Blatt in BARTH H., *Reisen*, V. — Petermanns Geographische Mittheilungen, Erg.-Heft No. 8, Blatt 1 (Fessan). — Routenkarte Tripoli-Mursuk in BARTH H., *Reisen*, I.)

In bezug auf den Namen Tasawa im Fezzan (Tessaua, Tā-ssaua) dürfte die folgende Bemerkung BARTHS (*Reisen*, I., 191, Anm.) von besonderem geschichtlichen Wert sein: „T. ist, wie ich schon oben andeutete, einer der Namen, welche die alte Wanderung der Göber-Hausa-Nation bezeichnen. — Es war eine alte Siedelung, wohl so alt wie Djerma.“ — Weitere Führer ähnlicher Wanderbewegungen, die offensichtlich mit der Einführung nördlicher und östlicher Kulturgüter in den Sudan verbunden waren, sind mit einiger Wahrscheinlichkeit in den Gestalten eines *Dala* bei den Bade (TEMPLE O., *Notes*, 59) und *Nzeanzo* (MEEK C. K., *Tribal Studies*, I., 27: „Among the Mbula there is a tradition, . . . , that Nzeanzo was the leader of a tribal movement which embraced the Bachama, Bata, Mbula, and some Tikar, bringing them down-river in a huge iron canoe.“) zu erblicken. Vgl. auch Anm. 342. — Der Name *Tasawa* [*Tasāwā*] enthält möglicherweise ein wahrscheinlich durch die Araber in Nord- und Westafrika verbreitetes Worthelement, das Messing bedeutet. Nach der auf dieser Feststellung basierenden Etymologie könnte *Tasawa* [*Tasāwā* < *tas-āwā*] die Bezeichnung „Messingleute“ in sich bergen. Vgl. dazu: *tas* = „a brass bason or pan“, bei bestimmten Zeremonien der Muslime in Marokko benutzt. — „Mandinga“: *tass* = „brass“; „Arabic“: *tass* = „brass“. JACKSON J. G., *An account of Timbuctoo*, 231; 376. — Vgl. Anm. 34-35, 342; 206.

⁶⁷ Vgl. dazu BARTH H., *Sammlung*, LXVI-LXVIII, LXXXIV, LXXXV. — KRAUSE A., *Zur Völkerkunde Nordafrika's*. — NACHTIGAL G., *Sahāra und Sūdān*, I., 159, 160, 186, 423; II., 185. — BEHM E., *Das Land und Volk der Tebu*. — MACMICHAEL H. A., *The tribes of Northern . . . Kordofān*, Appendix IV, pp. 235-241, „Kura'an and Garamantes“. — CARBOU H., *Le région du Tchad*, I., 8-10.

⁶⁸ Zitiert bei WESTERMANN D., *Some notes on the Hausa people and their language*, [IX].

Im engeren Hausasudan, dem Bezirk der *Hausa Bakwai* und ihrer Dependenzen hausanisch verbliebener Prägung, ist das Wissen um jene Gestalten der Frühzeit und ihr Wirken verblaßt oder verschwunden. Es hat der Kunde von den Taten des *MakasSarki* genannten Hausagründers Bayajidda Platz gemacht, der wohl noch dem völkischen Nachfolgebereich der Barbar entstammte, im Hausasudan gegen deren Kulturinstitutionen jedoch wie ein bilderstürmender *Mujaddadi* ⁶⁹ tätig war. Sein Wirken hatte zur Folge, daß sich die Nachkommen Kisras und seiner Gefolgschaft größtenteils aus dem nun entstehenden Hausa zurückzogen, um die von jenen bis heute verächtlich als *Banza* ⁷⁰ bezeichneten Stämme und Staaten ins Leben zu rufen

⁶⁹ Hausa-Arabisch. Siehe A. *mujāddādī* m., pl. *mujaddadāi* (ar. ‚renewer‘) religious reformer.

⁷⁰ Vgl. hier Anm. 48. — Kisragründungen, die auch als *Banza* gezählt werden, sind: 1. Borgu. — 2. Kwararafa. (Kisera = Jukun. S. PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XIX.) — 3. Nupe. — Unklar ist die Frage der Zugehörigkeit von Kwararafa (Jukun) und *Sowai* (vgl. Exkurs Kisraländer, 23) zu den sudanischen Gelbgußbezirken. In Kwararafa erhielt FROBENIUS „einige sehr hübsche vorhistorische Bronzeringe“, die angeblich aus einem Gräberfeld ‘Altkororofas’ stammten. (FROBENIUS L., Dämonen des Sudan, 213.) — Nach MEYEROWITZ ließen die „Beli- (Blemmy-) Zaghawa migrants from Nubia“ in dem von ihnen um A. D. 600 begründeten „Old Kankau on the Niger“ [soll wohl heißen *Kaukau*] zwischen A. D. 650 und 950 eine bedeutende Bronzeindustrie entstehen, die sich später nach Nupe und Benin ausdehnte. (African Abstracts 3, No. 4, Oct. 1952, Abstract 509.) [Mit *Kaukau* ist die von ES-SA'DI genannte Hauptstadt des *Sowaireiches* gemeint]: Kūgyā (Kūga, Kūya, Kūkū, Kugu, Kukia, *Kaukau*, Gago, Gogo, Gao). Vgl. HARTMANN M., Zur Geschichte des westlichen Sudan, 22-29. — COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 103-111 + Note: Kūghah-Kāghó-Kaúkaú-Karkar.

Allem Anschein nach fußt die diesbezügliche These von MEYEROWITZ vornehmlich auf H. R. PALMERS Feststellungen und Mutmaßungen. Vgl. dazu PALMER H. R., History of Katsina, 234/235 (besonders die Mitteilung über die beiden *Gago* genannten Bronzestatuen von der Nupe-Insel Jebba, die in der Abhandlung MEYEROWITZ hervorgehoben werden); auf einen vermeintlichen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den *Gago*-Bronzestatuen und dem Namen der *Sowai*hauptstadt hat PALMER in dieser Abhandlung (p. 235) bereits verwiesen. Das Wort *gago* = Häuptling kommt übrigens auch in gleicher Bedeutung im Hausa vor. (A. *gāgò* m., pl. *gāggā* pagan village-head.)

Für eine geschichtliche Verbindung der *Kaukau-Sowai* mit dem *Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis* sprechen offenkundig die folgenden Feststellungen und Hinweise:

1. „... Doch hat es [*Sowai*] deutlich Beziehungen zum Gur wie zu zentralsudanischen Sprachen, besonders dem Kanuri.“ (WESTERMANN D., Die westlichen Sudansprachen, 127.)

2. „Die Bolewakönige gehörten möglicherweise zu der gleichen Gruppe von Eindringlingen [aus dem Yemen] wie die Gründer der Reiche Kanem und Songhai.“ (Nach MEEK C. K., Tribal Studies, II., 289.)

Vgl. dazu PALMER H. R., History of Katsina, 234: Wenn ein gemeinsamer Faktor für die Entstehung von Bornu und Songhai existiert, kann dieser nur die ‚Zaghawa Berber‘ betreffen, die tatsächlich die frühen Könige von Kanem waren. Ihr Kommen nach Dendi, von wo aus Songhai wuchs, muß die sog. Kisrawanderung gewesen sein ...; ferner MATHEWS A. B., The Kisra Legend, [144]. — Für eine entstehungsgeschichtliche Bindung der *Sowai* an den *Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis* sprechen außerdem verschiedene Angaben und Deutungen in folgenden Werken: COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 97-111. — MACMICHAEL H. A., The tribes of Northern and Central Kordofan, 107/108. — PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, 24/25, — Einen Hin-

bzw. gesonderte Kisrastaaten ⁷¹ zu begründen. Auch außerhalb von Hausa

weis auf die Verbindung Kisra-Sow̄yai enthält vielleicht auch der von RENÉ CAILLIÉ anstelle der Bezeichnung *Sow̄yai kini* [Sow̄yaisprache] genannte Ausdruck ‚Kissour‘ oder ‚Cissour‘ [Kissur, Kisur], dessen Identität mit *Sow̄yai kini* übrigens gleich HODGSON von BARTH (Reisen, IV., 497) verneint wird, völlig zu Unrecht, wie die entsprechenden Angaben COOLEYS (The Negroland of the Arabs, 125, 130; vornehmlich nach IBN SA‘ID) erkennen lassen. (*Inkizār/N’Kisār: Kissour: Tombuto* [Timbaktu]-Gago-Guber [Gobir] [nach LEO AFRICANUS].) — Kisur erinnert stark an Kisura (vgl. Anm. 132) und die ihm verwandten Formen Kisar, Kisara, Kisira. (Vgl. Anm. 120, 202, 366.) — Nicht berücksichtigt wurde hier die angeblich auf alten Überlieferungen beruhende Frage vorchristlicher Beziehungen zwischen Ägypten und Sow̄yai-Hausa-Borgu (dazu vgl. BARTH H., Reisen, V., 194, und SHAW F. L., A tropical dependency, 218-226 Ancient connection of Hausaland with the Nile Valley; 227-235 The Pharaohs in Hausaland; ferner BOVILL E. W., Caravans, 220), da Verf. die zu ihrer Klärung erforderlichen literarischen Unterlagen fehlen. — Vgl. auch Anm. 267.

Kupferarbeit bei den Zabarma-Sow̄yai (Zabarma, Zarma, Zerma, Dyerma): „Le cuivre est le principal métal de la bijouterie indigène ...“ (ARDANT DU PICQ, Une population africaine, 61.)

Für eine enge geschichtliche Bindung der Zabarma an den Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis spricht auch die von NICHOLSON berichtete Praktizierung der Tobastaka (vgl. Anm. 131) zwischen den Zabarma und den Kauga, welche nach den Gesetzen dieser Institution dazu noch erkennen läßt, daß die Kauga entstehungsgeschichtlich auf die Zabarma zurückgehen. (NICHOLSON W. E., Notes on some of the customs, 100.) — Nach einer Hausatradition stammen die Zabarma von einem Sklaven des Sultans von Sow̄yai namens Mali (vgl. Mali = Reich der Mande, Maliwka und angebliche Mandeabstammung der Zabarma [vgl. Anm. 287]) und einer ‚Azbinfrau‘ ab. (Hausamanuskript Kabi II, gesammelt von A. MISCHLICH, im Besitz des Verf.). Diese Angabe dürfte die Zugehörigkeit der Zabarma zum Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis unterstreichen, gelten doch die Auzinawa (Azbinawa) in Hausa gelegentlich als Kisirawa d. h. Kisraleute. (Vgl. Exkurs Kisraländer, 1., 18.)

Für enge geschichtliche Beziehungen zwischen Sow̄yai und Bornu spricht nach PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 89/90 und History of Katsina, 235 nächst anderen Tatsachen das Vorkommen der Ortsnamen Sinder (früher Garu) und Bornu Gungu am Niger in Sow̄yai. — Zur Frage der Zugehörigkeit Sow̄yais zum Gelbgießerkreis und seiner Funktion als Gelbgußbezirk vgl. MURRAY K. C., Nigerian bronzes, 77: „... the Bobo, Mossi and Baoule much further west who may have obtained it through Songhay.“ (Betr. „bronze work“ — „cire perdue technique.“) — „... The Jukun, though they state that they have been told that their forefathers came from the East, from Birnin Masar, or East of Mecca, have no knowledge of the Kisira tradition. But in districts where the tradition exists or is recorded in writing, Kororofa and Wukari are usually mentioned as having been founded by descendants of Kisira ...“ (MEEK C. K., A Sudanese kingdom, 22.) Demgegenüber spricht aber PALMER (Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese kingdom, XIX) von „the Kisera (Jukuns)“.

⁷¹ PALMER H. R., History of Katsina, 228: „Chibiri the present Gobir“. Vgl. dazu MISCHLICH A. und LIPPERT J., Beiträge, 82 Gründung der Stadt Tsibirī (= Eiland) in Asbin durch die Reste der Gobir, die der ihnen durch Shēhū Dāu Hōdiyō (Shēhu Othmān ḡan Fōdiyo) bereiteten Niederlage entkamen. — (Hausa: A. *cibiri* [Katsina-Dialekt] m. island = *tsibiri* m., pl. *tsibirāi* 1(a) island. — B. *c’ibiri* (ohne Tonbezeichnung) = *tsibiri* n. m., pl. *tsibirāi* 1. An island. 2. A person who stands out far above his contemporaries. — Vgl. *Cibirikult* in Kano, in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aufgekommen. Kano-Chronik in Labarun Hausawa, II., 26, 27, 28, 32, 33, 52.) — „... Then there is a kingdom of Habesh, to which belongs a city called Chibir. The king of this city is called Marah.“ ... „Gāgō extends to Chibir, but the latter is independent and its king is the king of Chibir.“ (YA‘AQUBI / A. D. 891.) ... „It would seem

weiß man noch immer sehr wohl Bescheid um die einstmalige Zugehörigkeit Hausas zum Kisrakulturbereich ⁷².

Erster Exkurs : Kisraländer

Staaten, Städte oder Stämme, die von Kisra oder von seinen Verwandten bzw. Gefolgsleuten begründet worden sein sollen:

1. Auzin - Altgobir (heutiger Air). (Asben [Asbin, Azbin, Abzin, Abzin, Auzin, Auzen] gilt nach den Angaben des Kanomannes AUDU [eigener Gewährsmann d. Verf.] als ein Land der *Kisirawa*, d. h. der Kisraleute.)

2. Gobir in Nordwesthausa (Cibiri). — Vgl. Anm. 66 und 103 und URVOY Y., *Histoire des populations*, 181, 245; ferner Anm. 71, 75.

3. Tasawa. — Vgl. Anm. 66.

4. Maraḍi. — Vgl. Anm. 66.

5. Kisirawa-Städte in Kano: Kura, Dutse Gadawur, Gabashe, Jagga, Kolo, Ayashe, Dala. (Nach den Angaben des Kanomannes AUDU, der aber für die Verbreitung der Buzu [Hörige der Twareg Kel Air] die gleichen Orte angab. Für ihn waren die Auzinawa oder Twareg Kel Air identisch mit den Kisirawa. Da sich nach seinen eigenen Darstellungen nun aber Buzu und Kisirawa zu entsprechen scheinen, liegt die Annahme nahe, in den Buzu, die allgemein als ein Rest der Vortwaregbevölkerung des Air gelten, Reste der Auzinawa-Gobirawa-Kisirawa zu sehen. In diesem Sinne müßte die in Anm. 66 eingangs ausgesprochene Korrektur der Ansicht Y. URVOY's zurückgenommen werden.)

6. Bade (Bedde). (A. Bádè.) — Vgl. TEMPLE O., *Notes*, 59. — Die Mobber im Distrikt Baqàra o. n. ö. von Kuka/Bornu werden gelegentlich als ein Rest der Beddè betrachtet. NACHTIGAL G., *Sahàrà und Súdàn*, II., 429. — Bedde (vermutlich Bulàla-Abteilung) zu Ngûri (Kanem). NACHTIGAL G., *Sahàrà und Súdàn*, II., 345; LUKAS J., *Die Sprache der Káidi-Kanembú*, 7/8. — Gleichwie bei den Mobber besteht bezüglich der Ngazar (N'gazar, Ngazzer, Nguzzur) Anlaß zu der Vermutung, daß dieser Stamm zum Kisravölkerkreis gehört. Vgl. 1. Ngazar: Kezr: Kizar: Kisar: Kisra. — 2. Ngazar, verwandt mit „Bedde“ und „Ngizim“. (PALMER H. R., *Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom*, XVIII; vgl. Exkurs Kisraländer 7.) — 3. „Nguzzur“ in Stadt Gabai bei Gujba [eng benachbart mit Bura, Pabir (Babir, Babur), Tera, Bolawa (Bolewa) etc.; vgl. Anm. 70, 72, 217; unweit westlich von Gabai (Gebai) Ort Gabi (Karte FLORA L. SHAW); vgl. Anm. 57, 268, 269], wahrscheinlich „offshoot of the Kanuri“ [Barebari; Barbar], sprechen Kanuri-

then that the passage quoted from YA'AQUBI is perhaps best explained as referring not to the Niger region and to Chibir in Gobir, which did not exist in A. D. 891, but firstly to the Marinda (Malal), a section of the Zaghawa, and secondly to Shebina (Chibîn) on the Batha ... Chibiri in Gobir is, however, possible." (PALMER H. R., *The kingdom of Gaôga*, 282.)

⁷² Nach einem im Besitz des *Alḫali* [Richter] von Fika [Land der Bole] benndlichen Manuskript, das sich mit der Geschichte von Kano befaßt und die geschichtlichen Beziehungen zwischen Kano und Kwararafa (Jukun) berücksichtigt, wurde Kano durch „the remnants of the people of Iamerudu“ gegründet. — MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, 24.

dialekt, nach eigenen Angaben von Ngusseri bei Stambul [?] gekommen. (TEMPLE O., Notes, 311.) Vgl. Anm. 99.

7. Ngizim (H. Nguzumawa). — Vgl. TEMPLE O., Notes, 60. — FREMANTLE J. M., A history, J. A. Soc. X., 304: Die Nguzum (Nguzumawa) sollen aus Birnin Kissara, die Beddos (Bade, Bedde) aus Beddar gekommen sein. — Badar (Badr, Bedr, Beddar) war aber das Reich Kisras „bei Mekka“. Siehe TEMPLE O., Notes, 59, 376. Bei PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, XI, wird Kezr offensichtlich als Äquivalent für Ngizim gebraucht. Möglicherweise enthält dieses Wort einen unmittelbaren Hinweis auf die geschichtliche Verbindung Ngizim-Kisrabewegung.

8. Auyo (Auyak, Aweak, Awio < *Aui̯au < *Aui̯ak; Auyok, Auweya; Grundform: Auyak. S. VYCIHL W., Hausa und Ägyptisch, 73: 'Aui̯ō < *'Aui̯au < *Aui̯ak. — BARTH H., Reisen, II., 340: Auyōk.) — Auyakāwā (nicht: Auyōkāwā) = Bewohner von Auyo. — A. 'Auyō in Hádējìyá [Nordosthaus], in Katsina als einer der *Háusā bákwaì* gezählt. (Vgl. Anm. 47.) — Auyo, vom gleichen 'stock' wie Bade, aus Bade, „östlich von Bagirmi“, gekommen. TEMPLE O., Notes, 32, 59. — „Awuyoka, related to the Bedde.“ MIGEOD F. W. H., Arab origins [92] / [93]. — „Auyokawa“ (p. 28); Auyukawa (p. 30). Census of Nigeria, II. — Eine besonders deutliche Verbindung zwischen Auyo und dem Kisravolkstumskreis wird durch die entsprechenden Angaben BARTHS (Reisen, II., Blatt No. 7: Auyōk oder Nkisām; II., 339/340: Nghisīm [Binaúa] nur noch in schwachen Resten fortbestehend in den sämtlich zwischen Auyōk und Katāgum liegenden Orten, ..., jetzt gewöhnlich Nkisām genannt) und NACHTIGALS (Völkerkarte von Bornû in Sahārâ und Sûdân: Aujo oder Westl. Ngizzem) dokumentiert, gehören doch die Ngizim zu den der Tradition gemäß aus dem Birnin Kishra gekommenen Stämmen. — Nach den Angaben des ältesten Bewohners von Unuk, der „ältesten Stadt der Auyokawa“ (Vgl. BARTH H., Reisen, II., 340 Unik, einer der Plätze der Nghisīm oder Nkisām), waren dagegen die ‚Auyokawa‘ und die Bade ursprünglich ein Volk. (Die ‚Auyokawa‘ repräsentierten die weibliche Linie, die Bade aber die männliche und waren ‚somit‘ ‚inferior‘.) PALMER H. R., Sudanese Memoirs III., 137. — VYCIHL (Hausa und Ägyptisch, 73 Anm. 1) zitiert irrtümlich BARTHS Nkisām als Nkosam. — Zum Namen Ngizim vgl. auch die Bezeichnung Agisymba Regio (PTOLEMÄUS) [a-Gizim-ba ?]. (Tibesti [nicht Aïr] = Agisymba Regio. RODD F. R., People of the Veil, 325). Vgl. dazu auch NACHTIGAL G., Sahārâ und Sûdân, I., 378; 423. Bezüglich Agisymba regio vgl. auch DUVEYRIER H., Exploration, 455 ff. (Appendice. Géographie Ancienne, 455-488). — Inkisam (i. e. Ngizim, pagan tribe in Bornu province). BENTON P. A., Notes on some of the languages of the Western Sudan. [Siehe Abschnitt „Origin of the Hausa ‘bokkoï’“, pp. 293-296.] — Vgl. hier Anm. 215 betr. Agisymba, 245 betr. Binawa, 219 betr. Ngisam.

9. Acifawa (Atsifawa [A-Cif- bzw. -Tsif-āwā], d. h. angeblich Saif- oder Sefleute), Stamm von 1396 Seelen (TEMPLE O., Notes, 30) in der Sakaba Division/Kwantagara Province, Nigeria, außerdem in den „central Makangara hills“ (Kwongoma Division/Kwantagara Province, Nigeria), vor langer Zeit aus Sakaba hierher gekommen. Mit Kisra aus dem Osten eingewandert. —

TEMPLE O., Notes, 30. — Acifawa durch einen in Karissen geborenen Neffen Kisras begründet. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 117.

10. Kambari (Kwantagara Province, Lafia Emirate, Muri Province, Ilorin Province [Ilorin Emirate, Lafiagi-Pategi, Borgu], Sokoto Province, Bauchi Emirate, Yola Province), aus einer Mischung von Acifawa und Katsinawa entstanden. — TEMPLE O., 198-203, 218/219. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 51 ff., 61.

11. Karissin, Karishen, Karissen, berühmte Kirastadt, im Lande der Kambari gelegen, von einem Bruder Kisras begründet. — TEMPLE O., Notes, 30; HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 117. — Korishen oder Karishen, „the famous Kisara town near Kwoto-n-Koro“ [Kotonkoro; Kwatáukwarō (A.), vgl. hier Anm. 48]. PALMER H. R., History of Katsina, 235.

12. Kambarin Barebari (Kambari Barebari, Kamberi Beriberi, Kamberri Berriberri) in Sokoto Province (Gummi, Zokwa town, Sokoto town, etc.) nach TEMPLE O., Notes, 199; nach HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 41 aber hauptsächlich im Wawa-Distrikt von Borgu verbreitet. — Nach MEEK C. K., The Northern Tribes, II., 189 Kamberi Beri-Beri vorwiegend in der Provinz Sokoto niedergelassen mit 96 442 Seelen. — Nach HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 40/41 gelten sie als einer der Stämme, die mit Kisra aus dem Osten kamen. — *kambari bayēbari* = Gesichtseinschnitte, tribal-marks, tribal face-marks (A. *shāsshāwà* f. hereditary tribal-marks cut or tattooed on face or body). Wie der Name *k. b.* beweist, hängt diese Sitte geschichtlich mit den Barebari zusammen; daher „Bornu das Hauptland der Gesichtseinschnitte“. PRIETZE R., Lieder des Hausavolks, I., 6. — Vgl. auch FROBENIUS L., Dichten und Denken im Sudan, 154. — Kambari[n] Barebari bedeutet wahrscheinlich „Mischlinge der Barbar“ [B. *kambari*, siehe *gama* I., 3] oder „Hörige der Barbar“ [?]; vgl. dazu MUHAMMAD BELLO: Bewohner von Hausa entstehungsgeschichtlich = Sklaven der Barbar und Bornuleute. DENHAM-CLAPPERTON-ODDNEY, Narrative, II., 398. — Limi (Al-Límiyín) [IBN BAṬṬŪṬA] = Limin [Marmol] = Bewohner des Inneren von Hausa, wo besondere Verbreitung der Tatauierung [Tatauierung des gesamten Körpers nach IBN BAṬṬŪṬA in Zentralafrika auf das Volk von Marra beschränkt; Marra = Hausa]. COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 115 + Note [1]89. — In Benin scheint die Gesichtstatauierung ursprünglich nicht geübt worden zu sein. Das läßt schon die Bemerkung MARQUARTS (Die Benin-Altertümer, Abschnitt Ahamman-Giwa, 42 f.) über die Gesichtsmarken der Kriegsgefangenen aus dem Egbon- (Igbon-, Igbona-)Lande (Yoruba) erkennen, die auf alten Bronzeplatten von Benin abgebildet sind. Auf eine Einführung aus dem Norden (Bornu und Hausa) deutet m. E. auch das Wort *ixarō* [𐞓] tribal marks on the forehead used by men (a vanishing custom) and women (MELZIAN H. J., A concise dictionary, 105; MELZIAN verweist hier auf das Biniwort *arō* [𐞓] eye, face, surface), denn in dem „Hauptland der Gesichtseinschnitte“ Bornu bedeutet „*káro*“ „tribal marks cut on the face“ bzw. „... on the body“. (BENTON P. A., Kanuri Readings, 64, 96.) [**i-karo* > **i-xaro* (*i-xarō*)]. — „Kambarin Berri Berri (i. e. peoples of Berber descent on the paternal side).“ (PALMER H. R., Gabi figures, 261.)

13. Dakarkari (Dakkakari, H.: Dakkarawa; A. Dákàrkàrī, sg. Badák-karè m., Badákkarìyá f.) im Zamfara-Distrikt von Sokoto Province und in der Sakaba Division/Kwantagara Province, stammen in ihrer Mehrzahl von den Acifawa ab. — TEMPLE O., Notes, 30. — HERMON-HODGE H.B., Gazetteer, 123.

14. Dukawa (Sakaba Division und Yelwa Division), Verwandte der Kambari. — TEMPLE O., Notes, 96. — (Zum Namen der D. vgl. A. *badúkù* m., *dūkāwā* pl. leather-worker). — Die Wurzel des Namens Dukawa lautet nicht Duka (WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 102) sondern Duku (Dukku). Vgl. HARRIS P. G., Notes on the Reshe language, 238: *usare*, pl. *basare Dukku* man [in der Sprache (*Tsureshe*. Siehe HARRIS P. G., Notes on Yauri, 283, 291) der *Bareshe* (H. *Resawa*, *Rasawa*, *Gungawa*; H. *gungū* island; *Bareshe* = 'Yawurawa proper'; Name ihrer Hauptstadt *Bin Yauri* = *Ireshe* = *Ireshe Bino*. Vgl. HARRIS P. G., Notes on Yauri, 286, 287)]; Herkunft der Dukawa vom *Dutsin Dukku* [H.] „Dukku-Felsen“ in „*Birnin Kebbi*“ [„Residenz von Kabi“]. Siehe HARRIS G. P., Notes on Yauri, 283; p. 285 / Fig. 1: Duku. Die Silbentrennung der Hausaform des Namens *Dukawa* ist folgendermaßen vorzunehmen: *Duk-awa* [< **Duku-āwā*], nicht *Du-kawa* (WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 102). Vgl. Anm. 206, 245.

15. Kamuku (westliche Distrikte von Kwongoma und benachbartes Kwataukwaro), (eng verwandt mit ihnen sind die Ura-Ngwai [Ungwai, Ingwai, Ungoi, Ingoi]-Baushi-Basa-Pongo), gleich den Gwandara und Baushi zu den „original“ oder „aboriginal Hausa“ („prototype of the Hausa“) gezählt (TEMPLE O., Notes, 118, 205; MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 175), gelten als Verwandte der Kambari und Dukawa.

16. Makangara-Kamuku mit Kashira-Abteilung [*Kashira* < **Kasira* < **Kisara* < *Kisira*?] (A. *mákàngarī* m., *mákàngarìyá* f., pl. *mákàngarā* 1. (a) a rebel. (b) perverse. 2. *Mákàngarā* the tribe so called in Niger Province), wohnen z. T. mit den Acifawa im gleichen Gebiet, angeblich aber nicht mit ihnen verwandt. (TEMPLE O., Notes, 207, 208). — Gegen die letztgenannte Feststellung spricht aber der Name Kashira.

17. Die Lopawa (Lopanke, in Borgu, insgesamt 661 Seelen; s. HERMON-HODGE H.B., Gazetteer, 61; HARRIS P. G., Notes on Yauri, 286 Lopawa/Lopanke of Yauri) gelten als „closely allied to the Kambari in Busa“ (TEMPLE, 200) und gehören über diese wahrscheinlich zu den durch die Kisa-bewegung zur Entstehung gebrachten völkischen Gemeinschaften. — Vgl. dazu HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 41: Lopawa neben Gungawa und Kambari in Agwarra (Agbára nördlich von Neu-Busa/Karte ROHLFS — „Agwarra Kambari“ / Ilorin Gazetteer, 53), „der alten, ummauerten Stadt der Kambari im Ngaski-Distrikt“ (HARRIS P. G., Notes on Yauri, 286).

18. Bizá (Buzá, Bisá, Busá, Buzan, Busan; Bizansiri bzw. Bizansili = Mensch, Mann von Bizá, „der Bizaer“, „der Busaer“. [*bizansi* ist wahrscheinlich nicht, wie FUNKE p. 57 angibt, „nach Hausamannier von H. *bizanci* = bisanisch“ abgeleitet, sondern vielmehr von dem mit dem Mossi- bzw. Grusisuffix *-si*, *-se* versehenen Wortstamm *bizana* (> *bizan* durch dentale Assimilation); daher *bizan-si*; vgl. dazu hier Anm. 172 über Bisa / Busanse.] — Im Hausa: A. *Būsá* f. the place Busa; *Babūshè* m., *Babūsà* f., pl. *Būsāwā* Person(s)

of Busa), am Niger in Borgu, 2094 Seelen, nach FUNKE von den Hausa *Zikokin Kishira* — „Enkel Kisras“ genannt. Enge Beziehungen zu Bornu, woher nach verschiedenen Angaben ihre Vorfahren gekommen sein sollen. „Vetternschaft“ oder „Spielfreundschaft“ mit den Gobir als Partnern.

Als Busawa gelten :

- (1) Die Boko, Ureinwohner der Distrikte Busa und Wawa.
- (2) Die Bisagwe, „das Volk Kisras“, welche die Zana (Urbevölkerung von Nikki), Boko und Bokoberu (Urbewohner des Distriktes Kaiama) als ihre Feldbauernklasse übernahmen. Name Bisagwe noch heute in Busa und Illo gültig. Die B. gaben im Laufe der Zeit ihre Sprache auf und nahmen je nach den Verhältnissen die Sprache der Zana, Boko oder Bokoberu an, denen sie sich angeglichen haben. Heute überall stark vermischt.
- (3) Die Kamberri Beri-Beri.
- (4) Die Laru.

Die Boko-Ureinwohner des Distriktes Aliyara und des benachbarten Dahome und die ihnen verwandten Bokoberu gelten gleich den Zana als Borgawa = Borgu. Da die Bisagwe heute die Sprache der Boko und ihrer Verwandten reden, und da die Sprache von Buza (Biza) ein Mandedialekt ist, besteht Grund zu der Annahme, daß das Völker- und Namenslement Boko die Verantwortung für das Vorhandensein dieser Mandefusprache am Niger trägt. Darauf deutet mußmaßlich auch das Vorkommen des Namens Boko als Bezeichnung der von den Bisa (Busa, Busanse, Busansi, Barsi, Bersi ; vgl. Anm. 172) eingenommenen Nordwestecke von Togo (Hauptgruppe im anschließenden französischen Gebiet ; Bisa auch in dem benachbarten Bezirk des äußersten Nordostens der Gold Coast Colony), deren Sprache ebenfalls Mande und mit der Sprache von Busa am Niger aufs engste verwandt ist.

Eine ostwestliche Wanderrichtung der ursprünglichen Biza-Bisa möchte man auf Grund der Tatsache annehmen, daß im Bisalande wie im Biza-Boko-Borgu-Bezirk die mit der Silbe bar ausgezeichneten Namen stark vertreten sind, deren Verbreitung wahrscheinlich auf die Einwanderung der Zayawa-Kisra-Barbar zurückgeht. Für einen Westeinfluß spricht zum anderen jedoch das dem Mossi-Grusi entnommene Suffix im Eigennamen der Biza in Borgu : Bizansiri, Bizansili. (-ri, -li entspricht sicherlich dem von FUNKE dargestellten Nominalbildungselement -re, [-le] > -ri, [-li] durch Assimilation an den Vokal der Silbe -si, wobei das fremde, im Inhalt offenbar nicht verstandene Suffix -si für einen Bestandteil des Wortstamms gehalten wurde. — Vgl. ähnliche Bildungen im Hausa : *Torankāwā* < *Toranka*, *Toranke*, *Toranko* + *-āwā* = Hausasprachelement zur Bildung von Volks- und verwandten Namen ; *Bam-baḍāwā* [sg. *Babambaḍe*] aus [Ful] sg. *bambaḍo* [pl. *wambaḍe*] ; *Bokolāwā* < [Biza] *Boko-le* Bokomann.)

Boko = Name der Bevölkerung von Kaiama in Borgu. (TEMPLE O., Notes, 76.) — Westlich von Kaiama existiert noch ein Boko genannter Ort nördlich von Kparaku in Westborgu. Auf die Boko gehen wahrscheinlich auch die Gurumawa in der Provinz Sokoto entstehungsgeschichtlich zurück, die dort als ein Ableger der Busawa gelten. (TEMPLE O., Notes, 76, 561.) Eine Anzahl von Boko aus Kaiama hat sich in den südlichen Bezirken von

Gandu [Gwandu] niedergelassen. (TEMPLE O., Notes, 76.) Im östlichen Sokoto-bezirk (nördlich von Zamfara) gibt es außerdem noch zwei Boko genannte Orte, die offenbar einen ähnlichen Ursprung haben und wohl mit der durch die Gepflogenheiten der „Vetternschaft“ zum Ausdruck gelangenden Auffassung über die Verwandtschaft von Gobir und Busa zusammenhängen. (Ort Bussawa südwestlich von Sokoto-Stadt, östlich der Stadt Gandu. Siehe Tafel 2 in Mitth. der afrikan. Gesellschaft in Deutschland, III., Berlin 1881-1883. Nach EDUARD ROBERT FLEGEL.)

Bevölkerungszahl: Boko in Kparaku 13411 — Busawa in Borgu 2094.

Die traditionelle Herkunft der Busawa aus Bornu wird möglicherweise auch durch die Ortsnamen Busagwa (südlich von Bergo!) und Busa (südwestlich von Kukawa) gestützt. (Vgl. Busa und Bisagwe in Borgu.) — Eine Station zwischen Busa/Bornu und Busa/Niger stellt vielleicht auch der Name des in der Kano-Chronik (PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 97) genannten Vorhausaherrn von Kano, Barbushe, dar, der gelegentlich auch als Babushe wiedergegeben wird. Nach FLORA L. SHAW, A tropical dependency, 242 bedeutet ‚Berbushay‘ ‚a man from the land of slaves‘ (‚Ber‘, frequently used to signify man, ‚Bushay‘ = ‚Land of slaves‘). Babushe würde dagegen völlig identisch sein mit H. *Babūshè* m. Person of Busa (A.).

Nach anderen Traditionen stammen die Busa (Biza) gleich den Borgu (Bariba) aus Doso in Zabarma. (Vgl. PÉRIÉ J. et SELLIER M., Histoire, 1019.) Auf einen engen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Boko-Biza-Barba und den Zabarma (Dyerma-Sonɣai) weist auch der Ortsname Nikki Zerma (d. h. das Nikki der Zabarma) in Zabarma. (Vgl. ROBIN J., Description, 61.)

Wenn nun das Bóko KOELLES (KOELLE S. W., Polyglotta Africana) mit der Buza, Biza, Busa oder Bisa genannten Sprache am Niger identisch ist (vgl. WESTERMANN D., Die Sprache der Guang, 124/125; TAUXIER L., Nouvelles Notes, 174-180; PROST A., La Langue Bisa, 9/10), ist es nicht zu verstehen, wenn der Sprachbezirk Busa auf der Karte von H. BAUMANN in WESTERMANN D., Die westlichen Sudansprachen, so eng begrenzt erscheint. Gibt doch schon KOELLE an, daß „Káiōma“ (Kaiama) im Lande Bóko liegt, das sich nordöstlich bis nach Búsa am Niger (KOELLE: „Kóāra“ [= H. Kúwàra f. (Katsina-Dial.) = Kwàrà f. = Kwàra f. River Niger. — A.] erstrecke. Die Identität Boko-Busa hat m. W. als erster L. TAUXIER nachgewiesen (auf der Grundlage eines von G. A. KRAUSE gesammelten Wörterverzeichnisses „Busa“, „Buzâgbê“ oder „Bizâgbê“), der auch die schon von WESTERMANN (Sprache der Guang, 125) zum Ausdruck gebrachte Auffassung über die sprachliche Verwandtschaft des Busa mit dem Mózânse CHRISTALLERS (Sprachproben aus dem Sudan. — Zeitschrift für afrikanische Sprachen, III., Berlin 1889) (= Bósânse KOELLES = Busanse) und dem Mandefu (Dan-Guro) durch weitere Belege unterstreicht.

Der Name der Busa oder Bisa (Buza, Biza) zeigt, wie schon erwähnt, im Auslaut häufig einen Nasal; im allgemeinen handelt es sich dabei wohl nur noch um eine Nasalisierung des auslautenden Vokals, wie die von KOELLE (p. 9) gebotene Form Bísó (= Bísō) zeigt. WESTERMANN sagt (Sprache der Guang, 125): „Mit Busa, Bisa ist zweifellos identisch Bisō, das nach STRUCK

a. a. O. [p. 124 : STRUCK, BERNHARD, Linguistic Bibliography of Northern Nigeria. Journal of the African Society 1911, S. 60] bei den Ebe der Name für Borgu ist.“ Siehe dazu aber KOELLE, p. 9 [ohne Zweifel STRUCKS Quelle]: Anúpe = Name der 'Ebē bei den „Bísós“ i. e. Bárbas. KOELLES Karte zeigt übrigens das Bokogebiet als südlich und östlich von Borgu gelegen.

Zu den mit Biza etc. verbundenen Namensformen vgl. noch *bisansina*, pl. *bisansinano* Mensch, Mann („Busa“ oder „Bizâgbê“ KRAUSES). Siehe dazu TAUXIER L., Nouvelles Notes, 180. — Biza, pl. Bisano = Busanse. PROST A., La langue Biza, 7. — *Bisá* Name von Stadt und Land Busa, aber *bizá* gestreiftes Landes- oder europäisches Baumwollentuch. FUNKE E., Die Sprache von Busa am Niger, 70, 75. — *Busana* sg., pl. Busanse = Buzansi, ein Stamm nördlich von den Frafra (Kusasi), z. T. im französischen Gebiet. FUNKE E., Vokabular, 89. — Der Name der Busa findet sich offenkundig auch in dem von KOELLE (pp. 74/75) beigebrachten Wort *búsāne* Idol, Götzenbild.

Boko (Busa) als Mandesprache klassifiziert von N. W. THOMAS in MEEK C. K., The Northern Tribes, II., 137. — Boko-Busa und Boko-Nikki als Mandedialekte charakterisiert bei BERTHO. (HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 143, nennt einen 'Ba-Bushe' [d. h. Busamann] von Nikki [in Borgu], offensichtlich eine Bestätigung für die Richtigkeit von BERTHOS Angaben über die Verbreitung des Boko.)

Literatur :

1. BERTHO J., Quatre dialectes mandé du Nord-Dahomey et de la Nigeria Anglaise.
2. FUNKE E., Die Sprache von Busa am Niger. MSOS XVIII / Berlin 1915 / III. Abt., 52-84.
3. FUNKE E., Vokabular der Kussassi-Sprache im Westsudan. MSOS XXIII-XXV / Berlin 1919/22 / III. Abt., 88-98.
4. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, besonders 39-41.
5. PROST A., Notes sur les Boussancé. Bull. de l'I. F. A. N., VII, 1945, 47-53.
6. PROST A., La Langue Biza. — Etudes Voltaïques. Mémoire No. 1.
7. TAUXIER L., Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi. Paris 1924, 174-180.
8. TEMPLE O., Notes, 74-76, 495/496, 557.

Zur Verbreitung der Biza ist noch zu bemerken, daß nach dem Petit Atlas administratif, Colonie du Dahomey (Carte administrative et ethnographique) die „Boussas“ über die in Brit.-Nigeria nach der Dahomegrenze hinüber gelegenen Orte Samia, Konkowesso und Babana noch in das französische Borgu hineinreichen und dabei noch in Lougou, Sérébani [Segbana] und Basso und auch noch westlich und südlich von ihnen vorkommen. (Seelenzahl: 10 277 in Franz.-Borgu.) Mit dieser Darstellung deckt sich im wesentlichen die kartographische Angabe URVOYS in seinem Petit Atlas. In dem gleichen Werk (p. 28) werden die von Kandi in Borgu nordwestlich bis zum Dendi-Sonɣai-Bezirk ansässigen „Mokollés“ (Mokole, Mokolá) (7000, sämtlich Animisten) als ein Zweig des „Volkes Bargu-Busa“ bezeichnet.



Wertvolle Angaben über die Bevölkerung von Borgu finden sich in A. SERPOS TIDJANI, Notes sur le mariage au Dahomey. Aus ihnen erfahren wir (p. 39) m. W. erstmalig eine reine Mandesprachform des Namens Busa (Buza): *Boussankhé* [*Busanke*?, *Busanxe*?] (*Bouzankhé* [*Buzanke*?, *Buzanxe*?]), ferner außer der schon zuvor bekannten Form *Boussantché* [*Busance*, wahrscheinlich < *Busanke*, nicht [H.] *Busanci*, *busance*] eine andere: *Boussé* [*Buse*], die vielleicht mit den Namen „Buzi“ [*Buzi*?] und „Bousie“ [*Busye*?] zusammenhängt, Namen, mit denen „les Libériens“ die Loma [Toma der Konyanka] bezeichnen. (DELAFOSSÉ M., Vocabulaires comparatifs, 145.) — Nach A. SERPOS TIDJANI (p. 39) sind die „Bariba“, „Bargu“ und „Boussankhe“ miteinander identisch. WESTERMANN nennt [ohne Quellenangabe] in „The languages of West Africa“, 41 noch den Namen Zugweya für die Sprache (H. *Busanci*) des Busa genannten ‚fusion of peoples‘. (Vgl. darüber hier Mande-Gelbguß-Beziehungen F. II.) — Bezüglich der klassifikatorischen Stellung des Busa-Boko und der Bedeutung des Problemkomplexes Borgu vgl. STRUCK B., Linguistic bibliography, 60; 60 - (9); 60 - (14) (nach PRICHARD J. C., Physical history of mankind, 3rd ed., London 1837, Vol. II., 117.); ferner DELAFOSSÉ M., Voc. comp., 144-1), 147/8 und PROST A., Les langues Mandé-Sud (7), (9) - 14. — Die auf der Karte „Languages of West Africa“ von WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa angegebene Ausdehnung des Busa/Niger entspricht keineswegs dessen tatsächlicher Verbreitung, wie aus den vorstehenden Vermerken zu ersehen sein dürfte. Aus nicht erklärlichen Gründen ist auf dieser Karte das in seiner wirklichen Ausdehnung ebenfalls nicht erfaßte Kanga mit seinen Dialekten (vgl. Exkurs Kisraländer, 19) als Busa eingetragen worden. Als dritte Busaenklave des Bezirkes Borgu-Niger ist ferner darauf ein sich vorwiegend südöstlich von Kandi ausdehnendes Gebiet verzeichnet. Im Text (p. 41) wird vom Busa „in the Nikki-Kande area“ gesprochen, sind 16 000 „speakers“ dieser Sprache im Cercle [de] Nikki angegeben. Das auf der Karte vermerkte Gebiet gehört jedoch nicht zum Cercle de Nikki, sondern zum Cercle du Moyen Niger (Kandi). Das p. 41 erwähnte Busagebiet von Shanga (Shang-awa [*Shang-awa*], nicht *Sha-ngawa*; vgl. Anm. 206, 245 und Exkurs Kisraländer, 14; 20) vermerkt die Karte nicht. Zu den Angaben (WESTERMANN-BRYAN, 41) „Boko (boko), called Bokolawa, Boko Bussawa, Bokoberu by the Hausa“ vgl. man die vorstehenden Bemerkungen von HERMON-HODGE H. B., Gazetteer und TEMPLE O., Notes on the tribes. — In diesem Zusammenhange sei auch darauf hingewiesen, daß die Eintragung Busa [= *Busanse*, *Bisa*] auf der Karte WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, nicht richtig ist. Dieses wird nicht nördlich von Tenkodogo, sondern vorwiegend westlich und südlich von diesem Ort gesprochen. (Vgl. Anm. 172.)

Karten:

1. KIEPERT R., Deutscher Kolonial-Atlas, No. 2.
2. Croquis du Sahara et des régions limitrophes au 1.000.000 e. Parakou. N. C. — 31. Service Géographique de l'Armée. Tirage du Juillet 1930.

Statistiken :

1. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 61.
2. Petit Atlas administratif.
3. [Statistik] Dahomey (Année 1937. Tableau C).

19. Die *Kaŋga* (*Keŋga*, *Tienga* = *Tyenga*, *Kienga* = *Kyenga*, „*Kjengi*“ = *Kyengi*, H. *Kaŋgawa*) stellen die zweite Mandesprachexklave am Niger dar, deren Entstehung auf die Kisrawanderung bezogen wird. (TEMPLE.) Vorwiegend im Gebiet um die Städte Illo (erste Gründung), *Kangakoi* (= [*Sonɣai*] „Herr der *Kaŋga*“), *Tunuga* (*Tunga*) und *Gaya* ansässig. (Hier besonders drei Gruppen: K.-Late, K.-Muzu, K.-Shiba.) Ferner in *Fanna*, *Aljennare*, *Siko*, *Kokoba*, *Dole*, *Fingila*, *Godey*, *Diéza*, *Kamba*, *Kawara-Debe*, *Kawara-Galadi-ma*. Exklave der K.-*Kaŋgare* in *Yelu* (*Arewa*, *Mauri*); K. außerdem in *Konkowseso* (*Konkweso*)/*Aliyara*-Distrikt/*Brit.-Borgu*. Als eine Art Adelskaste in fast allen K.-Dörfern *Kabawa* (*Kabi-Hausa*) anzutreffen (so in *Siko*, *Dole*, *Diéza*, *Kokoba*, *Tunuga*). K. nach URVOY, Atlas 30, wahrscheinlich mit der Gruppe *Bariba-Busa* verwandt; 2000 K. in *Gaya*, 18 000 in *Brit.-Nigeria*; nach TEMPLE O., Notes, 223: 3000 K. im Emirat *Gandu*, 6000 in *Argungu*.

Als Herkunftsland der K. wird *Gobir* (ARDANT DU PICQ) oder 'Late' („bei Mekka“) angegeben (URVOY Y., Histoire des populations). In *Grusi*, wo sich der Stamm der *Kacaŋgashi*, von den *Mossi Caŋgashi* genannt, entstehungsgeschichtlich auf die *Kaŋga* (*Caŋga*) am Niger bezieht und sogar noch deren Hauptstadt *Kangakoi* als solche kennt, gelten die K. als „*Maguzawan Kabi miyagu*“, d. h. als „böartige Heiden von Kabi“ (*Caŋgashi* = Wort *Caŋga* mit Mossisuffix -si, -shi). (Siehe unveröffentlichtes Hausamanskript „*Grunshi*“ MISCHLICHs, im Besitz des Verf.) — Nach TEMPLE O., Notes, 223, 557 gilt *Kisras* Bruder oder Sohn *Aguza* (*Agwasa*, *Wuru*) als Gründer von *Illo*, dem die K. untertan waren.

Die K. gehören gleich den übrigen Mande des Ostens (d. h. im westlichen Hausasudan oder an seiner westlichen Peripherie) und einigen anderen Stämmen offensichtlich zu den aus westsudanischen und östlichen Volkstumselementen erwachsenen *Kisrastämmen*, deren Entstehung vorläufig nur so zu erklären ist, daß durch die *Zayawaausbreitung* überschichtete Ur- oder Altmande (*Gaŋgara*, *Waŋgara*, durch *Zayawa-Zayran-Zauran*-Überlagerung > *Jaurankō-Soninkō*) die Wege der *Zayawa* in den Westsudan rückläufig verfolgt haben, um im östlichen *Zaya*, dem Westen des nachmaligen *Banza-Hausa-Bereichs*, nun die bekannten neuen ‚*Waŋgaras*‘ zu gründen. Analog dem mit dem Namen *Biza* (*Bisa* etc.) verbundenen Verbreitungsproblem besteht ein solches für den Namen K. Abgesehen von dem vielleicht zu diesem Problemkomplex ohne geschichtliche Beziehung stehenden Vorkommen des Stammes- und Ortsnamens *Kenga* südöstlich des *Fittri* im Übergangsgebiet von *Wadai* und *Bagirmi* (Vgl. aber *Bārķirma* [*Bagirmi*? — Name „*Bargarmi*“ in „a reputedly ancient local history preserved by the ALKALI of N'Gaski near Yauri“; vgl. PALMER H. R., Introduction (to) MEEK

C. K., A Sudanese kingdom, XIII.] in einem arabischen Manuskript bei MAC-MICHAEL, A history of the Arabs, II., 185 als ein Land der Bulala genannt, deren Kulturherd Fittri bis nach Bornu ausgestrahlt hat, in dessen westlichem Vasallenstaat Múniō sich ein Ort Tschanga findet [BARTH H., Reisen, IV., 59]. Bárķirma deutet möglicherweise auf eine geschichtliche Verbindung mit den Barebari [Barbar] und ihren in Sahara und Sudan weitverbreiteten, fast überall mit dem Sprachwurzelement *bar* versehenen Niederlassungen. Vgl. auch PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese kingdom, XIII.), ist der Name K. fast ohne Ausnahme mit der Verbreitung und dem Wirken von Mandevolkstumselementen verknüpft. Seine Verbreitung reicht von dem ‚Tschanga‘ BARTHS in Múniō bis nach Sierra Leone, in das Kruggebiet und bis an die Biafrabai. (S. TAUXIER L., Nouvelles Notes, 199/200.) Nach der Aussage eines in alten Volkstumstraditionen wohlbewanderten Hausamannes in Yaunde geht auf Grund sehr alter Traditionen die Entstehung von wenigstens dreißig Stämmen des Kameruner Gras- und Waldlandes auf die Wangara zurück. Diese kamen aus Bornu und leiteten sich aus der Invasion Bayajidda-MakasSarki ab. Ein Teil der Wangara von Bornu wanderte nach Westen und erreichte dabei „Bakin Teku Na Yamma“ [„den Mund des Meeres des Westens“, die Küste des Meeres des Westens, die westliche Meeresküste], d. h. den Atlantischen Ozean. (Persönliche Mitteilung an Verf.) Vgl. Anm. 130, 305. — Die Kacangashi (Cangashi) in Grusi sind wahrscheinlich das Ergebnis eines ähnlichen Prozesses, wie er zur Bildung der Biza (Bisa, Buza, Busa) am Niger und im Mossi-Grusi-Lande geführt hat, und werden gleich den erst von TAUXIER als Mande bestimmten Bisa-Busanse vielleicht einmal noch als solche erkannt werden. Ähnlich verhält es sich möglicherweise auch mit den Kasuna- (Kasena-, Kasin-)Grusi (Bura und Fra), deren Herkunft überlieferungsgemäß in den Hausa-Bakwai-Staat Katsina gelegt wird (unveröffentlichtes Hausamanuskript „Grunshi“ MISCHLICHs, im Besitz des Verf.), dessen ältere Bevölkerung einstmals zum Kiskreis in engen Beziehungen stand und in verschiedenen neuen Volkstümern aufgegangen ist.

(N. B. Zum Namen der K. vgl. auch HARRIS P. G., Notes on Yauri, 325/326: „Kyengene“, Name einer Fischfalle bei den Lopawa: „the Kyenge peoples of Kebbi“.)

Literatur:

1. URVOY Y., Histoire des populations, 65, 68.
2. URVOY Y., Petit Atlas, 30.
3. PERRON M., Le pays Dendi, 57, 58-60, 62, 76, 77, 78.
4. ARDANT DU PICQ, Une population Africaine, 24, 51, 52.
5. TEMPLE O., Notes, 74, 223/224, 557, 561.
6. Coutumiers Juridiques, 321.
7. ABADIE M., La Colonie du Niger, 114.
8. NICHOLSON W. E., Notes on some of the customs.
9. KRAUSE G. A., Merkwürdige Sitten, 374. (Kjengi.)
10. ROBIN J., Description, 61.

11. BERTHO J., Quatre Dialectes (darin als Mandedialekte neben Boko-Busa und Boko-Nikki aufgeführt: „Tienga“ [wahrscheinlich = Tyenga, Cenga, Canga] und „Tshanga“ [= Kanga ? oder = Shanga ?]).
12. PÉRIÉ J., et SELLIER M., Histoire, 1024/1025.
13. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 41.
14. HARRIS P. G., Notes on Yauri, 325/326.

20. Die *Shanga* (H. *Shangawa*, *Shengawa*) auf den Ufern und Inseln des Nigers im Süden der Sokoto-Provinz (Emirat Gandu) und im Norden der Kwantagara-Provinz (Yelwa und Busa) (TEMPLE O., Notes 342); *Shangawa* zwischen Besse und Yelwa (Tribal Map in MEEK C. K., The Northern Tribes). Sh., ein Ableger der *Kanga*, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Kaoji nach Shenga (Yelwa-Distrikt) und von dort auf die benachbarten Nigerinseln geflohen (Druck der Fulherrschaften Gandu und Kwantagara). (TEMPLE O., Notes, 223, 342.) — (Ort Schenga zwischen Yelu und Yauri; Djakua, Wohnsitz der Schengáua. BARTH H., Reisen, IV., 553 Anm.; 562.) — Die *Shangawa* sollen gleich den *Kambari* aus Osten gekommen sein. HARRIS P. G., Notes on Yauri, 283. — 121 *Shangawa* in Brit.-Borgu. Ilorin Gazetteer, 61. — Über Kisra Verwandtschaft der *Acifawa* mit den *Shangawa* etc. TEMPLE O., Notes, 30.

21. Dendi (Dandi, Dandowa, Dendowa, H. Dandawa).

- a. Dendi = Nachkommen einer vor ungefähr einem Jahrhundert in das *Tienga*-gebiet [*Kanga*] als Eroberer gekommenen wichtigen Gruppe von *Souyai*, die sich mit den *Kanga* vermischten. Coutumiers Juridiques, III., 321.
- b. Dendi = Mischung von *Tienga* [*Kanga*] und *Souyai* in der Gegend von Gaya am Niger. ABADIE M., La Colonie du Niger, 114/115.
- c. Dendi = ausgewanderte und entartete *Souyai*. PERRON M., Le pays Dendi, 57.
- d. Borgu Dandawa = angeblich ursprünglich die *Malamai* (Gelehrte) *Kisras*, gelten allgemein als ein Volk von Gelehrten, vor allem in der Gegend von Kparaku, Nikki und Zugu, aber auch in Kaiama. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 57.
- e. Ba-Dendi = [Badandi, pl. Dendawa, Dandawa], in Kaiama ein oft benutzter Ausdruck zur Bezeichnung der Nachkommenschaft einer Hausa-Borgu-Mischehe. Ba-Burge [H. Borgumann] hier für Borgu verwendet. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 57.
- f. Borgu Dandawa = Volk, das in geringer Zahl in den Distrikten Kaiama, Yashikera, Okuta und Ilesha (Brit.-Nigeria) vorkommt, eigentlich aber in das benachbarte Dahome gehört. Nach der Legende sind sie die Nachkommen der *Malamai* *Kisras*, aber nach der gegenwärtig gültigen Definition ein Mischlingsvolk von Borguleuten und Angehörigen eines nördlichen Stammes (Hausa oder Zaberma). Ursprünglich sollen sie zu den *Kamberri* *Beri-Beri*, einem der Stämme *Kisras*, gehört haben, indessen später unter westlichen Einfluß geraten sein. — Muslime. — Sprache angeblich ein Zabarmadialekt [*Souyai*]. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 40.
- g. Dandowa = Titel der ‚Borgu *Malamai*‘. Diese sind natürlich [sic!] ein Ableger des Busavolkes und sprechen einen Dialekt seiner Sprache. Auch

im Argungu-Emirat (Sokoto-Provinz) anzutreffen. D. jetzt allgemeine Bezeichnung für Bewohner des D.-Distriktes ohne Ansehen der Nationalität. TEMPLE O., Notes, 76.

h. Dendowa (Dandawa), über die Kisrabewegung verwandt mit den Acifawa, Busawa, Kengawa, Shengawa, Borgawa, Bedde, Gurumawa und Yorubawa. TEMPLE O., Notes, 30, 59.

i. Könige von Illo, direkte Nachkommen Kisras. TEMPLE O., Notes, 557.

Bevölkerungszahlen :

8000 Dendi am Niger, 14 000 D. in Dahome. URVOY Y., Histoire des populations, 64.

1066 Dandawa im Emirat Lafiagi-Pategi, 812 D. im Emirat Borgu (Brit.-Nigeria). HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 61.

5500 Dendi in der Subdivision de Gaya (linkes Nigerufer). ABADIE M., La Colonie du Niger, 115.

9878 Dendi im Cercle de Kandi, 4843 im Cercle de Parakou (Franz.-Borgu). Statistik Afrique Occidentale Française 1937.

9000 Dendi in der französischen Nigerkolonie, 11 500 im Norden von Dahome. URVOY Y., Petit Atlas, 25.

(N. B. : Dendí [H. : Dandá, pl. Dandawa] anscheinend Kollektivname für die borgusprechenden Volksstämme. — FUNKE E., Die Sprachverhältnisse in Sugu.)

Hausa :

dandí n. m. Countries to the South and South West of Kano. — BARGERY.

dandí n. m. South. (Kabi-Dialekt). — BARGERY.

Dandí m. generic term for places south of Zaria, the latter being called *záuràn Dandí* [„Eingangshalle von Dandi, Eingangshalle des Südens“]. — ABRAHAM.

Es dürfte nicht unwahrscheinlich sein, daß diese im Hausa gebräuchlichen Bezeichnungen mit dem Volksnamen Dandi zusammenhängen. Darauf deutet schon der Inhalt des Wortes im Kabi-Hausa, da ein Land der Dandi südlich von Kabi gelegen ist. Ebenso verhält es sich mit den beiden anderen Vorkommen des Namens, da die Länder südlich und südwestlich von Kano bzw. südlich von Zaria [hier liegt z. B. Turuṅku oder Turauku, die erste Wirkungsstätte der Amina] in enger geschichtlicher Beziehung zur Kisrawanderung gestanden haben, aus der auch die Dandi hervorgegangen sind. Besonders wertvoll ist das Epithet Zarias, indem es die Stellung dieses Staates zwischen Hausa und Kisra würdigt. Es bezieht sich offensichtlich auf die bedeutsame Rolle Zarias in der Vorhausa-Barbar-Zeit und kennzeichnet die einstige Zugehörigkeit des nachmaligen *Hausa-Bakwai*-Staates Zazzau zu der Sphäre der durch die Entstehung von Hausa verdrängten Kulturträger epigaramantisch-erythräischer Prägung. Die „Eingangshalle von Dandi“ ist das Tor zu der Welt der Kisrastaaten des Südens und Südwestens, die für Hausa offenbar allgemein als Dandi galten und wahrscheinlich gleich den später vorwiegend aus Hausastammesablegern erwachsenen *Banza* im Hinblick auf ihre

Religion und Tradition als außerhalb aller Verwandtschaft befindlich betrachtet und bezeichnet wurden. (Vgl. *babánjè* (**ba-banza-i*, vgl. Anm. 48.) Zaria ist damit für den Kisra-Banza-Bereich als „Eingangshalle des Südens“ in gleicher Weise eine geschichtlich bedeutsame Stätte wie Daura als „Kopf des Landes“ für Hausa. (Vgl. Anm. 269.)

22. Gurma (H. Gúrmà/A.) ist möglicherweise auch eine Kisragründung gewesen. Sein Name erinnert an die von den „Enkeln Kisras“, den Biza-Boko, abstammenden Gurumawa in der Sokoto-Provinz. PALMER spricht von den „Yorubawa Gurumawa“ als den Bewohnern von Gurma, die gleich den „Kengawa-Ureinwohnern“ der Illoregion von Kisra beherrscht wurden. (Sudanese Memoirs, III., 77.) Die verwandtschaftliche Abhängigkeit der Gurumawa (wie auch der Shangawa) von den Biza offenbart sich auch in der von NICHOLSON gebotenen Darstellung der *Tobastaka*. (NICHOLSON W. E., Notes on some of the customs, 100.) Nach der gleichen Quelle (pp. 93-94) sind die Gurma mit den *Kaŋga* als die ursprünglichen Bewohner des Landes um Illo anzusehen, die unter dem Druck der Biza nach Westen auswanderten. — Herkunftsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem heutigen Hausasudan und Gurma, die mutmaßlich aus der Barbar-Kisra-Zayawa-Zeit rühren, sind auch nach den Angaben von MISCHLICHs Gewährsmann zu vermuten. („Die Gurma sind, wie man sagt, dem Ursprung nach Hausa.“ — MISCHLICH A., Über Sitten, Sonderabdruck, p. 12.) — Auch die Eingliederung G.s unter die *Banza Bakwai* darf dafür wohl als Beleg gelten. Vgl. Anm. 48.

23. Sehr undeutlich ist die Stellung der Zabarma (Zaberma, Zarma, Zerma, Dyerma [Souyāi]; H.: Zábarmā f. Land der Z.; Bazábarmè m., Bazábarmiyā f., Zábarmāwā pl. / A.) zum Kisravölkerkreis. Abgesehen von ihren entstehungsgeschichtlichen Beziehungen zu den Mande (vgl. Anm. 287), gehen auch ihre östlichen Herkunftsverbindungen auf eine andere Invasion als die des Kisra-Barbar-Kreises zurück, d. h. wenigstens die der herrschenden Schicht, die nach ihrem Ahn Mamar von den Hausa noch heute *Jikōkin Mamar* (MISCHLICH A., und LIPPERT J., Beiträge, 70) genannt wird: „Die Enkel Mamar“. Zu Mamar vgl. 1. HARRIS P. G. Notes on Yauri, 284-287: „The legend of Mamur“. (Danach war Mamar ein Gegner Kisras [285] und Bekämpfer des Kisrastaates Borgu [286].) — 2. ARDANT DU PICO, Une population Africaine, 52: Mamar = Mohamaru = Maammaru. — 3. TEMPLE O., Notes, 496: Mamara.

Demgegenüber deuten aber ihre von HOBGEN getroffene Charakterisierung (vgl. Anm. 58) und ihre Beziehungen zu den Kamberrin Beriberi auf die ursprüngliche Zugehörigkeit der Z. zu den Kisravolkstümern. — 185 000 Z. in den Cercles Niamey [Nyeme] und Dosso. (URVOY Y., Petit Atlas, 25.) — Vgl. Anm. 70, 196.

24. Die Laru (Hausaform Laruāwā. — MEEK C. K., The Northern Tribes, II., 190), die als Ureinwohner der Gegend von Shagunu (nördlich von Busa) gelten, wollen mit Kisra aus dem Osten gekommen sein. Ihre Sprache ist vom ‚Busanci‘ (Boko-Buza-Biza) verschieden. Sie wohnen in einigen wenigen Dörfern rund um Busa herum, werden zu den Busawa gezählt.

Volkszähl: 1955 in Brit.-Borgu, 1183 in der Kwantagara-Provinz von Brit.-Nigeria.

Literatur: 1. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 41, 61. — 2. MEEK C. K., The Northern Tribes, II., 190.

25. Als Kisrabezirk ist auch ein Teil des nachmaligen *Hausa-Bakwai*-Staates Zázàu (Zakzak, Zagzag, Zauzau, Zozo, Zaria; H. Zàriyà f. / A.) zu betrachten. Vgl. Kisras Wanderung über Zaria. (HOGBEN S. J., The Muhammadan Emirates, 164.) Das hierauf zu beziehende Völkerelement bildeten vielleicht die Kona (heute eine Abteilung der Jukun, auch Kwana genannt), die als *Konawa* (sg. *Bakone*) für die Ureinwohner von Zaria gelten. In Zaria gibt es noch die *Kofar Kona*, das ‚Kona-Tor‘, ferner das Amt des *Limancin Kona* [Imamat von Kona] und den Titel *Liman Kona* für seinen Inhaber, eigentlich: *Limamin Kona* = Imam von Kona. (A. u. B.)

26. Stadt und Bezirk Gumi (Gummi, Katsina Gumi) in der südwestlichen Zamfara (Prov. Sokoto), nach PALMER H. R., History of Katsina, 222 früher identisch mit Katsina Gusau = Katsina Laka = Yandoto = Wangara/Gwangara, haben zweifellos einst unter dem Einfluß von Kisravolkstumselementen gestanden. In Gumi sitzen einmal Kambari (KRAUSE G. A., Merkwürdige Sitten, 374) und außerdem Kambarin Barebari (TEMPLE O., Notes, 199), beides Stämme, deren Entstehung aus der Kisrawanderung abgeleitet wird. LEO AFRICANUS' Erklärung bezüglich des Hausastaates Wangara (Gwangara, Katsina Laka) ist bis in unsere Zeit zu Unrecht als ein Irrtum aufgefaßt worden. Siehe z. B. BARTH H., Reisen, II., 78. Als erster hat m. W. H. R. PALMER (Sudanese Memoirs, III., 76) die Identität von LEOS Gwangara und Katsina Laka erkannt und dabei die BARTHSche Korrektur zurückgewiesen. — Betr. Kogo-Cafe-Kwatarkwashi Region vgl. HOGBEN S. J., The Muhammadan Emirates, 91; PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 76, 82 Note.

27. Nächst Nikki und Illo sind auch Pwandi und Bwen Kisrastadtgründungen. (Vgl. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 118). — Der Name Nikki taucht auch in der Liste der von den Kwararafa unterworfenen Völkern innerhalb ihres heutigen Siedlungsbezirkes auf. Vgl. dazu PALMER H. R., Notes on the Kororofawa, 403.

III. Herkunft der Kisra-Barbar-Zayawa im Hausasudan

Die zeitgenössischen Darstellungen zum Kisraproblemkomplex, besonders auch jene, die um den Nachweis der geschichtlichen Verknüpfung der Kisrabewegung und der nigerischen Bronzegußtechnik bemüht sind⁷³, gründen bezüglich der Problemkomponente Kisra im wesentlichen auf der m. W. von H. R. PALMER rührenden These der Einwanderung der Kisra-Zayawa aus der Erythräa, die dabei über die Steppen- und Savannenstraße des östlichen Sudan und den Cadbezirk in den westlichen Mittel- und den östlichen Westsudan gelangt sein sollen⁷⁴. Es wird dabei indessen völlig übersehen, daß auch nördlich des Hausasudan bzw. noch in dessen nördlichen Zonen eine Reihe von Ländern und Ortschaften besteht, die eine geschichtliche Beziehung zu

⁷³ Vgl. Anm. 45.

⁷⁴ Vgl. PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 87.

Kisra, Lamurudu oder Tazar beanspruchen, wobei sie auch durch eine Anzahl in Brit.-Nigeria anzutreffender Traditionen unterstützt werden. Der letzte kleinafrikanische Ausgangspunkt dieser ganzen Völkerbewegung, die wahrscheinlich vom Orient nur geistige Impulse und einige ihrer Führergestalten erhielt, war unzweifelhaft im heutigen Fezzan gelegen. Nur so ist es zu erklären, daß sich Stationen dieser Bewegung überlieferungs- und bezeichnungsmäßig in Gebieten vorfinden, die heute von Tubu, Kanuri, Twareg und Nordhausa besetzt gehalten werden. In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß sich in der heutigen Gobir oder in ihren weiter nördlich gelegenen Vorläufern irgendwo ein *Birni Kishira* findet ⁷⁵, ferner ein verschollener Ort mit Namen Umurudu-Auzugör zwischen Agram und dem Air ⁷⁶, daß Kufra bei den Bewohnern von Kavar, die dazu noch einen legendären Urahn *Numurudu Kinana* kennen ⁷⁷, Tazer heißt ⁷⁸, daß die heutigen Twareg-Bewohner von Altgobir-Auzin-Air ⁷⁹ noch jetzt bei den Hausa gelegentlich *Kisirawa* = Kisraleute genannt werden ⁸⁰, und daß schließlich die Bewohner von Tasawa und die „Chefs“ von Maraḍi angeben, aus „der Stadt Kisras“ zu stammen ⁸¹.

⁷⁵ Siehe URVOY Y., *Histoire des populations*, 181 : A. D. 1750 kriegischer Überfall der Twareg Itisin auf 'Birni-n-Kichra' in Gobir [*Birni Kishira*]. — p. 245 : A. D. 1685/6 zwei Überfälle der Twareg auf Zamfara, ausgelöst durch einen vorhergegangenen Angriff der 'gens du Birni-n-Kichra' auf eine Karawane der Kel Owi. — Vgl. Anm. 111.

⁷⁶ Siehe LE SOURD M., *Tarikh el Kavar*, 28.

⁷⁷ Siehe Anm. 76 ; p. 3.

⁷⁸ Siehe Anm. 76 ; p. 54.

⁷⁹ Air oder Asben. — Air scheint nicht der ursprüngliche Name des Landes, sondern erst von den berberischen Eroberern eingeführt zu sein. Der frühere Name muß Asben oder Absen gewesen sein, wie es noch von der schwarzen wie von der gemischten Bevölkerung genannt wird. Denn Asben hieß früher das Land der Gōberaia. (BARTH H., *Reisen*, I., 368/369). — „L'Air, en haoussa Abzen“ (in einigen Hausaregionen unkorrekterweise azben ausgesprochen). Siehe URVOY Y., *Chroniques d'Agadès*, 149. — Air (NICOLAS F., *Textes ethnographiques*, 755 : Aër), Twaregname des südöstlich vom Atakormassiv gelegenen Berglandes der südlichen Mittelsahara, von den Twareg bisweilen auf ihre gesamte Nomadisationszone in diesem Teile der Sahara ausgeweitet. Die Hausa nennen den eigentlichen Air Abzin oder Abzen (nicht aber Azbin oder Azben). (Nach ABADIE M., *La Colonie du Niger*, 39/40). — Im Hausa lautet der Name nach A., der im englischen Teil seines *Dictionary* Azben p. 38 neben Asben p. 50 schreibt : 'Asbin, 'Asbin, 'Afzin f., 'Auzin, 'Azbin. [*Absin > Abzin > Afzin > Auzin bzw. *Absin > Abzin > Abzin > Afzin > Auzin (?) — Zur lautgeschichtlichen Seite dieser Namensentwicklung vgl. KLINGENHEBEN A., *Die Silbenauslautgesetze des Hausa*, besonders pp. 287-293.] — In der Sprache von Agades im Air (Emghedesie nach BARTH, *Souyaiddialekt*) bedeutet air Norden. Siehe *Progress of the African Mission*, 169-188 *Vocabulary of the language of Agadéz etc.* — Beispiel aus dem Hausalexikon : A. *ḡarangiyar 'Asbin* a prickly grass [d. h. die *ḡarangiyā* von 'Asbin — *ḡarangiyā* f. prickly burrs from the grass *Cenchrus ciliaris*]. — B. *ḡarangiyar Azbin* (N. [= Nordhausa]), ohne Töne. A hairy grass. [*ḡarangiyā* n. f. a prickly burr grass.]

Zur Aussprache, Bedeutung und Anwendung der Namen Air und Asben vgl. auch :

1. COOLEY W. D., *The Negroland of the Arabs*, 108.

2. BARTH H., *Reisen*, I., 368/369.

3. NACHTIGAL G., *Sahārā und Sūdān*, I., 716.

⁸⁰ Vgl. Anm. 93 und Exkurs Kisraländer, 1 und 5.

⁸¹ Vgl. Anm. 66 und Exkurs Kisraländer, 3, 4.

Wie schon erwähnt wurde, liegen die wichtigsten und zugleich bestbekannten Gründungen der Nachkommen Kisras und seiner Gefolgschaft außerhalb des eigentlichen Hausasiedlungsbereichs. Eine Ausnahme macht hierbei vor allem die Namuduniederlassung Gabi-Daura, die ausgerechnet den Ausgangspunkt der Entstehung von Hausa verkörpert⁸². Die eigentlichen Gründungen der Kisra-Namudu und ihrer Gefolgsleute liegen an der westlichen und südlichen Peripherie von Hausa. Die ihnen zugehörigen Staaten, Städte, Stämme und Völker umgeben Hausa und seine Hinterländer im Westen, Südwesten und Süden gleich einem Gürtel⁸³. Abseits von ihnen finden sich noch zwei kleinere Volkstümer, die sich in ihrer Entstehung auf die Kisrawanderung berufen, im Übergangsraum von Bornu und Hausa: Bade und Ngizim⁸⁴.

Eigenartigerweise wird in keiner der bekannten Kisratraditionen Bornu als eine Kisragründung genannt⁸⁵, das Land der nach PALMER mit dem Kisrakreis aufs engste verbundenen Barbar-Zayawa, die in den eigentlichen Kisragründungen immer wieder in Erscheinung treten⁸⁶. Das beruht wohl vornehmlich auf dem Umstande, daß Bornu gleich Yoruba als eine ältere Gründung der Barbar angesehen wird⁸⁷. Namudu, der nach dem Wortlaut der einschlägigen Überlieferungen schon vor Kisra ihre in Arabien gelegene, meist Haiburra (Haibirra) oder Badar (Badr, Bedr) genannte Heimat verlassen haben soll⁸⁸, scheint dabei im Hintergrund beider Staatsgründungen zu stehen⁸⁹. Kisra und Namudu sind ganz offensichtlich verschiedene Persönlichkeiten⁹⁰, indessen hat diese Feststellung im Zusammenhang mit der Frage nach der geschichtlichen Verbindung zwischen der mit ihren Namen verbundenen Völkerbewegung und der Entstehung der Bronzegußtechnik in Nigeria nur sekundäre Bedeutung, da es hier zunächst nachzuweisen gilt, welche Wege die Verbreitung dieser Völkerelemente genommen hat, die wohl ohne Bedenken als Träger bestimmter Güter der Norderythräischen Kultur

⁸² Vgl. Anm. 49, 269.

⁸³ Vgl. Exkurs Kisraländer.

⁸⁴ Vgl. Exkurs Kisraländer, 6 und 7.

⁸⁵ Lediglich im Gazetteer of Ilorin Province, 117 findet sich die Bemerkung, daß sich Kisra bei seiner Einwanderung für einige Zeit bei seinen Verwandten in Bornu, die vor ihm aus ihrer gemeinsamen Heimat ausgezogen waren, aufhielt, um dann weiter nach Westen bzw. Südwesten vorzudringen.

⁸⁶ Vgl. PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 88.

⁸⁷ Vgl. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 116, 117, 141.

⁸⁸ „Namudu vor Kisra ausgewandert.“ Vgl. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 141. — HOGGEN S. J., The Muhammadan Emirates, 164. — ‚Haiburra‘ (Haibirra). Vgl. dazu 1. MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 71 (‚Haibura, king of Kishra‘). — 2. HOGGEN S. J., The Muhammadan Emirates, 106 (Haibura, Gegner Muḥammads in Arabien zur Zeit des Aufkommens des Islam). — 3. TEMPLE O., Notes, 495. — ‚Badar‘ (Badr, Bedr). Vgl. dazu TEMPLE O., Notes, 59, 74, 376, 495, 557.

⁸⁹ Nach der Busatradition gilt jedoch nur Yoruba als eine Gründung Namudus (Lamarudu), während Bornu auf eine noch ältere Einwanderungswelle zurückgeführt wird, die in diesem Lande verblieben sein soll. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 141.

⁹⁰ Vgl. dazu die einschlägigen, aus den vorangehenden Anmerkungen ersichtlichen Darstellungen zur Kisraproblematik.

anzusprechen sein dürften. Die Bornu betreffenden Herkunftstraditionen, welche sich jedoch vornehmlich auf die Gestalt Namudus beziehen, haben insofern besondere Bedeutung, als sie diesen für den ganzen Hausasudan und seine westliche und südliche Nachbarschaft äußerst wichtigen Kulturherd ⁹¹ an den Kisra-Namudu-Kreis anschließen. Schon hier muß jedoch auf die vorstehenden Namudu betreffenden Überlieferungen und Erhebungen verwiesen werden, da sie genau wie die einschlägigen Daten über Kisras Person und Wanderung im Gegensatz zu den heute allgemein verbreiteten Auffassungen allein den Weg aus Norden über die Sahara kennen. Die Einwanderung Kisras über den Ostsudan wird m. W. nur von H. R. PALMER gefordert. Zu seiner Meinung muß jedoch bemerkt werden, daß in dem ganzen durch seine Ortsnamensangaben für diese Wanderung abgesteckten Raum zwischen Nil und Cad nicht eine einzige Örtlichkeit besteht, welche eine auf Kisra zielende Tradition aufzuweisen vermöchte.

Demgegenüber möchte es m. E. berechtigter sein, den Weg der Kisrawanderung zum Sudan in nördlicheren Gegenden zu suchen. Eine solche Auffassung wird z. B. in dem Werk der Mrs. TEMPLE vertreten, wenn dort Auzin-Aïr zum mutmaßlich letzten Ausgangspunkt der Kisrabewegung im Hinblick auf ihr Eindringen in den Sudan erklärt wird ⁹². Auf diese Weise findet auch die in Kano vertretene Gleichung *Auzinawa* = *Kisirawa* ⁹³ ihre Rechtfertigung. Sie bezieht sich aber allem Anschein nach weniger auf die Twareg Kel Aïr, die heutigen Herren und Bewohner des Aïr, als vielmehr auf seine äthiopische — nach BARTH sublibysche ⁹⁴ -- Vorbevölkerung, deren Name einst Gobir oder Gober lautete ⁹⁵.

Gobir, von allen Hausa zu den *Hausa Bakwai* gezählt, der „edelste und vornehmste aller Hausastaaten“, als „Haus des Krieges“ ⁹⁶ oder als „König des Krieges“ ⁹⁷ gerühmt und gefürchtet, nimmt im Hausasudan eine Sonderstellung ein. Diese beruht nach MUHAMMAD BELLO vornehmlich auf dem Umstande, daß ihre Gründung im Gegensatz zu den entstehungsgeschichtlich als „Sklaven von Bornu“ gewerteten übrigen Hausa auf „freigebozene Leute“ zurückgehen soll, die einmal als *Kiptawa* (Kopten) ⁹⁸ und zum anderen als *Stambulawa* („Stambulleute“, Byzantiner?) ⁹⁹ bezeichnet werden.

⁹¹ Vgl. dazu PRIETZE R., Bornulieder, 260.

⁹² TEMPLE O., Notes, 59/60, 495. — Vgl. Anm. 342.

⁹³ Nach mündlichen Angaben des Kanomannes AUDU (1941). Vgl. Exkurs Kisraländer, 1, 5.

⁹⁴ BARTH H., Reisen, I., 248.

⁹⁵ BARTH H., Reisen, I., 248, 318, 340, 369. (318, 369 Alt-Gober = Asben). — Die geschichtliche Zusammengehörigkeit von Auzin und Gobir hat m. W. als erster Europäer COOLEY berücksichtigt. Vgl. COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 131 : „... The people of Gúber once possessed the desert of 'Ahír, but were displaced by the Tawárik.“ (Wahrscheinlich ausgehend von MUHAMMAD BELLOS geschichtlichem Bericht.)

⁹⁶ FLETCHER R., Hausa Sayings, 104 : „The Gobirawa are renowned for prowess in war; cf. the saying 'gobir giddan fadda' 'Gobir home of war'.“

⁹⁷ TREMEARNE A. J. N., Hausa Superstitions, 537.

⁹⁸ Vgl. DENHAM F. R. S., etc., Narrative, II., 398, 399. — Documents ... Mission TILHO, II., 469. — ABADIE M., La Colonie du Niger, 122.

⁹⁹ LEROUX H., Animisme et Islam, 597. — Stambulleute oder Byzantiner in

Der sog. Hausastaat Gobir ist allem Anschein nach nur ein Träger dieses Namens und zwar der letzte in einer Reihe von Staatsgründungen, die vielleicht in Arabien oder in der Aethiopia Garamantica des Fezzan ihren Ausgang genommen haben ¹⁰⁰. Die Zerstörung des Garamantenreiches durch Okba im 7. Jahrhundert ^{100a} ist offenbar verantwortlich für die Verpflanzung des Namens Gobir in den Süden der Mittelsahara, wo sich im heutigen Aïr bald darauf der zweite Staat Gobir der afrikanischen Geschichte konstituierte ¹⁰¹. Seine Bewohner waren nach BARTHS Untersuchungen und Berechnungen „Schwarze“, Angehörige der von ihm „Sublibysche Rasse“ genannten Äthiopen, die sich bei der Eroberung ihres Landes durch die „Roten“, die Twareg, soweit sie sich nicht mit den Eindringlingen vermischten oder von ihnen beseitigt wurden, in die Halbsteppen und Trockensteppen der Auzia-Aïr vorgelegerten „Südländer“ zurückzogen ¹⁰², um dort den dritten Staat des Namens Gobir zu begründen. Dieser wurde später von der aus Osten vorrückenden Bewegung Bayajidda-Bawo erfaßt und zu einem Hausaland umgeformt ¹⁰³,

Altgobir (= Absen; vgl. Anm. 95): 1. RODD F. R., *People of the Veil*, 101, 102, 104, 366/367, 380, 396/397 (nach RODD, p. 102 christlich-byzantinischer, nicht islamischer Einfluß). — 2. BOVILL E. W., *Caravans*, 97 (nach RODD, p. 101 [vorstehend] und JEAN C., *Les Touareg du Sud-Est. L'Aïr*. Paris 1909, p. 89). — 3. ABADIE M., *La Colonie du Niger*, 157. — 4. NICOLAS F., *Textes ethnographiques*, 771 (*St'ambulāwa*, *Stambulāwa*). — Zum Vorkommen des Namens Stambul in afrikanischen Völkernamen oder Völkertraditionen ist jedoch zu bedenken, daß laut E. I. Art. Constantinopel von J. H. MORDTMANN Stambul (Istanbül; Iştanbül) eine türkische Bezeichnung für Byzanz-Constantinopel ist. Der Name kann also frühestens am Ende des 14. Jahrhunderts aufgekomen sein. (Freundl. Hinweis von H. H. P. Prof. HENNINGER S. V. D.) — Dazu paßt die Bemerkung NICOLAS' (*Textes ethnographiques*, 771 - ³): *St'ambulāwa*: nom (hausa) donné par les indigènes à la lignée des 'Sultans' d'Agadez, d'origine prétendument türk. — Auch die in dem Artikel Bedde des Werkes von Mrs. TEMPLE vertretene chronologische Berechnung der sonst nur aus direkten Aïr-Überlieferungen bekannten Mission der Bedr [Bade] von Arondai nach 'Istanbul' deutet offensichtlich auf Beziehungen zum türkischen Konstantinopel. — Im Gegensatz zu FROBENIUS (Und Afrika sprach, II., 333-364) und NADEL (*A black Byzantium*) hält WÖLFEL (*Die kanarischen Inseln etc.*, 233; vgl. Anm. 34-35) die Möglichkeit, daß „wirklich tiefgehende Einflüsse von Byzanz“ das Innere der afrikanischen Nordhälfte trafen, für „außerordentlich unwahrscheinlich“. Eindeutig gibt seine Begründung zu erkennen, daß er sich für den Ablauf einer solchen Einflußnahme ausschließlich den ostwestlich verlaufenden Weg (Nubien + Aksum → Westen) vorzustellen vermag, dabei aber die geschichtlich-völkischen Beziehungen Byzanz-Garamantenreich — Garamantenreich-Sudan unbeachtet läßt. (Vgl. Anm. 4, 123, 157, 159, 175, 342.)

¹⁰⁰ Vgl. BARTH H., *Reisen*, I., 157, 191.

^{100a} A. D. 643 durch 'Okba Ibn Nāfi' al-Fihri. Vgl. RODD F. R., *People of the Veil*, 325, 376.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 95.

¹⁰² Vgl. BARTH H., *Reisen*, I., 318/319.

¹⁰³ Bevölkerung von Gobir:

1. Herrenschicht: Bacirawa (Baciri).

2. Unterworfenen (Talakāwā): Mazumawa (Mazumi, Mazum).

Außerdem werden gelegentlich als Stammeselemente von Gobir genannt: Korofa, Shuri, Basarawa (Basare?), Kurkurawa, Cibirawa (Cibiri = die heutige Gobir. S. PALMER H. R., *History of Katsina*, 228), Magorawa. (Grundform der auf -awa auslautenden Namen unbekannt.)

bewahrte sich dabei aber so viele völkische Eigenarten, daß noch heutigen-tags Gobir und Hausa gelegentlich als gesonderte Volkstümer auftreten oder als solche gewertet werden ¹⁰⁴.

Über Gobir und seine Nachbarschaft erweitert sich der mit Kwararafa im Südosten beginnende, über den Hausastaat Zazzau (Turunku-Amina) ¹⁰⁵, Nupe-Yoruba, Busa, Borgu, Kanga und Shanga in westlicher und nördlicher Richtung verlaufende Gürtel der Gründungen Namudus und Kiskas nach Norden und formt sich über die Kiskaländer Maraḍi ¹⁰⁶ und Tasawa ¹⁰⁷ — Gobir-Auziṇ-Aīr als Außenposten — und die Namudugründungen Gabi-Daura, Kugome (Zinder) und Shirkau (Kance) ¹⁰⁸ zu einem Hausa einschließenden Kranz, dessen letzte Glieder im Osten durch die Kistrastämme Bade und Ngizim ¹⁰⁹ und möglicherweise noch durch die mit letzteren verwandten Bole (Bolawa, Bolewa) gebildet werden ¹¹⁰.

Der Hausastaat Gobir ist allein durch die oben erwähnte Tatsache als Kistragründung legitimiert, daß sich innerhalb seiner Grenzen der offenbar noch im 18. Jahrhundert politisch rege *Birni Kiska* befindet ¹¹¹. Darüber hinaus ist aber mit Sicherheit anzunehmen, daß die ältere Gobir ¹¹² mit Tin Shaman in Auziṇ als Herrschaftsmittelpunkt ¹¹³ den Staat Auziṇ verkörpert, der nach der Tradition die Basis für das Eindringen der Kistraleute in den Sudan gebildet hat ¹¹⁴. Denn zu der Zeit, da die Kistrawanderung vor sich ging, war Auziṇ noch kein Aīr, d. h. sie gehörte noch nicht den Twareg. Wenn in Kano *Auzinawa-KelAīr* und *Kisirawa* einander gleichgesetzt werden, so enthält das lediglich eine Reminiszenz an den in Hausa unvergessenen Status quo ante, in dem Auziṇ noch ein Land der Schwarzen war ¹¹⁵. Auf diese Verhältnisse ist auch die im heutigen Aīr der Twareg noch immer lebendige Kunde zu beziehen, daß der erste Herrscher des Landes aus Byzanz stammte ¹¹⁶. Verwandtes Wissen ist in der Gobir ¹¹⁷ und bei den Bade ¹¹⁸ vorzufinden, beides Bezirke, deren Entstehung auf Kiska oder seine Verwandtschaft

Literatur: 1. TEMPLE O., Notes, 561. — 2. ABADIE M., La Colonie du Niger, 122. — 3. LEROUX H., Animisme et Islam, 597. — 4. MISCHLICH A. und LIPPERT J., Beiträge, 70 (Sonderabdruck). — 5. Documents ... Mission TILHO, II., 470.

¹⁰⁴ HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 65/66.

¹⁰⁵ Vgl. URVOY Y., Histoire des populations, 224, 231.

¹⁰⁶ Vgl. Anm. 66.

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 66.

¹⁰⁸ Coutumiers Juridiques, III., 267.

¹⁰⁹ TEMPLE O., Notes, 59/60 (betr. Bade und Ngizim). — FREMANTLE J. M., A history, X. (J. A. S.), 304.

¹¹⁰ TEMPLE O., Notes, 62/63. — MEEK C. K., Tribal Studies, II., 289.

¹¹¹ d. h. feste Kistrastadt, Kiskrahauptstadt, Kiskaresidenz. — (A. *birni* m., pl. *birānē* walled town).

¹¹² *Gōbīr* n. f. Gobir area / A.

¹¹³ BARTH H., Reisen, I., 318, 319. Vgl. Anm. 95.

¹¹⁴ TEMPLE O., Notes, 59/60, 495.

¹¹⁵ BARTH H., Reisen, I., 318.

¹¹⁶ Vgl. Anm. 98 und 99.

¹¹⁷ Vgl. Anm. 99.

¹¹⁸ TEMPLE O., Notes, 59.

zurückgeführt wird. Die Bezugnahme auf Stambul oder Byzanz erweckt den Eindruck, als habe diese berühmte Metropole des christlichen Orients in einigen Teilen des nördlichen Inneren von Afrika einst eine ähnliche Funktion erfüllt wie später Mekka. Es hat den Anschein, als sei in manchen dieser Gegenden der Name Stambul erst im Gefolge ihrer Islamisation durch jenen des geistigen Mittelpunktes der neuen Religion ersetzt worden. Kisra, Namudu, Bana Turumi, Abd ul-Dar Sohn Najibs des Kanaaniters, Amina, Aguza und Tazar sind Namen und Inhalte der vorislamischen, „heidnischen“ Zeit des Sudan, der *Jahiliya* der Muslime, die nach ihnen von *Ajem* und *Majus* gestaltet wurde ¹¹⁹. Kisra wird auf Grund seines Namens oft mit dem Sassanidenherrscher Kusrau I. Anushirwan identifiziert ¹²⁰; indessen besteht nur

¹¹⁹ *Jāhiliyyā* Ar. n. f. time prior to institution of Islam / A. — *jāhili* Ar. n. m. (f. *jāhild*, pl. *jāhilāi*) ignorant / A. — E. I. / Art. *Djāhiliya*. *Dj.*, Bezeichnung der in Arabien vor der Verbreitung des Islam herrschenden Zustände oder im engeren Sinne die prophetenlose zwischen Jesus und Muhammed liegende Zeit. — *djāhil* ar. unüberlegt, unwissend. Vgl. auch HARTMANN M., Zur Geschichte, p. 11 Anm. * (Sonderabdruck). Bezüglich *Ajem* vgl. MODAT, Les populations primitives de l'Adrar mauritanien, 378. — HARTMANN M., Zur Geschichte, 16, Anm. 18, und 39. — RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 543.

Bezüglich *Majus* vgl. DELAFOSSE M., Haut-Sénégal-Niger, I., 254 (2). — HARTMANN M., Zur Geschichte, 43 *mağūs*. — H.: *Māğuzāwā* (A.), vgl. Anm. 49. — *al-Madjus* (bei den Geschichtsschreibern des Maghrib und des muslimischen Spaniens = „Heiden, Feueranbeter“, die skandinavischen Seeräuber [Normannen] und die französischen Normannen.) (Art. „Al-Madjus“ von E. LÉVI-PROVENÇAL in E. I.) — *Madjous* = Normands. (DE SLANE, Histoire des Berbères, II., 139.) — *madjous* (idolâtres), eine der arabischen Bezeichnungen für die „Fetischisten des Südens“ in Wadai. (CARBOU H., La région du Tchad, I., 31.) — *madjusu* „païen“ (Kanuri). (NOËL P., Petit manuel, 114.) — Ägypt.-Ar.: *magūs* Parsen oder Feueranbeter.

¹²⁰ TEMPLE O., Notes, 495 (Note) „Kishira in [sic! Soll gewiß ‚is‘ lauten] Kissira (or Kosroes) Anishirwan the Persian Monarch who conquered Yemen after it was evacuated by the Abyssinians.“ — Vgl. E. I. / Art. Khusraw, Khusrū, Khosrew, Anōsharwan, Kisra. — Art. Kisra / Cl. Huart: K., arabische Form von Khusraw, dem Namen zweier persischer Könige aus der Dynastie der Sāsāniden; es wurde die allgemeine Bezeichnung aller persischer Könige; man hat davon dann einen gebrochenen Plural *Akāsira* oder *Kusūr*, *Akāsir*, *Kasāsira* gebildet.

Zum Namen und zur Person Kisra vgl. folgende Interpretationen:

1. Kisira, Name eines „chef à peau blanche“, unter dessen Führung die Boko aus dem Osten gekommen zu sein angegeben. — BERTHO J., Quatre Dialectes, 1266.
2. „The Kishra tradition possibly represents early Mandingan or Songhai (and perhaps ultimately Nubian) influence in Nigeria. The tradition is strongest at Busa where, in the Mandé dialect spoken, *ki-shira* means 'black king' (*ki* king and *sira* black). *Ki* was a royal Mandingan title. The Hausa word for 'king', *siraki* or *sarki*, may have had a similar significance and point to a time when black (Nilotic?) kings displaced 'white' (Berber or Arab?) in many of the Sudanese states...“ — MEEK C. K., The Northern Tribes of Nigeria, I., 72, Note 1.

Vgl. dazu 1. Busa (Biza, Buza)-Boko:

- a. (Bóko) *ki* king (KOELLE).
- b. (Busa, Buzâgbê, Bizâgbê) *ki* roi (KRAUSE G. A., siehe TAUXIER L., Nouvelles Notes, 178).
- c. (Busa, Buza) *kibè* (*kimbè*) Häuptling, König (FUNKE E., Die Sprache von Busa, 78/79).
- a. (Bóko) *sira* black (KOELLE).

wenig geschichtliche Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit dieser Meinung. Abgesehen von einigen direkt aus dem Osten im Sudan wirksam gewordenen Einströmungen der sog. Erythräischen Kultur, scheint sich deren Einfluß vorwiegend vom Norden her dem Sudan mitgeteilt zu haben. Wie wir es auch bestimmten, die Arabia Felix und die mittlere Sahara verbindenden völkergeschichtlichen Traditionen entnehmen können¹²¹, haben sich diese Ausflüsse der Druckzentren der Erythräischen Kultur Südarabiens und Nubiens weniger in einem direkten ostwestlichen Vorgang in Afrika ausgewirkt als vielmehr über einen Weg, der vom „Tor des Sudan“ am Nordende der „Insel Sennaar“ in nordwestlicher Richtung in die nördliche Mittelsahara und das südliche mittlere Kleinafrika führte. In diesen weiten Landstrichen bestand wenigstens seit Herodots Zeit das Reich der äthiopischen, alten Überlieferungen zufolge in frühgeschichtlicher Zeit zusammen mit den anderen afrikanischen Äthiopen vom Industal her eingewanderten Garamanten¹²² bis hinauf in die Zeit der arabischen Eroberung Kleinafrikas (7. Jahrhundert). Das Reich der Garamanten hat längere Zeit in engen Beziehungen zu Byzanz gestanden und ist nachweislich im 6. Jahrhundert

b. (Busa, Buzâgbê, Bizâgbê) *sira* noir (KRAUSE G. A., siehe TAUXIER L., Nouvelles Notes, 179).

c. (Busa, Buza) *sira*, *šira* [shira] dunkel, schwarz. (Vgl. aber *Širuná* [Shiruna] Araber.) (FUNKE E., Die Sprache von Busa, 82.)

2. Bisa (Busäse, Busanse, Busanſe).

ki peau, cuir. (PROST A., La Langue Bisa.)

3. Samo von Yatenga und Dedugu.

ki peau, cuir. (TAUXIER L., Le Noir du Yatenga.)

4. Samo von „Kouy“.

tyi peau, cuir. (PROST A., La Langue Bisa.)

5. Samo von Toma.

ki peau, cuir. (PROST A., La Langue Bisa.)

Vgl. ferner: *kisar* father (Zaghawi, Zaghawa of Wadai). — PALMER H. R., History of Katsina, 236. — *kisar* König (Zauranci), Silbenmetathese von (Hausa) *sarki* (König).

Kizar, erster Repräsentant der Sanhajadynastie von Audayost [Audoyast, Audayust, Auduyast]. [Der dritte Vertreter dieser berberischen Dynastie war der bekannte Tinyarutan / 4. Jahrh. d. H.] (MODAT, Les populations primitives, 389-2). — Vgl. dazu: Zayawa in Mauritanien. (Anm. 156.) — Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle erwähnt, daß das Arabische noch einen profanen Gebrauch des Wortes Kisra (*kisra*, *kissera* etc.) kennt, der sich auch afrikanischen Sprachen mitgeteilt hat, wie z. B. dem Logone [*kāwūn Lagwān* = Logone- (*Láywan*-, *Lóywan*-) Sprache / Lukas]. Vgl. TRIMMINGHAM, Islam in the Sudan, 21 n., 73, 173, 204: ar. *kisra* = unleavened millet bread; LUKAS J., Die Logone-Sprache: *kisera* = leichte dünne Kuchen von gesäuertem Negerkorn, Reis oder Weizenmehl (nach NACHTIGAL). (Vgl. *senāsin*; nach NACHTIGAL.) — Vgl. auch: „Kissar or Gytarah Barbaryeh, the ancient Nubian lyre, still in use in Egypt and Abyssinia.“ (Encyclopaedia Britannica.) — „Berberisch“ [Nubisch]: „*ktssir*“ Violine mit fünf Saiten. (SEETZEN, Nachlaß, 259.) — Nach Angaben des Hausamannes GAMBO SAIDU (Rio Muni) bedeutet im Hausa *kisra* Alkohol, Bier. — Vgl. Anm. 366.

¹²¹ TEMPLE O., Notes, 218, 435. — Documents . . . Mission TILHO, II., 352-354. — CARBOU H., La région du Tchad, I., 7, 8 (nach RENÉ BASSET: Ablehnung der These über die himyarische Abkunft der Sultane von Bornu). — PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 28-42.

¹²² KNÖTEL A., Der Niger der Alten, 21 (nach ISID. orig. IX, 2, 118 und EUSEB. Chron. tom. II, p. 97).

christianisiert worden ¹²³. In seinem einstigen Kernbezirk, dem heutigen Fezzan, sind die beiden Örtlichkeiten Wadi Gober und Tesawa gelegen ¹²⁴, deren Namen uns in der Nordzone des westlichen Mittelsudan wieder begegnen und dabei Länder aufzeigen, die mit der Kistrageschichte in enger Beziehung stehen. Die Verlagerung der Gobir ist hier bereits gekennzeichnet worden. Den gleichen Weg scheint auch der Name Tasawa gewandert zu sein. Er begegnet uns zunächst wieder in Auzin-Aïr, der ersten Gobir der Sudangeschichte, als eine Gründung Tazars, des aus der „Stadt Kistras“ stammenden Begründers des „heidnischen“ Hausalandes Tasawa ¹²⁵. Nirgends wieder in diesen afrikanischen Breiten findet sich eine geschichtliche Bezugnahme auf Byzanz als in Auzin-Aïr, der gegenwärtigen Gobir und dem Lande der Bade, die alle Kistraverbindungen aufzuweisen vermögen. Gelegentlich tritt, wie erwähnt, an die Stelle des Namens Stambul der Name der Kopten, der bekanntlich auch mit der Entstehung des Mandereiches Mali in Verbindung gebracht wird ¹²⁶. Mali aber geht nach alten Traditionen entstehungsgeschichtlich auf die Gegend von Borgu zurück ¹²⁷, das Land der „Armen“ der Kistrabewegung ¹²⁸, Nachbarland und Ableger des Landes der „Enkel Kistras“, Busa am Niger ¹²⁹.

Busa nimmt in gewisser Hinsicht die Schlüsselstellung des Kistravolkstumskreises ein. Die Tatsache, daß es sich gleich den in seiner Nähe gelegenen Kistraländern Kanga und Shanga sprachlich als eine Mandeexklave manifestiert, verbindet die Mande mit der Kistrabewegung und macht die eben genannte Tradition bezüglich der geschichtlichen Verbindung Borgu-Mali verständlich ¹³⁰. Auf der anderen Seite bestehen aber die engsten geschichtlichen und aktuellen Beziehungen zwischen Busa und der Gobir. Busawa und Gobirawa sind nämlich *abokanan wasa*, „Spielfreunde“ oder „Vettern“, nach den Praktiken der im ganzen Hausasudan verbreiteten Institution der *Abutar Wasa* oder *Tobastaka* ¹³¹. Auf den dahinterstehenden geschichtlichen Aus-

¹²³ 1. ARCIN A., Histoire, 32. — KIRWAN L. P., Christianity and the Kura'án, 201-203.

¹²⁴ BARTH H., Reisen, I., 157, 190, 191.

¹²⁵ Vgl. Anm. 66.

¹²⁶ MEYER P. C., Erforschungsgeschichte, 61 Anm. 10. (Fußt auf einer Bemerkung CLAPPERTONS, die sich aber offenbar auf die Entstehung der Ful aus den Taurud bezieht.)

¹²⁷ COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 79.

¹²⁸ TEMPLE O., Notes, 496. (Borgawa = talakawa „the poorer people“ [der Kistrawanderung] = Untertanen, Hörige.)

¹²⁹ Vgl. FUNKE E., Die Sprache von Busa, 33 (Sonderabdruck): *zikōkin kīšira* Name der Busa bei den Hausa. Vgl. H. (A.): *jīkà* m., f. (f. also *jīkanyà*), pl. *jīkōkī* = *jīyōkī* = *jīkannī* = *jīkanū* 1. grandchild. — *Zikōkin kīšira* [H. *jīkōkin Kishira* **zikōkin* (*zikōkin*) *Kishira* (Töne ungewiß) = „Enkel Kistras“].

¹³⁰ Die mandesprachigen Biza (Buza) am Niger (Boko) sehen sich als Ableger oder Verwandte der Bornuleute an. — Vgl. dazu 1. Commander CLAPPERTON, Journal, 102. — 2. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 116, 147. — 3. Note sur les „Pila-Pila“ et les „Taneka“, 49: „... les Mandé (de Taneka-Beri) „sont venus de Semere, où on les dit venus du pays Hausa“. — p. 60: Mande aus Bornu begründeten Wangara. (Beide Hinweise beziehen sich auf die Wangara von Nordwest- und Westborgu.)

¹³¹ Busawa und Gobirawa als *abokanan wasa*. — Siehe dazu HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 115, vgl. Exk. Kistral., 18. — *Abokanan wasa* (*abokanen w.*, *abokan w.*),

gangspunkt einer Stammesverwandtschaft über die Kisrabewegung deuten sicherlich die Worte *Kisura* und *Kasara*. In der „heidnisch“ verbliebenen Busa bedeutet das erstere noch heute Hoher- oder Hauptpriester¹³², in der z. T. islamisierten Gobir hat das zweite die verächtliche Bedeutung Hauptzauberer erhalten¹³³. Beide sind letztlich aber nichts anderes als lebendig gebliebene Formen des Namens Kisra, dessen Träger „vor langer Zeit ein mächtiger Zauberkönig im Osten war“, wie es die offenbar islamitisch gefärbte Tradition im Sudan ausdrückt¹³⁴.

IV. Geschichtliche Verknüpfung Sahara-Sudan : Gelbguß von Benin

A. Gelbgußtechnik im Westinnersudan

Der Nachweis der Zugehörigkeit Gobirs zum Kisrakreis mußte hier aus dem Grunde geführt werden, daß die seit einiger Zeit in der wissenschaftlichen Diskussion zunehmend stärker vertretene Meinung von einer geschichtlichen Bindung der Bronzegußtechnik Südnigeriens an das Wirken Kisras und seiner Artverwandten ausschließlich den Nordosten Afrikas als Ausgangsbasis kennt und nennt. Aus den vorstehenden Darlegungen dürfte jedoch deutlich geworden sein, wie stark Bana Turumi, Namudu, Kisra und die anderen Vertreter dieser äthiopischen Volkstumsbewegung mit den nördlich des Innersudan gelegenen Ländern verbunden sind. Bornu und Hausa sind beides Länder, die noch heute den Metallguß im Cire-perdue-Verfahren

sg. *abokin w.* (*abokim w.*, *abokin w.*) = wörtlich „Spielfreunde“, „Spielgenossen“, gleichbedeutend mit *táubāshī* (sg., pl.; = *taubāsdi* / Sokotodialekt = *tábbāshī* / Gobirdialekt = *nángī* / Dauradialekt = *gwándà* [*abokin sha gwanda*; Töne ungewiß]) = 1. cousins, but only children of a brother and a sister, not of two brothers or sisters; 2. people of different tribes whose legendary ancestors were brother and sister. Dazu Abstraktnomen: *abutar wasa* (Töne ungewiß) = *taubastákà* = *tōbastaka* (letzteres Ms. KRAUSE G. A.).

Vgl. dazu BARGERY; ABRAHAM; KRAUSE G. A., Merkwürdige Sitten, 374 (Hausatext in GOTTLÖB ADOLF KRAUSES Haussa-Handschriften in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin. MSOS XXXI / Berlin 1928 / III. [pp. XXVIII-LXXX], s. Nr. 35, p. LXXVII/73). —

Über die Gepflogenheiten der *Tobastaka* läßt sich der Kreis der aus dem Kisra-Barbar-Zayawa-Völkerkreis entstandenen Volkstümer auch auf die Arewa (Mauri, Möri) ausdehnen. Nach NICHOLSON empfangen die Arewa ihren *Tobastakatribut* von den *Kanga*, die sich somit als ein Gründerelement der Arewa zu erkennen geben. (Vgl. NICHOLSON W. E., Notes on some of the customs, 100.) — Bezüglich Arewa (Mauri) siehe Documents . . . TILHO, II., 499/500. — ABADIE M., La Colonie du Niger, 117/118. — PERRON M., Le pays Dendi, 78-81. — TEMPLE O., Notes, 28/29. — PÉRIÉ J. et SELLIER M., Histoire, 1030. — ARDANT DU PICQ, Une population Africaine, 49/50. — Hausamanuskript Kabi II (MISCHLICH; im Besitz des Verf.): Arewa oder Möre; Bewohner Mōrāwā; „das Land Möre heißt Arēwa, weil es nördlich von Kabi liegt“ [A. *ārēwā* adv. northwards]. — Fast alle Traditionen geben Bornu als Ursprungsland der Mōrāwā an.

¹³² HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 45.

¹³³ *kasāra* n. m. (Gobir dialect). An official position and title (the chief magician)/B.

¹³⁴ „... a mighty magician-king named Kisira was driven out of Arabia by the Prophet and founded a succession of pagan states throughout the Western Sudan.“ MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, 22.

kennen¹³⁵, wie er auch in Yoruba, Benin und anderen oberguineischen Bezirken der Gelbgußtechnik geübt wird. Ihre geschichtliche Abhängigkeit von nördlichen Kultureinflüssen steht wohl außer Zweifel. Zusammen mit den vermutlich im Norden gelegenen Ausgangsbasen der Gelbgußtechnik stellen diese beiden Länder offenbar wieder die Ausgangsstellungen des oberguineischen Gelbgusses, insbesondere dabei der Bronzetechnik und der Bronze-kunst von Benin, dar. Wenn kürzlich erklärt wurde, daß alle heutigen Stätten der westafrikanischen Bronzegußtechnik im Cire-perdue-Verfahren innerhalb der Siedlungsbereiche von Stämmen lägen, welche „möglicherweise“ von der „Kisira-Nimrod-Wanderung“ beeinflusst wurden¹³⁶, so ist das ebenso-wenig zutreffend wie die daraus abzuleitende Schlußfolgerung, alle aus der Kisira-Namudu-Wanderung hervorgegangenen völkischen Einheiten wären

¹³⁵ Betr. Bornu siehe v. DUISBURG A., Im Lande des Chegu von Bornu, 90/91. — Betr. Hausa siehe MISCHLICH A., Über die Kulturen, 70-72, 171-172. — ROBINSON C. H., Hausaland, 118 (Cire-perdue-Verfahren beim Eisenguß). — Vgl. Anm. 137.

Messingguß und Lederarbeiten charakteristisch für Kano. TREMEARNE A. J. N., Hausa Superstitions, 101. — Siebartig durchbohrte resp. durchlöchernte Kappe aus Bronze über einer Quelle im Heiligtum Boda oder Bauda in der Nähe von Kano. (Einen Tagesmarsch nach Westen gelegen.) FROBENIUS L., Dämonen des Sudan, 312. — Der Gelbguß heißt im Hausa: *Zubin farin karfe* [Guß des weißen Metalles]. Die Kenntnis des in Benin geübten Verfahrens ist offenbar auch den Hausa bekannt, wie die in der Hausasprache abgefaßte Schilderung (Ajamítext) des Gusses in verllorener Form bei RATTRAY R. S., Hausa folk-lore, II., 234-243 beweist. Danach gehören zum Gelbguß im Cire-perdue-Verfahren: *yinbu* [A. *yúmbù*] (clay), *danko* [A. *dámkò*] (wax), *jan karfe* [A. *ján kárfe*] (red metal, copper), *sinadari* [A. *sinádàrì*] (solder [zinc]), *dalma* [A. *dálmá*] (lead [tin]), *wuta* [A. *wútā*] (fire). — Vgl. dazu MISCHLICH A., Über die Kulturen, 116-119. (Gelbguß); ROBINSON C. H., Hausaland, 118. (Eisenbearbeitung im Cire-perdue-Verfahren).

„A large camel-drum of bronze („the ‘bachelor’ drum of Katsina“) and a bronze („the Brazen Pot of Korau“) made of overlapping plates riveted together.“ — Nächst anderen hohen Würdenträgern wird diese Trommel bei der Investitur des *Durbi*, *Yandaka*, *Sarkin Sullibawa* und *Danbo* dreimal geschlagen, ebenso für den *Gazobi* von Karofi und den *Illala* des Mashi-Distrikts. — (DANIEL F., The Regalia of Katsina, 80, 81, 82.) — Bemerkungen: 1. *Sarkin Sullibawa* [„König der Silla“; vgl. Anm. 181]. — 2. „*Gazobi* of Karofi“. — Beide Namen enthalten möglicherweise Hinweise auf Metall bzw. Metallguß: *Gazobi* = *Gazubi* (H. *zúbì* Guß; *zòbì*, *zòbè* Ring; [H.] *ga zúbì* = „sehen Guß“, d. h. der, welcher auf den Guß achtet bzw. zu achten hat. — 2. *Karofi* [= H. *kárfe* Metall, Eisen?].) — 3. „*Illala* = title of village head in Mashi district. (Cf. Tamajegh illeli noble)“. Vgl. dazu *Illela*, häufiger Ortsname in Nordnigeria; *alll*, pl. *ilillal* freier Mann = *amáschigh*, pl. *imō-schagh* (Auelímmiden-Dialekt [Ulimidden, Ulmidden-Twareg]), BARTH H., Reisen, V., 692. — Vgl. dazu „Kisirawa“ in Kano = *Auzinawa* = *Kel Aír* = *Twareg*; siehe Exkurs Kisraländer, 5.

„*Dutsin Dukku*“ in „*Birnin Kebbi*“: „This is the rock in B. K. from the water of which the copper-prowed ship of Kanta is said to emerge when important events are portending for the people of Kebbi.“ (HARRIS P. G., Notes on Yauri, 283.) — Vgl. Exkurs Kisraländer betr. Dukku. — Kanta = Muḥammad Kanta, berühmtester Herrscher von Kabi, ursprünglich Gouverneur von Leka/Kabi z. Zt. der Sonḡaiherrschaft in Westhausa. Vgl. BARTH H., Reisen, IV., 633; HOGGEN S. J., The Muhammadan Emirates, 100 f.

¹³⁶ Vgl. Abstract 338 (A. E. ASHWORTH): JEFFREYS M. D. W., The origins of the Benin bronzes. (Vgl. Anm. 45) (African Abstracts 3, 3, July 1952) und Abstract 514 (MERRAN McCULLOCH): MURRAY K. C., Nigerian bronzes: work from Ife. (Vgl. Anm. 45) (African Abstracts 3, 4, October 1952.)

Bronzegießer. Zum ersten ist zu sagen, daß in Nordostnigeria und im anschließenden Adamaua eine Reihe von Stämmen existiert, die in dieser oder verwandter Technik bewandert sind, so die Malabu, Mama, Bata, Bacama, Bura und Pabir ¹³⁷. (Auch die Lala sind im Besitz von kleinen Kupferfiguren, ohne indessen den Guß selbst zu betreiben.) Im westlicheren und südlicheren Nordnigerien scheint der Gelbguß ebenfalls nicht unbekannt zu sein. (Bei den Basa im Kamukubereich wird als Hauptschmuck ein Kupferarmband getragen ¹³⁸.) Die Munshi (Tiv) kennen neben dem Eisen- auch den Messingguß im Cire-perdue-Verfahren ¹³⁹. Bei manchen dieser völkischen Gemeinschaften läßt sich ein Einfluß aus dem Kiswa-Namudu-Bereich nicht ohne weiteres nachweisen, ebensowenig übrigens auch in der Stadt Kabba westlich Lokoja, die nach bestimmten Traditionen als die Ausgangsstätte des Messinggusses in Südnigeria gilt ¹⁴⁰. Auf der anderen Seite muß aber festgestellt werden, daß gerade die klassischen Kisravölker des Sudan wie Acif, Busa, Borgu, Laru und ihre Ableger Dakarkari und Makangara-Kamuku keinen Gelbguß zu kennen scheinen ¹⁴¹. Auch in den nördlichen Kiswa-Namudu-Gebieten ist die Gelbgußtechnik nur wenig oder gar nicht vertreten, so in den saharischen Stationen dieses Wanderungskomplexes, so in Daura, Maraḍi und Tasawa. Dennoch besteht Anlaß zu der Vermutung, daß das Erscheinen des Gelbgusses in Nigerien mit dem Eindringen des Personenkreises Bana Turumi, Namudu Abd ul-Dar, Kiswa, Aguza, Amina und Tazar in die sudanische Sphäre in ursächlichen Beziehungen steht. Nicht ohne Grund fungieren die Twareg von Auzin-Air in der *Tobastaka* als „Vettern“ der *Maḳeran Fari* des Hausalandes, der Gelbgießer ¹⁴². Aus den Gepflogenheiten dieser Institution ist unschwer zu erkennen, daß dabei die *Auzinawa* ¹⁴³ die ältere Gemeinschaft verkörpern, welche der Entstehung der anderen Pate gestanden hat. Die *Auzinawa*-Twareg sind aber für einige Hausa, wie bereits gesagt, mit den *Kisirawa* identisch, haben dabei aber ganz offenkundig als neue Herren des Air nur das Erbe der älteren Bevölkerung angetreten, der größtenteils in die

¹³⁷ Betr. Malabu, Mama, Mbula, Lala vgl. TEMPLE O., Notes, 266, 269, 274; 255 ff. — Betr. Bata, Bacama, Bura, Pabir vgl. MEEK C. K., Tribal Studies, I., 23: „The Bachama and Bata, like the Bura of Bornu, make brass pipes and ornaments by the cire-perdue method, the industry being in the hands of the Killa clan.“ — I., 146: „The Pabir and Bura use the cire-perdue method (fata) for manufacturing brass bracelets, necklaces, and girdles.“ — „The cire-perdue method was commonly employed by the Hausa and some of the more advanced tribes.“ MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 155. — Bezüglich Pabir vgl. Anm. 217.

¹³⁸ TEMPLE O., Notes, 45/46 Artikel Basa.

¹³⁹ TEMPLE O., Notes, 301. — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 155/156.

¹⁴⁰ TEMPLE O., Notes, 459.

¹⁴¹ Vgl. die entsprechenden Artikel bei TEMPLE O., Notes bzw. bei HERMON-HODGE H. B., Gazetteer.

¹⁴² GOTTLÖB ADOLF KRAUSES Haussa-Handschriften (Vgl. Anm. 131), LXXVII. (*maḳëran farī* [← *maḳëra na farī*]; A. *māḳërim fārjarū* [sg.] smith of white metals.)

¹⁴³ Vgl. hier Anm. 79 und 93. — *Baḍuzūnī m.*, = *Baḍfzinè* = *Baḍfzint* (f. *Baḍuzunīyā* = *Baḍfzinīyā* = *Baḍfzinā*), pl. 'Auzunāwā = 'Afzināwā Person(s) of Asben. / A. — *Asbenawa* oder *Ausenawa* Name der Twareg bei den Hausa. BENTON P. A., Kanuri Readings. (Vgl. *kindin*.)

heutige Hausa-Gobir abgewanderten Nachkommen der Gefolgschaft Bana Turumis und Kisras. Als mittelbare Beweise für die Zugehörigkeit Auzin-Alt-gobirs zum Ausgangsbereich der nigerischen Gelbgußtechnik mögen auch das Vorkommen des Wortes *cinkal* im Aïr-Tamasheq¹⁴⁴ und das des Berber-Tamasheq-Wortes für Kupfer im Hausa¹⁴⁵ gelten, ferner die entstehungsgeschichtlich wahrscheinlich über Namudu verlaufende enge Verbindung Gobir-Yoruba¹⁴⁶.

Gobir, das Land, das einen *Birnin Kishra* beherbergt, gehört zu den sudanischen Bezirken der Gelbgußtechnik. Darauf weist vielleicht schon die Bemerkung eines der Hausagewährsmänner für MISCHLICHs „Kulturen im Sudan“, nach der in Gobir Kupferschmuck bevorzugt wird¹⁴⁷. Diese Vor-

¹⁴⁴ KOELLE S. W., Polyglotta Africana, 66/67 Kandin [d. i. Tamasheq des Aïr]: *dşinkal* [d. i. nach K.s Orthographie *cinkal*, 'Stärkeakzent] neben *zôbi* earring bzw. armllet or bracelet neben *tâtîa* (sämtlich Hausa). [Hausa] A. *cinkâl* = *cinkâlî* m. type of white alloy (= *kyâuran gâbâs*). — B. *cinkâl* n. m. a white metal (mainly copper and tin with some lead and a small amount of antimony) = *annûkurâ*; (Katsina) *cankûŕŕu*; (Daura) *cinkururu*; (Kano) *kyâuran gâbâs*. (Vgl. *cinkâlî*; vgl. *kincâlî*.) — Für Kwara-rafa (Jukun) vgl. FROBENIUS L., Dämonen des Sudan, 216: *Tschinkall*. Möglicherweise steht zu diesem Wort der Name des Ortes *Sinkai* (*Tshinkai*), nordwestlich von Wukari am Benuë gelegen, in geschichtlich-ursächlicher Beziehung. [*Sinkai*, *cinkai* <**sinkal*, *cinkal* (?). — Vgl. dazu (Hausa) B. *fetai* = *fetal*; *kaiŕiyan* = *karŕiyan*; *tarzai* = *tarzan*; *gwandai* = *bagwandara*. — (Nupe) *cinkâ* (*cinkâ*) Britannia metal (BANFIELD).] — *tûtiyâ* Ar. f. (1) zinc. (Hausa / A.). — Vgl. Anm. 367.

¹⁴⁵ *Darur*, *Daro* = *cuivre* (Touareg). MAUNY R., Histoire des métaux, 573. — *darûgh* Kupfer [Auelîmmiden = Ulmidden-Twareg]. BARTH H., Reisen, V., 714. — Hausa: 1. A. *dârô* m. large brass basin. — 2. B. *dâŕô* n. m. a large brass bowl or basin. — *terért-n-darur* kupferne Tasse. [*terért* = fem. zu *erer* (*irir*) *cuivre rouge*. (Vgl. MAUNY R., Essai, 573).] (Ulmiddendialekt des Tamasheq. BARTH H., Reisen, V., 711.) — „*dârôgh*“ *cuivre*. (DUVEYRIER H., Exploration, 142; Tamasheq.) — ⵓⵎ „*dâror*“ [dâroɣ] v. ⵓⵎ „*irouay*“ [iruaɣ, irwaɣ, ɛrwaɣ] être jaune (être de couleur jaune). — „*dâror*“, pl. „*dârôyen*“ [dârôyen] laiton (*cuivre jaune*). (Ahaggardialekt des Tamasheq). Siehe LE P. DE FOUCAULD, Dictionnaire, I, 164; II, 454, 457.

¹⁴⁶ Diese Verbindung umfaßt nächst Gobir und der ‚herrschenden Klasse‘ der Yoruba auch die Vorfahren der Busa, der ‚Bornu chiefs‘, der Yauri und der Katsina-Hausa. HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 115.

¹⁴⁷ MISCHLICH A., Über die Kulturen, 71, 171. — Ein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der Kupfer- und der Gelbgußtechnik ist wenigstens nach der Ansicht BUCHNERS (Benin und die Portugiesen, 981) zu bezweifeln: „... Diese Funde von Benin, namentlich aber die schweren Metallgüsse, einfach den Negern zu überlassen, ist eine bare Unmöglichkeit. Gegen eine solche Annahme spricht allein schon das Material. Die Neger können Eisen bereiten und auch Kupfer, wo es vorkommt, aus Eisenoxyd und Malachit (letzteres in Katanga), nach dem leichtesten aller Verfahren durch Reduktion im Kohlenfeuer. Aber Messing oder Bronze, das erstere eine Legierung mit Zink, das letztere eine solche mit Zinn, die mußten aus Europa bezogen sein. Und Europa war damals Portugal.“ — Daß aber Gobir zu den Gelbgußbezirken des Sudan gehört bzw. gehört hat, geht zum mindesten indirekt aus den Angaben der darum vom Verf. befragten Hausaleute hervor, nach denen in „ganz Hausa“ Gelbguß betrieben wird. Würde Gobir dabei eine Ausnahme bilden, wäre es als „echtestes aller Hausaländer“ bestimmt als solche gekennzeichnet worden. (Hausa: Gobir vgl. Mande-Gelbguß F. IV. 2 und Anm. 66, 96, 97, 98, 104, 135.) —

Obwohl schon C. K. MEEKS Bemerkungen (The northern tribes, I., 53) über das entwicklungsgeschichtliche Verhältnis zwischen dem Kupfer- und dem Bronze- bzw. Messingguß auch für Nordinnerafrika einen ethnologischen Unterschied hinsichtlich der

liebe besitzt offenbar ein beträchtliches Alter. Das geht nämlich möglicherweise schon aus IBN BAṬṬŪṬAS Bericht hervor, in dem zu lesen ist, daß das in der heute verschollenen Stadt Takadda (Takedda), einst im heutigen Air oder dessen Nachbarschaft gelegen, also im Bereich der älteren Gobir, gewonnene Kupfer nach Bornu, Rāya und Gobir exportiert wurde¹⁴⁸. Wir wissen zwar nichts Konkretes über den Verbleib dieses Gußmaterials, müssen aber wohl annehmen, daß es zu Teilen im Lande Gobir selbst verarbeitet wurde, während man anderes wahrscheinlich in südlichere Gegenden weitergeleitet hat.

B. Zoṛoran-Kunsthandwerker und Barbar

Im südlichen Teile der heutigen Gobir sitzen nämlich die Zoramawa (Zoromawa) oder Zoṛoran¹⁴⁹, eine heute großenteils in die Gesellschaft der *Fulbe Hausare*¹⁵⁰ eingegliederte Kaste von Leder- und Metallarbeitern¹⁵¹, die im übrigen vorwiegend in den Ländern Gurma, Borgu und Dandi auftritt¹⁵², in Gebieten also, die entstehungsgeschichtlich mit der Kirsabewegung aufs engste verbunden sind. Sie gelten im Durchschnitt der Meinungen als Nachkommen von Mande¹⁵³, doch ist es offenkundig, daß sie gleich anderen

beiden Techniken deutlich machen, wurde letztere in der vorliegenden Darstellung methodisch nicht berücksichtigt. Der Grund zu diesem Verhalten liegt darin, daß, wie die Abhandlung selbst an mehreren Stellen (vgl. z. B. Mande-Gelbguß A., B., E. 2., ferner Anm. 202, 309, 319, 366) erkennen läßt, in verschiedenen afrikanischen Sprachen, wenigstens nach dem Wortlaut der Verf. zur Verfügung stehenden literarischen Belege, keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Metall Kupfer und seinen Legierungen vorgenommen wird, daß sogar andere Metalle mit der gleichen Bezeichnung versehen werden. Vornehmlich zum Zwecke der Behebung dieses Umstandes wurde die „Lexikographie zur Frage der Herkunft, Geschichte und Verbreitung des Gelbgusses in Nord-innerafrika“ angelegt. Auf der Grundlage der bislang zu diesem Thema gesammelten Daten läßt sich bereits die Möglichkeit einer methodischen Differenzierung der einzelnen Techniken absehen.

¹⁴⁸ COOLEY W. D., *The Negroland of the Arabs*, 85-88. — BARTH H., *Reisen*, II., 339. DEFREMERY C. et le Dr. B. R. SANGUINETTI, *Voyages*, IV., 440-442.

¹⁴⁹ Vgl. BARTH H., *Reisen*, IV., 147, 166, 176, 177, 323, 354, 655, 661. — BARTH H., *Sammlung*, 252/253 Anm. 10. — NICHOLSON W. E., *The Potters of Sokoto*, 45. — HARRIS P. G., *Notes on Yauri*, 320. — KRAUSE G. A., *Merkwürdige Sitten*, 374. — TAUXIER L., *Moeurs et Histoire des Peuls*, 143/144, 156/157 und Anm. 1/157. — CROZALS J. DE, *Les Peuls*, 110. — PALMER H. R., *Sudanese Memoirs*, III., 79 Note und 82 Note. — PALMER H. R., *History of Katsina*, 224. — VIDAL L., *Le mystère de Ghana*, 517. — Izagaran, Izagharan, Izagheran. RODD F. R., *People of the Veil*, 52, 397, 400, 440. — Vgl. Anm. 60, 6.

¹⁵⁰ D. h. Hausaful, die Ful der Länder der Hausa, die großenteils die Sprache und die Sitten der Hausa angenommen haben.

Siehe BATTEN T. R., *Koyarwar Labarin Kasa da Tarihi*, 65/66. — KRAUSE G. A., *Mittheilungen*, I., 10, 17.

¹⁵¹ PALMER H. R., vgl. Anm. 103. — BOVILL E. W., *Caravans*, 27 (auch Zugu, Zugurma genannt; vgl. dazu VIDAL J., 517: ‚Diougou‘ [Anm. 149, 193]). — „Zougou ou Loukou“ [nördlich von Nikki]: *Carte du Haut-Dahomey* (VERMEERSCH). — Vgl. auch [Kanuri]: *dugu forgeron* (NOËL P., *Petit manuel*).

¹⁵² PALMER H. R.; vgl. Anm. 149.

¹⁵³ TAUXIER L., 144, 157 Anm. 1 (vgl. Anm. 149). — VIDAL J. *Le mystère*, 517. — PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, 25, Note 1.

Mande des Hausasudan — Busa, Kanga, Shanga — auch enge geschichtliche Beziehungen an die Vorhausa-*Gabasawa* des Kisra und seiner Artgenossen besitzen. Nach PALMER sind sie mit den Zayawa identisch¹⁵⁴, die im frühen Mittelalter ein vom Nil bis zum Niger reichendes Großreich gegründet¹⁵⁵ und sich auch im Aïr und in Mauritanië ausgebreitet hatten¹⁵⁶. Ihre eigentlichen Volksnamen lauten nach MAC MICHAEL's Angaben Korra und Berri¹⁵⁷ und sind als Zeugen ihres einstigen politischen und kulturellen Wirkens noch heute in verschiedenen Bezirken des Sudan lebendig. Insbesondere ist es dabei die Sprachwurzel *bar* (*bir, ber, ber, bər, b̄ər, bur*), die in zahlreichen Orts-, Landschafts- und Stammesnamen der Sahara und des Sudan auftritt und nachweislich fast überall ein Zeichen für ein einstiges Vorhandensein von Bar, Bari oder Barebari = Zayawa bildet¹⁵⁸. Die aus den Bardoa¹⁵⁹ im ältesten Borgu der afrikanischen Geschichte¹⁶⁰, dem heutigen Fezzan, der Phazania der Antike, hervorgegangenen Beri-Koran-Zayawa sind offenbar das Volkstum, das unter der Führung von 'Orientalen' wie Abd ul-Dar, Namudu, Bana Turumi, Kisra und Tazar und anderen auf Grund der Ver-

¹⁵⁴ PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, 24/25, 47 (hier Zayawa und Zoyoran völlig gleichgesetzt).

¹⁵⁵ Siehe BECKER C. H., *Zur Geschichte des östlichen Sūdān*.

¹⁵⁶ PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, X, XI, 10, 24, 28 fußt vorwiegend auf den Angaben IDRISIS. — URVOY Y., *Histoire de l'Empire du Bornou*, 34. Vgl. Anm. 25.

¹⁵⁷ MACMICHAEL H. A., *The Tribes of Northern and Central Kordofān*, 112, Note 8 (Korra). — MACMICHAEL H. A., *A History of the Arabs*, I., 57 (Berri).

¹⁵⁸ BARTH H., *Reisen*, II., 293. — ROHLFS G., *Reise* 59, Anm. 1. — HERMON-HODGE H. B., *Gazetteer*, 25. — PALMER H. R., *Introduction* [to] MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, XXX. — PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, 42, 48. — BEHM E., *Das Land und Volk der Tebu*, 33, Anm. 1. — Zur sprachlichen Herkunft und Bedeutung des Wortelementes *bar* (*ber; barr, berr*) vgl. PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, 13, 28, 33, und Anm. 58. — „Bari Bari or Zaghāwa“. HARRIS P. G., *Notes on Yauri*, 320.

¹⁵⁹ Die wichtigsten Hinweise auf die Bardoa (Berdoa, Berdeva, Birdeva, Bardeoa, Berdeoa, Bardeitae, Berdeitae) und ihre geschichtlichen Beziehungen zu den Garamanten bzw. zu den Teda und Zayawa sind enthalten in: 1. BARTH H., *Reisen*, II., 293. — 2. BARTH H., *Sammlung*, LXVI-LXVIII. — 3. NACHTIGAL G., *Sahārā und Sūdān*, s. Index Bd. III. — 4. CARBOU H., *La région du Tchad*, I., 8-10. — 5. MACMICHAEL H. A., *The Tribes of Northern and Central Kordofān*, 235-241 (Bardoaproblem ohne Nennung dieses Namens).

Bardoaproblem. — Siehe NACHTIGAL G., *Ethnologische Stellung*, 425-427.

„Die Bardoa ein Tedāstamm“. — NACHTIGAL G., *Sahārā und Sūdān*, II., 190/191 (187-191 Bardoaproblem).

„Les Bardoa sont les Toubous“. — URVOY Y., *Histoire de l'Empire du Bornou*, 67, 2.

„Phazania Land der Teda“. — BARTH H., *Sammlung*, IV.; BEHM E., *Das Land und Volk der Tebu*, 43 und Anm. 4); KRAUSE G. A., *Riebeck'sche Niger-Expedition*, II., 24.

Vgl. auch NACHTIGAL G., *Sahārā und Sūdān*, I., 423 (nach BARTH) und MARQUART J., *Die Benin-Sammlung*, 83 (Bardawa = Bardoa).

¹⁶⁰ BARTH H., *Reisen*, II., 286, 289, 302. — FRIEDRICH HORNEMANNS *Tagebuch*, 224 (Ausgabe 1803). Zum Vorkommen des Namens Borgu (Bürgu, Birgu) im Entstehungsbereich der Barebari vgl. Ausgabe 1802, p. 219. — „Dār Fūr . . . , ein Reich . . . , welches bey BROWNE Bergoo heißt.“ „Mobba = Dar Szeléh heißt bei den Furiern Bargu.“ (ADELUNG-VATER, *Mithridates* [nach SEETZEN], 239/40.) (Dar Szeléh = Dar Saleh, Wadai. — Furier = Bewohner von Dar Fur bzw. Fur, For.)

nichtung seiner garamantischen Heimat, ausgelöst durch die Eroberung Okba, in Bewegung geriet und sich in den Sudan hinein verlagerte. Seine Verbreitung wird durch Namen wie Borgu, Bornu und Bari oder Baribari aufgezeigt, auch der im Hausasudan weitverbreitete Name *Kambarin Barebari*¹⁶¹ gehört dazu wie überhaupt nahezu alle mit dem oben erwähnten Silbenelement versehenen Namen zwischen Wadai (Dar Borgu)¹⁶² und dem mittleren Westsudan (Bari-Ful)¹⁶³, z. B. Gambari¹⁶⁴, Kambari¹⁶⁵, Barba (= Borgu)¹⁶⁶,

¹⁶¹ Vgl. Exkurs Kisraländer, 12.

¹⁶² BURCKHARDT J. L., Travels, 491 (Waday, Borgo, or Dar Saleh). — RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 501 (Borgu oder Dar Saley, auch Wadai genannt). — MACMICHAEL H. A., The Tribes, 56, 126, 146/147, 187 (offensichtlich stets auf Wadai bezogen). — LUKAS J., Die Sprache der Sungor in Wadai, 241 und 246 Dar Bórgu = Wadai (Land), 241 Bórguk = Bewohner von Wadai (in der Sprache der Sungor [Bira]). — Burgû Bezeichnung für Wadâi in Dâr-Fûr. NACHTIGAL G., Saharâ und Sûdân, III., 271. Der Name Borgu kommt in den Formen Burgu und Bargu auch noch im westlichen Darfur vor: Burgû = ein Berg, Bargû = ein in seiner Nähe befindlicher Fluß. Vgl. NACHTIGAL G., Saharâ und Sûdân, III., 271 und Karte am Ende des Bandes. — Mittelafrrika in Karten 1 : 2 000 000, herausgegeben vom Reichs-Kolonialamt. Bearbeitet von P. SPRIGADE und M. MOISEL. Östlicher Sudan Blatt 1. Berlin 1917.

¹⁶³ Bari, einer der vier Urfulkane. Vgl. TAUXIER L., Moeurs et Histoire, 64; 163 (Bari in Masina [Borgu]).

¹⁶⁴ Gambari = Name aller Leute des Nordens bei den Yoruba. — TEMPLE O., Notes, 119. — Vgl. Anm. 63, 241.

¹⁶⁵ Vgl. Exkurs Kisraländer, 10.

¹⁶⁶ In Barba ist ba Personenendung der Mehrzahl, also Barba = Bargu-Leute. WESTERMANN D., Die Bargu-Sprache im westlichen Sudan, 125. [Eigentlich bedeutet Barba aber „Bar-Leute“.] — Barbâ [Borgu] bei BARTH H., Reisen, IV., 430. — Bei TEMPLE O., Notes, 76 findet sich die Form Barr'ba = Borgawa (H. „Borguleute“), darunter aber die Bemerkung, daß zuweilen der Name Barr'ba ausschließlich zur Bezeichnung der Bewohner von Südborgu verwendet werde, wie der Name Borgawa in gleicher Weise für Nordborgu. —

Als eine selbständige völkische Einheit mit umgrenzten Siedlungsbezirken erscheinen auf A. MEUNIERS Carte Ethnologique de l'A. O. F. die Konko, n. w. der Berba [Barba, Bariba, Borgu] (eine Sprache Berba in Nordwestborgu, die nicht mit Berba-Bariba zu verwechseln ist, nennt schon das Werk Coutumiers Juridiques, III., 454, 561 bzw. folgende Seiten, ferner MERCIER P., Vocabulaire, 73/74 bzw. 76-83. Als selbständige Sprache auch aufgeführt in WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 68, 70 [Note 1]. Diese Darstellung beruft sich hierzu nächst MERCIER noch auf J. BERTHO.) und nördlich der Kabre. Im östlichen Teil ihres Verbreitungsgebietes liegt der Ort Konkobiri. Im nördlichen Britisch-Borgu liegt der von Kauga bewohnte Ort Konkowesso (Konkoweso, Konkweso), der vielleicht gleich Konkobiri den Stammesnamen der Konko enthält. Zwischen Konkobiri und Konkowesso liegt ein Ort Bini n. w. von Zugu, s. w. von Kandi. Angesichts der Tatsache, daß alle diese Orte im Wirkungsbereich der Kunsthandwerkerkaste Zoyoran-Zugurma-Zugu (vgl. Anm. 253) liegen, daß Konkowesso durch die Kauga als eine Niederlage des Kisra-Barbar-Zayawa-Kreises legitimiert wird, und daß im Hausa das Wort *konko* (A. *kwânkò*) kleine Büchse (small tin) bedeutet, mag es vielleicht berechtigt sein, auch in dem Wort Konko ein Leitfossil für den Nachweis der Gelbgießerverbreitung im westlichen Afrika zu sehen.

„Konkobou“ [Konkobu], Ort in Barba (Nordwestborgu). — -bu = Suffix für Stammesnamen im Bariba (Borgu). Vgl. A. SERPOS TIDJANI, Notes, 41 : „Yoabou“ = Name der Woaba bei den Bariba. Barbû bei BARTH, die eigentliche „Bariba“-Form dieses Stammesnamens, wie von BARTH bezeichnenderweise schon richtig erkannt. — Konkobu? [Konkobu? — Konkobu?] = „die Konko“, „die Konkoleute“. — Im Hinblick

Bariba (= Borgu)¹⁶⁷, Barbar (= Borgu)¹⁶⁸. Dazu vergleiche man ferner Barebari (Baribari, Balibali, Beriberi) = Kanuri, Bewohner von Bornu¹⁶⁹; Verwandtschaft Bornu-Borgu nach MUHAMMAD BELLO¹⁷⁰; Busa-Borgu aus

auf die geschichtliche Zugehörigkeit der Barbu (Barba, Bariba, Barbar, Bargu, Borgu) zum Kiswa-Barbar-Zayawa-Völkerkreis sei es gestattet, auf die Einheitlichkeit dieser sprachlichen Bildungsform mit dem Kanuri (Sprache der Barebari von Bornu) und der ihnen eng verwandten anderen Barbar (Barebari) dieses sudanisch-saharischen Bezirks hinzuweisen: Kanem-bu, Tu-bu (-bu, -bo, -vo). Vgl. dazu BENTON P. A., Kanuri Readings, 109/110; CARBOU H., La région du Tchad, I., 1-3 (3: -bu gelegentlich auch im Kanembu gebraucht); LUKAS J., A study, 7/8. — Bisa (Busanse): *konko* endroit nitreux que les chèvres lèchent. (PROST A., La langue Bisa, 109/110.)

BARTH H., Reisen, IV., 628: „... Bargū oder, wie es richtiger genannt wird, Barbū ...“ und Anm. *: „... Barbū ...“.

¹⁶⁷ Bariba, der wirkliche Name des Volkes [von Borgu]. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 25. — Bariba in Ilorin-Stadt, Auswanderer aus Südborgu. — TEMPLE O., Notes, 458.

¹⁶⁸ Barbar, Borgu oder Borugung. — Siehe Karte No. 2 (Togo, Dahome, Nigeria, Kamerun) in KIEPERT RICHARD, Deutscher Kolonial-Atlas. — Barbar-Sprache nach KOELLE in Nikki und Umgebung. Vgl. WESTERMANN D., Die Bargu-Sprache, 124. — Barbar (Reduplikation von Bar) ist augenscheinlich die Grundform oder eine reduzierte Form von Barebari (Baribari, Beriberi, Balibali = Kanuri). Siehe ABADIE M., La Colonie du Niger, 131/132. Im gleichen Werk (p. 134; vgl. dazu Anm. 58) werden die „Béribéri“ eindeutig als eine neben den Kanuri selbständig bestehende völkische Einheit für Bornu aufgeführt, die jedoch mit den letzteren gemeinsame Stammesmarken besitzt. Diese Darstellung deutet unverkennbar auf die ursprüngliche Eigenstellung der Barebari gegenüber den Kanuri, die heute bei den Hausa ihren Namen tragen, und macht die von HARRIS getroffene Gleichsetzung der Worte „Bari Bari“ und „Zaghawa“ verständlich. Vgl. dazu Anm. 158. Die Form bar bzw. barbar kommt in bezug auf ihren geschichtlichen Ursprung sprachlich besonders deutlich zum Ausdruck in den Namensformen: *berberi* a native of Bornu (aber: *bernawa* pl. [von „Bornu“ abgeleitet]; *berberchi* the Kanuri language. — Vgl. FLETCHER R. S., Hausa Sayings, 123) und *kánbarbári*, neben *kánbarāwā* pl. zu *kánbari* = Bewohner von Kambari am mittleren Niger. MISCHLICH A., Wörterbuch, 235. — Vgl. Exkurs Kisraländer, 10.

Der eigentliche Ursprung des Namens Borgu (oder ähnlich) (Norddahome) muß noch immer als unbekannt gelten, will man ihn nicht mit den übrigen Ländernamen Borgu (oder ähnlich) in Sahara und Sudan etymologisch-lexikographisch zusammenstellen. (Vgl. Anm. 160, 162). — Nach DROT, Notes sur le Haut Dahomey, ist „Bargou“ als ein Plural aufzufassen, zu dem die Singularform „Bartonou“ lautet. Demgegenüber sieht WESTERMANN (W.-BRYAN, The languages, 70) „bargū“ als Singular zu „barba“ (Plural) an. — Ungewiß ist, ob die Silbe -go auf Verwandtschaft mit anderen Gursprachen hindeutet. (Vgl. *Busano* [**Busan-go*] = Land der Buzansi [Busanse]-*Dagbano* [**Dagban-go*] = Land der Mamprusi und Dagbamba [Dagomba]-*Kusago* = Land der Kusasi [Kusáse, Kusás, Frafra]-*Mógó* = Land der Mossi [Mosé] — sämtliche Beispiele aus der Sprache der Kusasi (Kusás'piat). FUNKE E., Vokabular der Kussassi-Sprache, 89, 90, 91, 92. — Danach würde Borgu (Borgo, Bargo) „Land der Bar“ oder „Land der Barba“ bedeuten. — „*Borgu* = grass lands“. Siehe HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 25. Vgl. BARTH H., Reisen, V., 153, 157, 163 *býrgu*-Gras am Nigerknie (Sowai-Twareg-Gebiet). — In GOTTLÖB ADOLF KRAUSES Haussa-Handschriften werden eine *Bargū Karamā* (p. XLIII. 39) [Klein-Borgu] und eine *Babbat Bargū* (p. XLVI. 42) [Groß-Borgu] in Norddahome unterschieden. [*Bargū Karamā* dabei offensichtlich auch mit der einfachen Bezeichnung Bargu identisch.] — Barbari, Name des sonst Babari genannten Königs von Gobir. Labarun Hausawa, II., 56.

¹⁶⁹ Vgl. Anm. 58 und 168.

¹⁷⁰ TEMPLE O., Notes, 30, 435.

Bornu¹⁷¹; Barsi (Bersi) = Busanse-Boko (Mande, Verwandte der Busa-Boko am Niger)¹⁷²; Bari-Ful in Borgu-Masina¹⁷³. Auch der Name Gōbir (= Gōbar) gehört wahrscheinlich hierher: Gōbir (Gōbar) < *Gaubir (*Gaubar) < *Gambir (Gambar)¹⁷⁴. Weitere Verwandtschaften, die aus dem Wirken der Zayawa entstanden sind, enthüllen die Namen Korra¹⁷⁵ und Zayran (> Zauran > Zoran

¹⁷¹ CLAPPERTON, Journal, 102. — HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 116, 149.

¹⁷² Bisa (Busansi, Bersi) (Vgl. Anm. 130 und Exkurs Kisraländer, 18), in der Nordwestecke von Togo. Siehe Karte von Togo. Mitt. aus den deutschen Schutzgebieten, XXI. 1908. (Karte 9. A 1. Sansine - Mañgü. 1 : 2 000 000). — Auf dieser Karte finden sich westlich davon auf englischem Gebiet die Orte Boku (2 x), Barbari, Barsi und Mañga. Alle diese Namen, einschließlich Bisa etc., deuten auf Beziehungen zu Borgu und Bornu. Auf der Karte Togo in 2 Blättern, bearbeitet von P. SPRIGADE, Großer Deutscher Kolonial-Atlas. No. 2a. - 1. 9. 1907 findet sich im gleichen geographischen Abschnitt [S. Blatt 1, Nördliches Blatt] unter dem Stammesnamen Bisa der Landschaftsname Bokó. (Vgl. dazu Biza-Boko-Borgu; Exkurs Kisraländer, 18.) Ferner stehen dort die Orte Barbari, Bawku (= Boku), Baraba, Barsi, Boku, Manga und Bulugu verzeichnet, z. T. identisch mit den vorstehend genannten. — Der Name Barsi (Bersi) enthält unverkennbar den adäquat zum Namen Bariba entsprechend seiner völkischen Umgebung mossisierten Grundnamen Bar (= Barbar). Während die Form Bariba (vgl. Anm. 167) wahrscheinlich deren Nebenform Bari enthält, weist die Form Baraba, soweit sie nicht durch Vokalassimilation aus Bariba entstanden ist, vielleicht wieder die Grundform Bar auf, möglicherweise gebildet unter Benutzung einer älteren Form (aba) des Pluralsuffixes -ba. Für das Vorkommen dieser Namen gilt mit großer Wahrscheinlichkeit dasselbe, was HERMON-HODGE im Gazetteer of Ilorin Province, 25 für Borgu (Norddahome) ausgesprochen hat. Namen verwandten Gehalts bilden wahrscheinlich: Bourkou [Burku], Ort südwestlich von Djougou (Sougou) in Norddahome [Dyugu, Zugu]; Barba, Landschaft im nordwestlichsten Borgu; Borgu, Landschaft im nordöstlichen Togo (= Natjába); Borgu, Ort in vorstehend genannter Landschaft; Borboli, Ort in eben dieser Landschaft Borgu.

Betr. „Legba ou Boussansi“ [Meunier] vgl. „Legba?“ auf Karte KOELLE S. W., Polyglotta Africana, n. w. von Barba. — Legba wird von WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 69 mit Dompago (Logba) identifiziert und als ein Temdialekt aufgeführt. (Vgl. auch Exkurs Kisraländer, 18.)

¹⁷³ Vgl. Anm. 149 betr. TAUXIER L.

¹⁷⁴ Vgl. Anm. 164. — A. Góbarcī m. 1. the Gobir dialect of Hausa. 2. Gobir face-markings (mouth to temple).

¹⁷⁵ Vgl. Anm. 157. — Der Name Koran steht unverkennbar in einem engen geschichtlichen Verhältnis zu den Namen Kura'an-Teda K. und Goran (Nachfolger der Garamanten). Er wird ebenso wie der Name Kura'an oft zur Bezeichnung jedweder Art von heidnischen, d. h. nichtislamischen Schwarzen verwendet. (Negermuslime nennen heidnische Neger allgemein Koran. — Vgl. dazu BURCKHARDT J. L., Travels, 510 und MACMICHAEL H. A., A History of the Arabs, I., 31.) — Vgl. dazu einstige christliche Verhältnisse bei den Garamanten bzw. den Kura'an, Anm. 123. — Wichtigste Literatur über Kura'an-Koran:

1. BARTH H., Sammlung, LXVII/LXVIII.
2. BARTH H., Reisen, III., 444 f.
3. NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, I., 421 (Qor'an = arab. Bezeichnung für die Dâzâ [Tubu des Südens]; II., 187; III., 212).
4. MACMICHAEL H. A., The Tribes of Northern and Central Kordofān, 234-241.
5. MACMICHAEL H. A., A History of the Arabs, I., 31 f. und 54.
6. KIRWAN L. P., vgl. Anm. 123.

Das Namenselement „kora“ ist möglicherweise enthalten in den beiden Hausaworten *kōrānā* n. f. (Tasawa-Dialekt) a pagan fetish — *kōrānī* n. m. (Gobir-Dialekt)

> Zoram [Zoramawa] > Zorom [Zoromawa])¹⁷⁶. Vorläufig ist es noch nicht genau zu erkennen, ob die Zoramawa von Hausa direkte Nachkommen der reinen Zaɣawa oder von einer ihrer Kasten sind. Jedenfalls ist der Volksname der Zaɣawa, dessen Wurzel Zaɣ oder Zaɣr gelaute haben wird, in dem der Zoramawa noch lebendig und geht wahrscheinlich auf die Zaɣran (Zaɣrani)¹⁷⁷ des Tarikh as-Sūdān und den Ort Zaɣari (Zakri) zurück¹⁷⁸. Danach wären die Zoramawa von Sokoto Rückwanderer der frühen Zaɣawa-Ausbreitung in den Westsudan (vgl. Zaɣrana-Soniuko), soweit es sich bei den Zoɣoran von Gurma, Borgu, Dandi und Gobir nicht um Residuen der alten Ostwestwanderung dieses Volkes handelt. Als Herkunftsland der Bewohner von Mali wurde schon von COOLEY die „Nachbarschaft“ von Borgu, Yoruba und Dahome in Betracht gezogen¹⁷⁹, eine Auffassung, die durch die Gepflogenheiten der sichtbar unter Bornueinfluß entstandenen „Vetternschaft“ des Hausasudan unterstützt wird. In dieser Gesellschaftsinstitution gelten die Barebari (Kanuri) und die Wangara (Mande) als „Vettern“ oder „Spiel-freunde“¹⁸⁰.

a short forked stick of *kĩryà* wood erected at the doorway of a compound as a fetish by pagans. (Beide nur bei B.). Zu diesem Vorkommen ist zu bedenken, daß Tasawa und Gobir geschichtlich aufs engste mit dem Problemkomplex Kisra-Barbar-Garamanten-Ḳuraʿān verweben sind. Vgl. dazu Anm. 60 und 66.

Maba: *gurānek*, pl. *gurāni* = Tebu. — Logone: *bill(e) A'ngāre* = Bornauer [Kanuri] (*aṅgāre*, *ngāre* = Garamante. Vgl. Ngaru, Sitz des früher so mächtigen Galadima von Bornu. BARTH H., Reisen, II., 304*). BARTH H., Sammlung, 252/253 und Anm. 13. — BARTH H., Reisen, III., 433 *bille Ngāre*. Der Name Goran (Koran) ist möglicherweise auch in dem Namen des Riesen *Aligurran* (vgl. Anm. 225) und dem Stammesnamen *Ibalkoran* (*Ibalkaran*, *Ibal-Karan*, *Abalkoran*, *Iberkoran*) enthalten. Zu *Ibalkoran* etc. vgl. RODD F. R., People of the Veil, 379; PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 53; BARTH H., Reisen, II., 703: Ort Gorān in Shera/Osthausa. — *Wudde Mgarémgaréh* [*wudde* Land, Reich] um den Beginn des 19. Jahrhunderts Bezeichnung für das Land „Burnu“ [Bornu, Barnu; Borno, Barno] in der „Sprache von 'Affadéh im Reiche Burnu“. Vgl. SEETZEN, Nachlaß, 336. [Sprache der So?; Dialekt des So-Kotoko/Makari.] — „*Billangāre* oder vielmehr *bille Ngāre*, Name, den die Einwohner von Lógone ihren westlichen Nachbarn beilegen.“ — „*bille* bedeutet ‚Leute‘ im Allgemeinen.“ BARTH H., Reisen, III., 271. — „Die Bagirmi-Leute nennen die Bórnu-Leute *bille Ngāre*.“ BARTH H., Reisen, II., 304. — *Ngārè*; *bille Ngāre* (nach NACHTIGAL) Kanuri. LUKAS J., Die Logone-Sprache, 3, 137. [Der erste Buchstabe des Wortes *Ngare* ist hier im Druck undeutlich und dazu noch unterschiedlich wiedergegeben; es handelt sich dabei jedoch wohl um die Majuskel für *n*.] — „*nganey kanouri* (ceux qui parlent kanouri, les étrangers en général)“ [dagegen: *kanouri* = kanouri (race)]. GAUDICHE, La langue Boudouma, 23. [Wechsel *r*: *l*: *n* häufig im So-Kotoko und verwandten Sprachbereich. Vgl. GAUDEFRY-DEMOMBYNES M., Documents, 264-277 Groupe Sao, z. B. „fille“, „forgeron“, „homme“; NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, II., 202; zahlreiche Beispiele in LUKAS J., Zentralsudanische Studien, z. B. p. 152.]

¹⁷⁶ Vgl. Anm. 149, 151, 154.

¹⁷⁷ Vgl. TAUXIER L., Moeurs et Histoire, 141.

¹⁷⁸ COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 84 und 84, Note 137. — MAUNY R., Essai, 568.

¹⁷⁹ COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 79.

¹⁸⁰ KRAUSE G. A., Merkwürdige Sitten, 374. — Vgl. Anm. 131.

C. Sillabɛ und sudanische Gelbgießer

In unmittelbarer Nachbarschaft der Zoramawa von Sokoto wohnen die Sillabɛ oder Sisilbɛ (Sisulbɛ), bei den Hausa Sillebawa oder Sullibawa genannt ¹⁸¹. Gleich den Zoramawa bilden sie heute einen Bestandteil der Gesellschaft der *Fulbɛ Hausare*, der Hausaful. Sie sind über weite Teile von Hausa verbreitet und sogar noch in dem *Banzastaat* Kwararafa der Kwana-Jukun bekannt ¹⁸². Als ihr Ursprungsland wird der äußerste Westsudan angesehen. Sie gelten als Nachkommen von Mande ¹⁸³, und es ist wahrscheinlich, daß eine ihrer ersten Niederlassungen das wenigstens für das 11. Jahrhundert durch AL-BAKRĪ als berühmtes Gewerbezentrum belegte Silla im Tukulorlande (Takrur, Futa Toro) ¹⁸⁴ war, von dem sich auch ihr Name Sillabɛ = „Leute von Silla“ ableitet. Von hier aus haben sie sich ähnlich manchem anderen ursprünglich selbständigen Volkstum sicherlich als Kaste der Ful in deren Gefolge nach Osten ausgebreitet und sind dabei vorwiegend nach Sonɣai und Nordwesthausa gelangt. Der größte Teil der Sillabɛ des Ostens befand sich zu BARTHS Zeit in der Umgebung der Fulresidenz Sokoto-Wurno und in dem zum Reiche Sokoto gehörigen Teil des ehemaligen *Hausa-* bzw. *Banzastaates* Kabi (Kebi, Kebbi) ¹⁸⁵. Die hier sesshaft gewordenen Gruppen, die dank ihrer Zahl auch Einfluß auf die politischen Entwicklungen Sokotos gewannen ¹⁸⁶, hatten damals schon ihre eigene Sprache aufgegeben und dafür das *Fulfulde* bzw. später gleich der Fuloberschicht von Sokoto-Gandu das Hausa angenommen ¹⁸⁷, im Gegensatz zu ihren im benachbarten Dandi-Sonɣai-Gebiet heimisch

¹⁸¹ Vermerke über die Sillabɛ, Sisilbɛ etc.: BARTH H., *Reisen*, IV., 145, 178, 273, 549. — BARTH H., *Sammlung*, 252/253 (Sillebaua: [Fulfulde] *ssissilbo*, pl. *ssissilbe*, [Hausa] *ba-süllebe*, pl. *süllebaua*). — BARTH H., *A general historical descripton*, 119. — MARQUART J., *Die Benin-Sammlung*, LXXI (Sille, Sillat, Sillawa, Sillebawa, Sillabe — Quellenbelege). — HOGGEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 94, 95, 117. — GADEN H., *Proverbs*, 325-327 (*Tyil* = eigentlicher Name des Stammes der *Silbɛ*, sg. *Tyillo*; *Silbɛ*, *Sillubɛ* = weitere Namen der *Sillabɛ*, die bei den „Sarakollés“ [Saraxule, Soniɲko] *Sillanku* heißen = „gens de Silla“). — Ort Sulibawa bei Karissin, siehe Karte ‚Northern Nigeria‘ in SHAW F. L., *A tropical dependency*. (Betr. Karissin vgl. Exkurs Kisträländer, 11.) — KOELLE S. W., *Polyglotta Africana*, 18 nennt einen Ort Silibāwa „near Futa Toro, the original home of the Fulbe“. [Silibāwa ist aber eindeutig eine sprachliche Bildungsform des Hausa, wurde wahrscheinlich von einem oder mehreren Ful im Hausaland benutzt und auf das Silla des Takrurlandes übertragen.] — „Maka Dumba Silla, the ancestor of Silla“ (PALMER H. R., *Sudanese Memoirs*, III., 91, d. h. „der rote [dumba/Soniɲkosprache] Herrscher [maka/Nordwestmande] Silla“). — „... the quasi-Fulani clan of the Sulibawa ...“ (HOGGEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 94.)

¹⁸² MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, 24.

¹⁸³ BARTH H., *Reisen*, IV., 145. — DELAFOSSE M., *Essai de Manuel Pratique*, 269. — PALMER H. R., *History of Katsina*, 222, Note 1. — MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 98. — HOGGEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 94.

¹⁸⁴ BARTH H., *Reisen*, V., 31.

¹⁸⁵ BARTH H., *Reisen*, IV., 549: Namen von sieben Orten der ‚Syllebáua‘ im fulischen, unter der Oberherrschaft von Sokoto stehenden Teil von Kebbi (Kebi, Kabi).

¹⁸⁶ BARTH H., *Reisen*, IV., 178.

¹⁸⁷ BARTH H., *Reisen*, IV., 145.

gewordenen Stammesgenossen, die ihre eigene Sprache beibehielten¹⁸⁸, wie auch ihre dort noch immer verbreitete Namensform *Silanke* erkennen läßt¹⁸⁹.

Diese *Sillabē* sind nun allem Anschein nach ein beachtlicher Volkstumsfaktor für die Verbreitung des Gelbgusses im Sudan gewesen. Ihr Ausgangspunkt Silla im Westen war schon AL-BAKRĪ für die dort übliche Verwendung von Kupferringen als Geld bekannt und hat offensichtlich damals zu den „Ländern der Ungläubigen“ gehört, in die nach ihm das in Igli im Sus gewonnene Kupfer exportiert wurde¹⁹⁰. Silla steht damit nächst dem im gleichen Sinne von AL-BAKRĪ zitierten Reich des Fana¹⁹¹ auf einer kulturellen Ebene mit den drei Jahrhunderte später von IBN BAṬṬŪṬA genannten „Ländern der Ungläubigen“ Gobir, Raya und Bornu, nämlich als Bedarfs- oder Absatzgebiet für Kupfer. Die Zugehörigkeit Sillas zu den sudanischen Gebieten, welche Gelbgußtechnik praktizierten, wird nun m. E. durch den Umstand belegt, daß eben dieses Silla einen politischen Bestandteil des sog. westlichen Takrur bildete¹⁹², dessen eigentlicher Name Zaya lautete¹⁹³. Zaya ist aber unverkennbar ein Land der Zayawa, der Zoyoran oder *Zoramawa*, jener in Gurma, Dandi und Nordwesthausa vorwiegend als Fulkaste verbreiteten Leder- und Metallarbeiter, die möglicherweise aus uns unbekannten Gründen schon vor der Ausbreitung der Tukulor (Takrur) und Ful nach Osten über Masina und Sonḡai in den östlichen Westsudan eingewandert sind, wo sie naturgemäß Landstriche aufgesucht haben, in denen Voraussetzungen für eine gedeihliche Entfaltung ihres Gewerbes gegeben waren. Anscheinend bevorzugten sie dabei die für ihre Kupferarbeiten berühmte Gobir und andere

¹⁸⁸ URVOY Y., Histoire des populations, 69, 77, 78, 88 (Peuls Silankés'). — Zu *Silanke* vgl. Sillinki, Sillinke bei MARQUART J., Die Benin-Sammlung, LXIX/LXX; vgl. *Sillanku* [*Sillanko*] Anm. 181.

¹⁸⁹ BARTH H., Reisen, IV., 145.

¹⁹⁰ MAUNY R., Essay, 568. — Zum Thema Sillā vgl. man besonders COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs.

¹⁹¹ Vgl. dazu VIDAL J., Le Mystère de Ghana. — Wie schon COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs auf der Grundlage mittelalterlich-arabischer Quellen mehrfach zum Ausdruck bringt, war Fana der Titel des Herrschers des allgemein Fana genannten Reiches. Siehe pp. 6, 24, 39, 68, 69 (besonders nach AL-BAKRĪ).

¹⁹² BARTH H., Reisen, IV., 611.

¹⁹³ Zu den Namen Zaya (Dyaya, Dyaga) und Zayai vgl.

1. COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 88, [97]-103.
 2. BARTH H., Reisen, II., 293**.
 3. NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, I., 187, 193.
 4. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 443.
 5. Histoire des Berbères (IBN KHALDŪN - DE SLANE), II., 110.
 6. MACMICHAEL H. A., The Tribes of Northern and Central Kordofān, 106.
 7. VIDAL J., Le Mystère de Ghana, 516, 517 (Zuḡu, Dyugu, Dyaga-Dyuguran, Dyagaran, „Diawandos“ [Dyawando sg., Dyawamḡe pl./Fulformen zu Dyawan, Dyagran, Dyayran, Dyaga etc.; Stammesnamen]). Vgl. Anm. 151.
 8. URVOY Y., Histoire de l'Empire du Bornou, 47.
 9. BOVILL E. W., Caravans, 78.
 10. HARTMANN M., Zur Geschichte, 34 (Anm. 39).
 11. TAUXIER L., Mœurs et Histoire, 156/157.
- (Nach HARTMANN ist Zayāwa, unbedenklich als ein [ar.] Plural von Zayāj zu betrachten.)

Kisraländer, aus denen ihre eigenen Vorfahren vor vielen Jahrhunderten einmal nach dem Westen des Sudan aufgebrochen waren. Diese Bezirke trugen damals wahrscheinlich sogar den gleichen, von den Zayawa rührenden Namen (Zaya, Zayai, Zeyai), den IBN KHALDŪN dem später Hausa genannten Bezirk zuerkannte, jenem Hausa, dessen Bevölkerung schon vor ihm von IBN SA'ĪD als ein Zweig der Zayawa deklariert worden war¹⁹⁴. Im Dandilande fand BARTH bekanntlich noch einen *Birnin Zaya* vor¹⁹⁵, also innerhalb des Wirkungsbereiches der Gelbgießer der Kisraländer Gobir und Borgu. Daß die Gelbgießer bzw. Kupferarbeiter des westlichen Zaya sich gerade über Borgu-Masina und Sonɣai in das östliche Zaya ausbreiteten, hat wahrscheinlich darin seinen Grund, daß beide Länder schon bei der älteren, westwärts gerichteten Ausbreitung der Zayawa bzw. der Gelbgießer von ihnen berührt oder befruchtet worden waren. Für Sonɣai ist das von H. R. PALMER nachgewiesen worden¹⁹⁶, und für die Nachbarschaft von Masina, in der die Ausgangsbasen der kriegerischen Unternehmungen der Zoɣoran gegen das Reich Sonɣai lagen¹⁹⁷, ist es auf Grund der Tatsache zu vermuten, daß Teile dieses späteren Ful-Tukulor-Staates einstmals den durch die Zayawa verbreiteten Namen Borgu trugen¹⁹⁸, dessen Ausgangsstätte unverkennbar im Fezzan und seiner südlichen Nachbarschaft gelegen war, im Entstehungsraum der aus den Garamanten erwachsenen Bardoa-Zayawa-Barbar, im wahrscheinlich ersten Borgu des saharisch-sudanischen Raumes¹⁹⁹. Die Vermutung der ursprünglichen Verknüpfung der *Zoramawa* und *Sillabe* mit der Errichtung der Zayawaherrschaft über den mittleren und westlichen Sudan einschließlich der südlichen Mittel- und Westsahara dürfte nächst den bereits erwähnten Umständen auch durch die von C. K. MEEK aus Kwararafa berichtete Tradition gestützt werden, daß die „Häuptlinge“ der Kanuri, Jukun, Shuwa-Araber und der „Sulebawa Fulani“ alle vom gleichen Stamm gewesen seien²⁰⁰. Hinter diesen stehen als verbindendes Volkstumselement nach unserer Kenntnis aber unverkennbar die Zayawa-Barbar, die im Hausasudan, wie erwähnt, ihren

¹⁹⁴ Zitiert bei WESTERMANN D., *Some Notes on the Hausa People and their Language*, IX.

¹⁹⁵ BARTH H., *Reisen*, IV., 205, 554.

¹⁹⁶ PALMER H. R., *Sudanese Memoirs*, III., 88, 89. (Auch in anderen Werken P.s vertreten. Vgl. besonders *History of Katsina*, 234 und *The Carthaginian Voyage*, 28, Note 3.) — Zur Frage einer Verwandtschaft zwischen den Sonɣai und den Barbar (Zayawa, Kanuri etc.) siehe 1. COOLEY W. D., *The Negroland*, 97-111. — 2. WESTERMANN D., *Die westlichen Sudansprachen*, 127. — 3. MEEK C. K., *Tribal Studies*, II., 289. — Vgl. Anm. 70.

¹⁹⁷ BARTH H., *Reisen*, IV., 655, 661.

¹⁹⁸ TAUXIER L., *Mœurs et Histoire*, 157 (Borgou ou Massina central). — BARTH H., *Reisen*, IV., 354 Dyawamɓe-Zoɣoran-Handelsleute besuchen ständig die Gegend von Burgu, „zwischen Má-ssina und Fermagha“. — „Kara ou Karaké ... et Gama ... menèrent leurs compatriotes du Bornou au Diaga ou Massina ...“ (TAUXIER L., *Mœurs*, 38; nach DELAFOSSE M., *Haut-Sénégal-Niger*, I., 214/5 [Judäosyrische Einwanderung über Bornu oder Air nach dem Niger]; 178/9 Diagha ou Diaga = Massina occidental.)

¹⁹⁹ Vgl. Anm. 160.

²⁰⁰ MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, 24.

Namen an die durch ihre Mitwirkung entstandenen Kanembu und Kanuri abgetreten haben, die namentlichen Stammväter der Zoyoran-Zoramawa, die von den Kanuri zu den Ful, Jukun, Wangara (Mande) und zu vielen kleineren Volkstümmern leitenden und sie untereinander zu einer übernationalen Gemeinschaft verbindenden Gefolgsleute der Bana Turumi, Abd ul-Dar, Namudu, Kisra, Aguza, Amina und Tazar.

D. Wangara und sudanische Gelbgießer

Die auch durch die Institution der „Vetternschaft“ oder „Spielfreundschaft“ manifestierte Zugehörigkeit der Wangara zum Zaɣawa-Barbar-Volkstumskreis²⁰¹ bekommt für die Frage der Herkunft der Gelbgußtechnik im mittleren Sudan und für ihre Verbindung mit Kisra, Namudu und den ihnen artverwandten Gestalten ein besonderes Gewicht, wenn man bedenkt, daß diese Wangara ein Wort für Kupfer oder Bronze besitzen, das sowohl in dem Namen Kisra selbst als auch in dem der Sillaße enthalten zu sein scheint. Es ist das Wort *sura* oder *sira*, auch in den Formen *sula*, *nzira* und *silla* vorkommend²⁰². Der Name Kisra, der im allgemeinen auf die arabisierte Form Kesra (Kisra) des Namenselementes Kusrau der Sassanidenherrscher Kusrau I. Anushirwan und Kusrau II. Parviz²⁰³ bezogen wird, ist möglicherweise erst im Sudan entstanden oder dort wenigstens mit einem neuen Inhalt ausgestattet worden, im Sudan, wo er meistens Kisira, Kishira oder Kishra, aber auch Kisura²⁰⁴ lautet. Denkbar wäre auch die Form Kisara, die z. B. von Y. URVOY benutzt wird²⁰⁵. Sie könnte sich einmal zu Kasara (Kasra) entwickelt haben, einem im Hausasudan und auch im Fezzan verschiedentlich auftretenden Namen²⁰⁶, zum anderen jedoch auch hinter dem Hausawort *sarki* < *saraki* stehen. Nach PALMER sind *saraki* und *kisara*

²⁰¹ Vgl. KRAUSE G. A., Merkwürdige Sitten, 374. — Vgl. Anm. 131.

²⁰² Vgl. WESTERMANN D., Die westlichen Sudansprachen, 151 Bambara: *sira*, *sura* Bronze; 160 Bambara: *sira*, *nzira* Bronze. — TAUXIER L., Le Noir du Yatenga: Bambara: *soula* ou *n'sira* cuivre, *bolokanasira* bracelet (en cuivre). — Samo von Yatenga: *sila* ou *silla* cuivre, *sila* bracelet (en cuivre). — Samo von Dedugu: *mon-mansila*, *momosila* bracelet (en cuivre).

²⁰³ Vgl. Anm. 120.

²⁰⁴ Vgl. Anm. 132.

²⁰⁵ Siehe URVOY Y., Histoire des populations, 222.

²⁰⁶ Kasra (Kasara) in Hausa: Vgl. Anm. 133; ferner: Kassaraúá, Ort südlich von Katsina. BARTH H., Reisen, IV., Blatt 13 (Routenkarte). — Kassaraúá, Fulstamm in Soma. BARTH H., Reisen, IV., 542. — Kásra, früher feste Stadt in Kano. BARTH H., Reisen, II., 335. — Kassarawa, Ort südlich von Sokoto-Stadt. Tafel 2 in Mitth. der afrikan. Gesellschaft in Deutschland, III., Berlin 1881-1883 (EDUARD ROBERT FLEGEL). — Kasaraua, Ort im Fezzan, südöstlich von Murzuk. Siehe Karte (Blatt 1) in Pet. Mitth., Erg.-Bd. 2, Gotha 1862 (Reise v. BEURMANNs).

Im Hausa bedeutet *Kasarawa* die Kasar- (Kasara-, Kasra-)Leute. Ob das auch auf den vom Fezzan vermeldeten Namen K. zutrifft, läßt sich ohne tiefgründige Spezialforschungen nicht aussagen. Zum Problem der -awa-Völkernamen vgl. 1. BARTH H., Reisen, I., 242, und HARTMANN M., Zur Geschichte des westlichen Sudan, 34. — Nach BARGERY, A Hausa-English-Dictionary, XXVIII lautet diese Pluralendung im Hausa -*awā* und nicht, wie WESTERMANN D., Handbook of African Languages, Part II, The Languages of West Africa, p. 107, Note 1 es darstellt, -*wa*. (Vgl. Exkurs Kisraländer, 18.)

= Kisra miteinander identisch und enthalten dabei die gemeinsamen Wortelemente *sara* = Stadt und *ki* = Herr (königlicher Titel) ²⁰⁷. Im Gedenken an die geschichtlich verständliche Möglichkeit, daß Kisras Eigenname aus einer Würdigung der mit seiner Bewegung verbundenen Begründung ummauerter Städte im Sudan (vgl. den Ruf der Schwester Kisras, Amina, als Erbauerin der *birane*, der ummauerten Städte, welche für den Sudan charakteristisch sind ²⁰⁸) entstanden ist, wäre diese Erklärung nicht ganz zu verneinen. Mit gleichem Recht aber könnte man *Kisira* über das Sprachtum der Mande als „Herr des Weges“ = Nomade bzw. Nomadenführer charakterisieren ²⁰⁹, denn seiner Wanderbewegung wird durch eine Tradition die Einführung nahezu sämtlicher im Sudan bekannten Tiere der Nomaden zugeschrieben ²¹⁰. Danach wäre dann Kisra der erste *Siratik* (*Silatigi*, *Saltigi*) ²¹¹, der erste bekannte „homme de la route“ oder Nomade bzw. Nomadenanführer des Sudan, dessen Attribut in der Neuzeit des Sudan auf die z. T. wahrscheinlich aus den Barbar-Zaɣawa hervorgegangenen *Fulɓe Wainabɛ* ²¹², unverkennbare geistige Nachfolger der Barbar, übertragen worden ist ²¹³. Für die Frage nach der Verantwortlichkeit der Kisrabewegung für die Entstehung der sudanischen Gelbgußniederlagen würde diese Interpretation keine Behinderung bedeuten, da wahrscheinlich die Zaɣawaausbreitung in ähnlicher Weise erfolgt ist, wie wir es bezüglich der Ful genau wissen: Nomadenverbände werden von Handwerkergruppen begleitet, die sich zumeist aus den Resten überwundener sesshafter Volkstümer rekrutieren. In gleicher Weise läßt sich der Name Kisra aber auch über das schon genannte Mandewort *sira* = Kupfer, Bronze als „Herr des Kupfers“ oder „Herr der Bronze“ auslegen. Wir wären dabei zu der Schlußfolgerung gezwungen, in dem Mandewort *sira* ein mit der Kisra-Barbar-Zaɣawa-Wanderung aufgekommenes Sprachelement zu sehen. Es wäre danach in das Mande, dessen Träger wohl dem Barbarkreis entstammen und nach bestimmten Traditionen sogar aus Asien gekommen sein sollen, erst vom Osten her eingeführt worden. Die angebliche Identität der Namen *Kisira* und *Saraki* würde weiter zu dem Schluß führen, daß der Name der über Namudu auf die Zaɣawabewegung zurückgehenden Brunnenschlange von Gabi-Daura *Sarki* (*Saraki*) gelaute hat. Der Begründer von Hausa, meist *MakasSarki* = Schlangen- oder Königstöter genannt, würde sich auf

²⁰⁷ PALMER H. R., History of Katsina, 235 (*kisara* = Reversion von *saraki* < [Səŋɣai] *sara-koi*).

²⁰⁸ Vgl. Anm. 64, 5a; 111.

²⁰⁹ Vgl. Bambara: *sila* route, sentier. (TAUXIER L., Le Noir du Yatenga.)

²¹⁰ PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, 39.

²¹¹ *Siratik*. — Vgl. Allg. Hist. der Reisen, II., 323, 348 ff. — *Siratik* < *Siratigi* (*Silatigi*) = Besitzer (Herr) des Weges (der Route) = Nomade, Nomadenführer. Vgl. Bambara: *sila* route, *tigui* [tigi] possesseur. TAUXIER L., Le Noir du Yatenga. (Vocabulaire Français-Samo). — *Siratik* (*saltige* [Mande], *silatigi* [Mande], *fondokoi* [Səŋɣai], *ardo* [Ful: *arɗɔ*]). DELAFOSSE M., Haut-Sénégal-Niger, I., 227. Vgl. auch MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 75, Note 1, und BARTH H., Sammlung, 294.

²¹² *Wainabɛ*, sg. *gainako* der Hirte. Vgl. GADEN H., La Vie d'El Haj Omar, 211: *gaināko*, 'aināɓɛ berger.

²¹³ Vgl. TAUXIER L., Mœurs et Histoire, 68.

diese Weise als Vernichter der in Hausa tatsächlich nur rudimentär auftretenden Gelbgußtechnik der Barbar-Zayawa zu erkennen geben, der das östliche Zayai-Silla auslöschte, den Lebens- und Wirkungsbereich der Vor-hausa-Zayawa des IBN SA'ID.

E. Geschichtliche Bindungen der Sudangelbgießer an äthiopisch-kleinafrikanische Bezirke

Das einstige Kisraland Auzia - Gobir scheint in besonderem Maße berufen gewesen zu sein, die Ausbreitung der Gelbgußtechnik im östlichen West- und westlichen Mittelsudan zu betreiben. Es ist jedoch keineswegs ihr Ursprungsland. Denn die führenden Bevölkerungsschichten dieses Bezirkes, die auch die Verantwortung für sein einst wesentlich höheres Kulturgepräge tragen, entstammen durchweg, wie es die Traditionen beweisen, der Hochkultursphäre der durch die Garamanten und ihre Nachfolger in das Innere des nördlichen Afrika verpflanzten Erythräa. Die ursprünglich von den Libyern oder aus dem Alten Orient rührende Kenntnis des Gelbgusses ²¹⁴ ist sicherlich die gleichen Wege nach Innerafrika gezogen, auf denen die Äthiopen der Garamantia sich wenigstens von dem Zeitpunkt an global nach Süden verlagerten, zu dem ihr altes, von der Phazania bis an die Agisymba Regio ²¹⁵ — d. h. vom südlichen Kleinafrika bis in die Sahelzonen des Sudan — ausgedehntes Reich nach wenigstens tausendjährigem Bestehen durch die Invasion Okba zum Erliegen und Erlöschen gebracht worden war.

Auf diesen Wegen, deren einzelne Stationen noch heute immer in mannigfacher Form geschichtliche Bezüge zu jener Sphäre verraten, ist neben anderen kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften, die offensichtlich auf uralte Hochkulturen zurückleiten ²¹⁶, wahrscheinlich auch der Gelbguß im Cire-perdue-Verfahren in den Sudan und die mittlere Guinea vorgetragen worden. Auf nördliche Herkunft weist das Vorkommen dieser Technik bei den nigerischen Stämmen der Bura und Pabir, die nach einer Tradition ausgesprochen als „Nordafrikaner“ gelten ²¹⁷, nach einer anderen sich bezüglich ihrer Herkunft direkt auf die Teda von Zaila und Dirku beziehen ²¹⁸, d. h. auf den Fezzan, die nördlichsten Tedabezirke von heute und die Kawaroasen-

²¹⁴ Vgl. Anm. 34-35.

²¹⁵ Vgl. dazu MANNERT K., *Geographie von Afrika*, 10. Theil, 2. Abth., 583-598.

²¹⁶ Ziegelsteinbau, Feldirrigation, Hortikultur, Brunnenbau. — Vgl. dazu URVOY Y., *Histoire de l'Empire du Bornou*, 29, und die entsprechenden Termini des Hausalexikons. ²¹⁷ TEMPLE O., *Notes*, 38. — PALMER H. R., *Introduction* [to] MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, XX charakterisiert die Pabir als Barbar. Zu ihnen sollen auch die Dera und Tera gehören, deren Herkunftsangaben (bezüglich Bornu, das Land der Barebari) auf diesem Wege verständlich werden. — Vgl. Anm. 137. — NACHTIGAL G., *Sahārâ und Sûdân*, II., 432 Bâbir- oder Bâbor-Stämme; 446 Bâbir.

²¹⁸ MEEK C. K., *Tribal Studies*, I., 139, 240 und Note 1, 158. — Zaila = Ort in Fezzan, im Osten von Murzuk. Zuilah, Zuila, Zuela, Sylah, Sila ältere Formen und Schreibweisen von Zaila, des Namens der alten Hauptstadt des Fezzan, von PLINIUS Cillala genannt. Vgl. RITTER C., *Die Erdkunde*, I., 1., 989, 990, 991, 995 (nach IBN HAUKÂL und IDRÎSÎ). — Vgl. auch PALMER H. R., *History of Katsina*, 228 (Zeila). — „Dirku, the Kanuri capital of Kauwar Oasis“. Siehe PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, 41.

gruppe. In die gleiche Richtung weisen die Herkunftsspuren der So²¹⁹, der unseres Wissens ältesten Bewohner von Bornu, die einst auch im Hausastaat Kano ansässig gewesen sein sollen²²⁰. Sie sind vor allem aus dem Lande der Kotoko bekannt, wo sie zuletzt als selbständiges Volkstum bestanden haben.

²¹⁹ So (Sao, Sau, Soi, Seu, Samudawa). — Nach der einen Meinungsrichtung aus dem Osten (Ägypten) über Darfur, Bagirmi, Kotoko, Ost- und Nordbornu, Fashi, Bilma-Kawar, Jado und Tejeje nach Zaila (Fezzan) gewandert, nach der anderen von Ägypten über Zaila in die Sahara und den Sudan gelangt. Letzteres wahrscheinlicher. Vgl. dazu LE SOURD M., *Tarikh el Kawar*, 3. — Über die So im Kotokolande und in Bornu vgl. besonders ABADIE M., *La Colonie du Niger*, 99, 126, 129, 130, 132, 136, 137, 144, 151, 171, 204. — *Documents ... Mission TILHO*, II., 356-358 (Gamagama, Bade, Ngezem [Ngizim], Dagera, Kotoko und andere = Nachkommen der So). — FREMANTLE J. M., *A History of the Region*, 302 (Vol. X., J. A. S.) (So oder Samudawa). — URVOY Y., *Histoire de l'Empire du Bornou*, 16, 18 u. [Anm.] 1, 3, 4; 19, 20, 23, 44, 81, 133-135, 161. — MIGEOD F. W. H., *The ancient So people of Bornu*. — LEBEUF J.-P., *L'Empire des Saos*. Marianne. 1938. — BOULNOIS J., *La migration des Saô au Tchad*. — LEBEUF J.-P., *Vocabulaires Kotoko: Makari, Goulféil, Kousseri, Afadé*. (Nach der Meinung der Kotoko sind die Sao z. T. aus dem Süden gekommen und waren Masa.) — Vgl. auch MEEK C. K., *Tribal Studies*. II., 270, 289 Note 1. — LEBEUF J.-P. et MASSON DETOURBET A., *La civilisation du Tchad*. — Vgl. auch die Rezension des Werkes in *Africa XXI / No. 3 / July 1951*, 240-241 von JOHN R. PATTERSON, der die „Sao“ mit den „Nguissim (Ngisam)“ [Ngizim, Nguzum] identifiziert und sie als ursprüngliche Zaɣawa bezeichnet. (Vgl. Exkurs Kisraländer, 7.) MIGEOD erklärt ausdrücklich, daß die Ngissim (So) nicht mit den zu den Bade (Bedde) gehörigen Ngizim identisch seien. (A. a. O., 26.) — Vgl. dazu aber ABADIE M., *La Colonie du Niger*, 171. Nach seiner Darstellung sind die So (Sö) und Bade (Bedde) urstammverwandt, so daß folgerichtig auch die Ngizim als Verwandte der So gelten müssen. — Bezüglich So vgl. auch HOGGEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 35. (Nach BUCHANAN und PALMER H. R., *Memoirs*, I.; So hier „Ses“ genannt.) — NACHTIGAL, *Sahârâ und Sûdân*, I., 717 Sôû (Sö); II., 363, 403/4 Sö.

Bezüglich Bronzefunde im So-Gebiet vgl. LEBEUF J.-P., *L'art du Delta du Chari*, besonders pp. 100, 101; ferner HAMELIN P., *Les bronzes du Tchad*. — Einen ersten Hinweis auf die künstlerische Befähigung der So-Kotoko enthält die auf die Stadt „Ndîffu“ oder „Ndifu“, „eine der letzten Festungen des Stammes der Ssoi oder Ssö“, bezogene Bemerkung BARTHS (Reisen, III., 242): „Angeblich sind daselbst wiederholt schöne Schmucksachen ausgegraben worden.“ — In der „Völkerkunde von Afrika“ wird von H. BAUMANN die Ansicht vertreten (p. 277: „Daß das Gießen von Bronze sich im Hinterland Joruba und Benin über die Munci und andere Splittervölker bis nach Nordnigeria und Nord-Adamaua verbreitet hat, ist nicht weiter verwunderlich.“ — Demgegenüber äußert B. pp. 281, 298, 299 völlig andere Ansichten.), daß sich das Bronze gießen von Yoruba-Benin aus ins sudanische Hinterland verbreitet habe. Andererseits dürfte das Vorkommen des Bronzegusses im Cire-perdue-Verfahren bei den So allein auf Grund ihrer geschichtlichen Bezüge zum Norden und Nordosten Afrikas genügen, die von BAUMANN ausgesprochene Meinung zu widerlegen. Nach den in vorliegender Abhandlung getroffenen Feststellungen über die Entstehung und Verbreitung des Kiara-Barbar-Zaɣawa-Völkerkreises möchte ein süd-nördlicher (südnordöstlicher) Verbreitungsweg dieses Gewerbes in West- und Nordinnerafrika kaum mehr verständlich sein. — Bezüglich der Verbindung So-Barbar: südliches Nigerien vgl. Anm. 63 und 241. Auf eine alte geschichtliche Verbindung der So mit Kleinafrika deutet möglicherweise nächst ihren entsprechenden eigenen Traditionen die um den Beginn des 19. Jahrhunderts noch bei den Kotoko festgestellte Kenntnis des Mittelländischen Meeres, von ihnen „Meijéh“ [maiye ?] genannt. Vgl. SEETZEN, *Nachlaß*, 335. Vgl. auch Anm. 175.

²²⁰ BENTON P. A., *Kanuri Readings*, 8, 9. — MIGEOD F. W. H., *The ancient So people*, 29.

In ihrem Lande sind neuerdings verschiedene Bronzegegenstände entdeckt worden, und man hat nachweisen können, daß sie den Bronzeguß im Cireperdue-Verfahren gekannt und betrieben haben ²²¹. Der Tradition zufolge waren sie ein Geschlecht von Riesen ²²². Über diese Charakterisierung lassen sich ihnen verschiedene Heroengestalten der Frühzeit des Sudan anschließen, so die Riesen *Namudu-Lamurudu* ²²³, *Dala* in Kano ²²⁴ und *Aligurran* im Aïr ²²⁵. Als „Leute der Vorzeit“, die wahrscheinlich alle auf die So hindeuten, erscheinen in den Traditionen der Twareg die *Kel Yeru* oder *Izubbaren* ²²⁶, deren berühmtester *Aligurran* gewesen sein soll ²²⁷, bei den Dyerma-Sonɣai aber die *Dom-borey* „von weißer Rasse“ mit *Farawani* und *Iwazu* (*Yuhuzu*) an der Spitze ²²⁸. Als mythischer Riese gilt in Hausa nächst *Dala* und *Lamarudu* auch *Gizo* ²²⁹. Der geschichtliche Zusammenhang dieser Riesen mit den So und über diese mit den Zaɣawa, den Nachkommen von als großwüchsig geltenden Äthiopen, ergibt sich neben anderen Möglichkeiten der Verknüpfung über das Hausawort *zoram̃* (Katsinadialekt) „tall person“ (ABRAHAM) ²³⁰, das vielleicht vom gleichen Grundwort abgeleitet ist wie der Name der *Zoramawa*.

Mit den So stehen wir im geographischen Sinne an der sudanischen Wiege des Staates der aus den Barbar-Zaɣawa hervorgegangenen Känembu und Kanuri. Ihren im Mittelsudan überall gesungenen Ruhm ²³¹ verdanken

²²¹ Nach LEBEUF und PALES, zitiert in URVOY Y., *Histoire de l'Empire du Bornou*, 20 (1). — LEBEUF J.-P., *L'art du Delta du Chari*.

²²² BENTON P. A., *Kanuri Readings*, 8/9, Note 1. — MIGEOD F. W. H., *The ancient So people*, 19, 29. — LE SOURD M., *Tarikh el Kawar*, 5. — Documents ... Mission TILHO, II., 357/358 (So wahrscheinlich keine Riesen gewesen). — Vgl. auch ROBIN J., *Description*, 60.

²²³ Vgl. Anm. 63.

²²⁴ Labarun Hausawa, II., 17/18. — BENTON P. A., *Kanuri Readings*, 26-28. — MIGEOD F. W. H., *The ancient So people of Bornu*, 29. — Documents ... TILHO, II., 356.

²²⁵ NICOLAS F. et LHOTE H., *Contributions*, 541. — NICOLAS F., *Textes ethnographiques*, 756, 758.

²²⁶ KRAUSE G. A., *Mittheilungen*, I., 13; II., 24: *Dschabbären* = ‚Riesen‘; *Kel Yeru* = ‚das alte Volk‘, ‚die Urbewohner‘, ‚die Menschen früherer Zeit‘. (Vgl. ar. *jabbār(un)* Riese, mächtig.) — NICOLAS F. et LHOTE H. *Contributions*, 541: *izubbären* = Riesen. *Izubbären* ist eine berberische Pluralform zum Fremdwort *jabbār*. Vgl. [Tamasheq]; Ahaggardialekt:

∘ „*erou*“ être ancien. (FOUCAULD, *Dict.*, II., 446.)

⊞ „*ǰjabbār*“ (sm. ar. جبار) (pl. „*ijabbären*“; fs. „*tǰjabbār*“; fp. „*tijabbārīn*“), „*day jabbären*“, „*day tijabbārīn*“ || homme de l'époque préhistorique ... (FOUCAULD, *Dict.*, I., 471.)

⊞ „*ǰzabbār*“, pl. „*izabbären*“ v. „*ǰjabbār*“ peu usé. (FOUCAULD, *Dict.*, II., 681.) „*Jabbären*“ vgl. DUVEYRIER H., *Exploration*, 279. [Anciennes tombes „des Jabbären, que j'ai trouvé sur ma route, en allant à Rhât ...“].

²²⁷ NICOLAS F. et LHOTE H., *Contributions*, 541.

²²⁸ ROBIN J., *Description*, 60. — Vgl. Anm. 222.

²²⁹ *Gizo*. — Vgl. PRIETZE R., *Die Geschichte von Gizo und Kōki*. — „Dodo or fetish lion“. SHAW F. L., *A tropical dependency*, 260; TREMEARNE A. J. N., *Hausa Superstitions*, 125. Dodo augenscheinlich ein Riese. TREMEARNE A. J. N., *Hausa Superstitions*, 126.

²³⁰ Siehe ABRAHAM, *Dictionary*, 975.

²³¹ PRIETZE R., *Bornulieder*, 260.

die Kanuri indessen gleich wie ihre politische und kulturelle Höhe vorwiegend ihren Barbarstammvätern, deren Name ihnen daher, wie bereits erwähnt, von den Hausa noch immer in der sudanisierten Form Barebari zuerkannt wird. Auf diese Barbar-Zayawa gehen wahrscheinlich die Fähigkeiten der verschiedenen Splitterstämme Nordnigerias in der Gelbgußtechnik zurück, ebenso wohl die der Kanuri selbst. Da der Gelbguß in Bornu und seiner Nachbarschaft nachweislich schon von der Vorkanuribevölkerung der So geübt wurde, ist es nicht einzusehen, aus welchem Grunde die Kanuri diese Fertigkeit nicht von jenen übernommen haben sollen, die wahrscheinlich auch dem Kisra-Barbar-Zayawa-Volkstumskreis entstammen. (Natürlich kann die Gelbgußtechnik in Bornu auch über die unmittelbaren Barbarstammväter der Kanembu-Kanuri zur Entstehung gelangt sein. Da die So jedoch sowohl geographisch als auch historisch die erste Station der Gelbgußtechnik im Sudan — im Hinblick auf ihre mutmaßliche Herkunft aus dem Norden des Erdteils — verkörpern, besteht wohl ein berechtigter Grund zu der Annahme ihrer Beteiligung an der Begründung dieser Technik bei den Kanuri.)

Die Beziehung So — Kisra läßt sich, abgesehen von anderen Kombinationen — Verwandter Lamurudus als Gründer von Bornu ²³², Schlangenkult bei den So und den Zayawa von Hausa ²³³ (vgl. Schlangentabu bei den Zayawa des Ostens zu IDRİSİS Zeit ²³⁴) — auch über den Volkstumsnamen So < Sau (häufige Bezeichnung der So) oder Seu führen. Beide Namensformen sind nach einem bestimmten, in Hausa und anderen Sprachbezirken Nordnigerias zu beobachtenden Lautentwicklungsgesetz ²³⁵ ohne Schwierigkeiten auf die Ausgangsformen Saf oder Sef (Saif) zurückzuleiten. Saif, Saf oder Sef ist aber der legendäre, aus dem Yemen stammende „Gründer“ der Teda und Kanembu ²³⁶, im Sudan offenbar meistens Lamurudu (Namudu) genannt, dessen Name in dem der Atsifawa (Acifawa) wiederkehrt ²³⁷, eines der klassischen Kisravölker des westlichen Nordnigerien ²³⁸.

Bornu gehörte schon im Mittelalter, wie aus IBN BAṬṬŪṬAS Bericht für

²³² HERMON-HODGE H. B., *Gazetteer*, 116/117.

²³³ JEFFREYS M. D. W., *Serpents = Kings*, 36, 40. — Vgl. die sog. Dauralegende der Hausa (*Daura Makas Sarki*), Anm. 63, 1., ferner MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 75, 77. — Labarun Hausawa, II., 25, 27, 33. — TEMPLE O., *Notes*, 408, 467, 479-481. Nach TEMPLE gehört die Schlangenverehrung wie auch die Baumverehrung (vgl. Anm. 52) zu den religiösen Kulturen der frühen Hausa und ihrer nichtislamisierten Nachkommen. Daß beide aber schon in der Zeit vor dem Erscheinen der Gründer des eigentlichen Hausa geübt wurden, beweisen nächst anderen die entsprechenden Angaben der sog. Kano-Chronik. — Siehe dazu PALMER H. R., *Sudanese Memoirs*, III., 132-138, *History of Daura*. — Vgl. Anm. 49 und 56.

²³⁴ MACMICHAEL H. A., *The Tribes of Northern and Central Kordofán*, 106.

²³⁵ Vgl. MEEK C. K., *Tribal Studies*, I., 309 *bik* = two (Fali von Mubi), *biu* (*biyu*) = two (Hausa). — Siehe dazu KLINGENHEBEN A., *Die Silbenauslautgesetze des Hausa*, 287 ff.

²³⁶ Vgl. dazu TEMPLE O., *Notes*, 218 f., 435. — HOGBEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 35/36.

²³⁷ Vgl. dazu TEMPLE O., *Notes*, 30, 88, 89, 208.

²³⁸ Vgl. Anm. 237 und HERMON-HODGE H. B., *Gazetteer*, 117; HOGBEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 122/123. — (Exkurs Kisraländer, 9).

das 14. Jahrhundert hervorgeht, zu den sudanischen Importländern für Kupfer²³⁹. Damals kam es aus dem Bereich Auzin-Altgobirs, zu BARTHS Zeit aber aus der berühmten Kupfermine Hofra en-Nahas im Ostsudan²⁴⁰. Allem Anschein nach wurde, wie schon erwähnt, in den von IBN BAṬṬŪṬA für diesen Import genannten Gebieten nur ein Teil dieses Metalles verarbeitet, während das übrige weiter nach Süden geleitet worden sein mag, wo sich wahrscheinlich schon zu damaliger Zeit bedeutende Gelbgußzentren befunden haben.

V. Geschichtliche Verknüpfung innersudanischer Barbarkulturniederlagen mit sudanisch-guineischem Gelbguß

Vielleicht haben schon die So die Ausbreitung ihrer Kunst nach Mittel- und Südnigerien betrieben. Als eine Stütze dieser Vermutung darf gegebenenfalls das in Hausa, Busa-Borgu, Süddahome, Yoruba, Benin, Munshi und selbst in Dagomba gebräuchliche Wort Gambari — Hausa bzw. allgemein Mensch aus dem Norden dienen, da dieser Name in der Form Gambaru zwei einst bedeutenden Zentren des Landes der So eigen war²⁴¹. Er ist, wie schon erwähnt, möglicherweise auch in der Grundform des Namens Gobir (Gobar) enthalten.

Mit einiger Gewißheit darf man annehmen, daß Bornu und seine aus dem Wirken der Barbar entstandene völkische Nachbarschaft einigen Einfluß

²³⁹ Vgl. Anm. 148.

²⁴⁰ „Von Tripoli wird ziemlich viel altes Kupfer eingeführt, der hauptsächlichste Vorrath aber dieses hübschen und nützlichen Metalles wird durch die zu Nimro in Wadai wohnenden Djelläba eingeführt, die es von der berühmten, im Süden von Dar-For gelegenen Kupfermine El Höfra bringen ... *)“ — *) „... und sie verkaufen ihn“ [den Kantar Kupfer] „in Kukaua für 4000 Rottl ...“ (BARTH H., Reisen, II., 159 [Handel von Kano].) — Großhandel der Djelläba von Wádāi — „sie besuchen die Kupfergewerke südlich von Fōr“ — „Kupfer aus ‚el-Hofrat‘ und von Runga wird meistens nach Bornu verführt, und zwar zu hohen Preisen.“ (BARTH H., Reisen, III., 520/521). — Karawane von Djelläba aus Nimrō in Wádāi in Maseña, deren Fracht hauptsächlich in Kupfer aus dem großen Kupferbergwerk „el Höfra“ (im Süden von Dar-Fōr) bestand, welches sie westwärts bis nach Kanō brachten, wo es gegen das von den arabischen Karawanen aus Tripoli eingeführte alte Kupfer den Markt behauptet. (BARTH H., Reisen, III., 307.)

Bezüglich des Alters, der Reichweite und des Umfanges des Kupferexports von Tripolitaniens-Fezzan vgl. man CUHN E. W., Sammlung, II., 219/220, 251/252, 267, 268, 270: Kupferexport von Tripolis über den Fezzan nach Tibesti, Bornu, ‚Caschna‘ [Katsina] und zu verschiedenen Negervölkern an der Südseite des Nigers', am Ende des 18. Jahrhunderts. — p. 267: „... die Caravane, mit der Herr LUCAS von Tripoli nach Mesurata reiste, führte zehn Kameelladungen, oder vier tausend Zentner dieses Metalls [Kupfer] auf den Markt nach Bornou.“ (Nach LUCAS und SHERIF IMHAMMED.) Vgl. Anm. 34-35, 308.

²⁴¹ Vgl. Anm. 164: — 1. Tāmbaru (Gambaru) bei Alt-Birni [oder Tasr Eggomo (Qasr Kumo)] in Bornu. Siehe RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 484/485; BARTH H., Reisen, II., 246, 247/248. — 2. Mākāri-Ort Gambāru am Komadūgu Gambarūram. NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, III., 26/27. — Gambaru in Bornu war der Sitz des So-Chefs Guma Kandira (= Dala Gomami [Kandira = Jäger. Vgl. NOËL P., Petit manuel, 104 *kandira* chasseur, archer; *Gomami* Sohn der Goma]). Siehe MIGEOD F. W. H., The ancient So people, 26, 28. — URVOY Y., Histoire de l'Empire du Bornou, 134. — Gambaru im Makari-(Kotoko-)Lande liegt mitten unter den einstigen Siedlungen der So.

auf die Entstehung des Gelbgusses im südlichen Nigerien genommen haben. Dafür spricht einmal nach JEFFREYS' Ansicht das über den Namen Lamuru zu dem Ausdruck kommende gemeinsame Gründerelement von Bornu und Yoruba ²⁴². Yoruba gilt zwar allgemein als Ausgangsstätte der Bronzetechnik von Benin ²⁴³, doch darf bei dieser Auffassung nicht übersehen werden, daß Benin mit Bornu durch einen gemeinsamen Namen verbunden wird, dessen Verbreitungsweg von Nordosten nach Südwesten über verschiedene Stationen zu verfolgen ist. Nach CLAPPERTON führte Bornu früher den Namen *Bini* ²⁴⁴, der heute die Eigenbezeichnung der Bewohner von Benin verkörpert. Westlich von Bornu erscheint der Name Bini zunächst wieder in der Bezeichnung *Binawa* für die Ngizim (Nguzum) ²⁴⁵, die zusammen mit den Bade einen Ableger der Kisrawanderung bilden und dabei angeben, aus „*Birnin Kissera*“ gekommen zu sein ²⁴⁶. Dieser „*Birnin Kissera*“ darf wohl ohne Bedenken im Bereich Auzin-Altgobir oder in der Hausa-Gobir zu suchen sein ²⁴⁷, jenem Bezirk also, der einmal für die Kupferexporte Takaddas verantwortlich war und außerdem das Ausgangsland verschiedener Niederlagen der Gelbgußtechnik gewesen zu sein scheint, wie es z. B. die entsprechenden Traditionen der Bata und Bacama zum Ausdruck bringen, wenn sie den Ursprung ihrer Stämme nach Sokoto bzw. Gobir verlegen ²⁴⁸.

Das nächste Bini liegt im südwestlichsten Teile des einstigen Hoheitsgebietes des ehemaligen *Hausa-Bakwai*-Staates Katsina, in dem Katsina Laka

²⁴² JEFFREYS M. D. W., The origins of Benin bronzes, 89. Betr. Lamarudu vgl. Anm. 232.

²⁴³ TEMPLE O., Notes, 459 verlegt nach der Tradition die Entstehung des Messinggusses Südnigeriens nach Kabba (Stadt und Bezirk im äußersten Nordosten von Yoruba, Owe-Sprachbezirk zwischen Yagba-Yoruba und Igbira).

²⁴⁴ CLAPPERTON, Journal, 103. (CLAPPERTONS Angabe fußt auf einer Auskunft des Herrschers von Busa, der danach einmal Bini = Benin und zum anderen Bini = Bornu kannte.) — *Bino*, Name der Kanuri bei den Nupe. (DELAFOSSÉ M., Préface, 1. Siehe NOËL P., Petit manuel. — MIGEOD F. W. H., The languages of West Africa, II., 364.)

In einem der Exkurse zur „Lexikographie zur Frage der Herkunft, Geschichte und Verbreitung des Gelbgusses in Nordinnerafrika“ wird auf der Grundlage methodischer Untersuchungen die Frage der Herkunft und Bedeutung des Namens *Bini* behandelt. Im Hinblick auf die Wichtigkeit dieses Stammesnamens im Rahmen einer Betrachtung über die mutmaßlichen geschichtlichen Beziehungen, welche die Barbar und den Gelbguß miteinander verbinden, möge indessen schon hier erwähnt werden, daß nach einem bestimmten Lautwandel unter einigen sudanischen Sprachen, die offenkundig dem Bereich der sudanischen Ausgangsstellungen der Bronzegußtechnik von Benin angehören, die sprachliche Identität der Namen *Bini* (*Beni*) und *Barbar* (*Bari-bari*, *Bari*, *Beri*, **Biri* [-*bir*]) nachweisbar ist. (Vgl. Anm. 158, 175.)

²⁴⁵ BARTH H., Reisen, II., 339 „*Binaua*“ [H. *Bināwā*, sg. **Babini*] = „Bezeichnung der westlichen Nghisim“ durch den Imam Ahmed. — *Binaua* (*Binawa*) ist offenbar die auf -*āwā* gebildete reguläre Hausapluralform (bei Völkernamen) zum Wortstamm *Bini*. (Vgl. Anm. 46a, 206.)

²⁴⁶ Vgl. Exkurs Kisraländer, 7.

²⁴⁷ Vgl. Anm. 75, 111, 285, 342.

²⁴⁸ MEEK C. K., Tribal Studies, I., 2. — Vgl. dazu LEBEUF J.-P., Les rites funéraires, 104-1: „... Les Bata sont une population venue il y a fort longtemps du pays haoussa. ...“

genannten Gebiete, dem östlichen Wangara, das als erster LEO AFRICANUS unter dem Namen Guangara [Gwangara] bekannt werden ließ²⁴⁹. Sodann taucht der Name Bini wieder im Gebiet der Nupe auf. Nach Mrs. TEMPLES Buch sind die Bini „the aboriginal occupants of Bida“ und besitzen vornehmlich die Städte Doko, Eyagi, Tua, Pici und Wuya²⁵⁰. In dem gleichen Werk werden sie auch als offensichtlich sehr alte Bewohner für den Nupeort Doko Daji aufgeführt²⁵¹. MEEK zeigt auf seiner Karte zwei kleine Bezirke mit dem Namen Bini, einen nördlich und einen zweiten südlich von Bida, der Hauptstadt von Nupe²⁵². Alle diese Binibezirke stehen wahrscheinlich untereinander in einem geschichtlichen Zusammenhang, ebenso mit den Bini von Benin und möglicherweise auch mit dem von den Bini-Benin geübten Gelbguß.

Das Biniland in Katsina Laka beherbergt nach PALMER²⁵³ Angehörige der gleichen Kunsthandwerker-, Metallarbeiter- und Lederarbeiterkaste, der Zogoran, Zugu, Zugurma oder Zoramawa, wie sie nach ihm in Sokoto, Dandi und Borgu auftritt, offenbar fremden Ursprungs, den er in der „sog. Kisara-(Zayawa-)Wanderung“ sieht²⁵⁴. PALMER betrachtet diese Kaste als die Stammväter der Metallarbeiter von Nupe und vermutet, daß auch die Handwerker und Künstler von Benin von ihnen abstammen²⁵⁵.

Der Weg der Bini des Nordens nach Benin wird aber deutlich sichtbar, wenn wir alle diese Binistationen in ihren gegenseitigen geschichtlichen Beziehungen betrachten und dabei bedenken, daß der legendäre Gründer bzw. Erneuerer der Beninbronzekunst Ahamman Giwa hieß. Sein Name läßt unzweideutig seine Herkunft aus dem Hausasprach- und Kulturbereich erkennen. Indessen ist im Gegensatz zu der zuerst von WESTERMANN vertretenen Meinung über seine Zugehörigkeit zu den Hausa darauf zu verweisen, daß sein Namensattribut Giwa, auf Grund dessen er zu einem Elefantenjäger und zum „Elefanten-Mohammed“ erklärt wurde, offenbar doch tiefere geschichtliche Hintergründe aufweist, wie es die Sprache und Geschichte von Hausa ohne Schwierigkeiten erkennen lassen.

²⁴⁹ Südwestlich der Kogo-Cafe-Kwatarkwashi-Region.

²⁵⁰ Artikel Nupe (Bini mehrfach erwähnt). — Siehe auch PALMER H. R., History of Katsina, 232.

²⁵¹ S. p. 319: *Doko Daji*, offenbar Hausabezeichnung (*Doko-n Daji*, *Doka-n Daji*) = das (der) Doko des Busches, der Wildnis. — [H.] *doká-n-dāji* (Sokoto, Zamfara) in der Mitte der Wildnis. (MISCHLICH A., Wörterbuch.) — [H.] *dōkád dāji* n. f. The centre of a large stretch of uninhabited wooded country. (B.) - [H.] *dōkád dāji* = *dōká* 1. d. [= *dōkár jéjì* dense bush.] (A.).

²⁵² Language Map/Northern Provinces of Nigeria in MEEK C. K., The Northern Tribes; Ort Bini im nördlichen Borgu, s. w. von Kandi, n. w. von Zugu in Zentralborgu. Siehe Feuille 2 / Afrique Occidentale Française et Togo (Mandat Français) — Carte No. XV — Atlas des Colonies Françaises.

²⁵³ PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 82*.

²⁵⁴ S. Anm. 253.

²⁵⁵ S. Anm. 253.

Zweiter Exkurs : Giwa (Ahamman Giwa)

Zu ‚Ahamman Giwa‘ in Benin vgl. besonders : MARQUART J., Die Benin-Altertümer, 42 ff. — Nach WESTERMANN D., Literarisches Zentralblatt, Bd. 71, 1920, Nr. 34, Sp. 646 war, wie B. STRUCK es in seiner „Chronologie der Benin-Altertümer“, p. 140 ausdrückt, Ahamman Giwa ein Hausamann namens Mohamman Giwa, der „Elefanten-Mohammed also“. STRUCK hält die von WESTERMANN getroffene Namensdeutung für „eine ebenso einfache wie glaubhafte Lösung“, übersieht dabei jedoch die geschichtlichen Hintergründe, die zur Verbreitung des Namens- bzw. Titelattributes *Giwa* in den zwischen Hausa und den Küstenländern der oberen Guinea in Dahome-Nigeria gelegenen Gebieten geführt und offensichtlich mit einer religiös-politischen Umwälzung in Hausa, besonders im *Hausa-Bakwai*-Staat Katsina, in ursächlicher Beziehung gestanden haben. In Anm. 160 läßt sich STRUCK weiter in folgender Weise aus : „Sieht man darin eine Schwierigkeit, daß der Bronzekünstler demnach als Elefantenjäger [aus welchem Grunde als Elefantenjäger ?] seine Laufbahn begonnen hätte, so wäre daran zu erinnern, daß Giwa auch Eigenname sein kann, z. B. des Landstädtchens 40 km n. w. Zaria. Auch dann wäre der Träger des Namens ein Hausa.“ — *Giwa* tritt zwar in Hausa gelegentlich als Eigenname auf (vgl. z. B. ROBINSON C. H., Hausaland, 209.); die Bilanz des Vorkommens dieses Wortes im Hausalexikon und in der Hierarchie bestimmter Hausastammesgemeinschaften gibt jedoch eindeutig zu erkennen, daß mit ihm bei den Hausa wenigstens in früheren Jahrhunderten ganz bestimmte hierarchisch-politisch-soziale, totemistisch-religiöse und geschichtliche Vorstellungen verbunden wurden. Der Mittelpunkt der sakralen, vielleicht theokratischen Herrschaft der Könige vom Elefanten-Sonnen-Totem[?] scheint Katsina gewesen zu sein, ein Staat mit einst weitausgedehntem Territorium, dessen völkische Elemente viele Volkstümer im Südwesten und Süden von Hausa begründet und gestaltet haben. Nach O. TEMPLE gehen die folgenden Stämme nach bestimmten Überlieferungen entstehungsgeschichtlich auf Katsinastammeselemente zurück : 1. Atsifawa (p. 30), 2. Kambari (p. 199), 3. Lopawa (p. 200), 4. Kamuku (p. 205), 5. Kinkera (p. 234). Nach HARRIS P. G., Notes on Yauri, 283, 320, 321 sind ferner z. T. auch die Yauri (Yawurawa) und die Gungu (Gungawa, Bareshe [Reshe], Rasawa — „Yawurawa proper“) von Katsinaursprung. — Das Land Katsina übertraf zu Anfang alle anderen Länder von Hausa an Ausdehnung. Es grenzte an Auziu, Bornu, Gobir, Zamfara, Nufe, Zazzau (Zariya) und Kano. Im Westen dehnte es sich bis nach Kwatarkwashi, Kumbashi, Bini, Bena, Kwataukwaro, Kuyambana (Kwiambana), Kusharki, Wamba und Kamuku aus. (Vgl. MISCHLICH A., Sitten, 14/5.) Nach CLAPPERTON (zitiert bei STRUCK B., Chronologie, 141, Anm 170) bestehen herkunftsgeschichtliche Beziehungen zwischen Nupe und Katsina, während die den Nupe eng verwandten Gwari, die vornehmlich Bornu oder Daura als ihre Urheimat angeben, nach einer bestimmten Tradition aus Tsaga Rana gekommen zu sein erklären ²⁵⁶.

²⁵⁶ Gwari [Gwari, Gbari ; Gbaridialekte eng mit dem Nupe verwandt. (WESTER-

Im südwestlichen Teil des Hoheitsbezirks von Katsina liegt der Ort Bini innerhalb des Wirkungsbereiches der Gelbgießer und Kunsthandwerker Zoyoran-Zugurma-Zugu-Zoramawa, und so darf es kaum wundernehmen, im Bini-Gelbgußzentrum des Südens — Benin — das Namensattribut *Giwa* eines angesehenen Mannes zu finden, der sich über dieses möglicherweise als ein Angehöriger der durch die Hausa bei ihrem ersten Auftreten in Katsina gleich deren Totems beseitigten Elefanten-Sonnen-Totem-Dynastie [?] zu erkennen gibt.

Einen Widerspruch zu der Ableitung Ahamman Giwas aus dem Bini des Nordens bildet dabei noch immer die auf der Grundlage einheimischer Überlieferung berichtete Herkunft dieses hellfarbigen Gelbgießers, der danach zusammen mit den Portugiesen ins Land gekommen sein soll. Es wäre jedoch denkbar, daß A. G. erst von Norden her auf die Guineaküste gekommen ist, um dann als Begleiter der Portugiesen nach Benin zu gelangen und dort eine Renaissance des Bronzegusses zu bewirken. Jedenfalls ist es kaum denkbar, daß die Bini von Benin einem fremdstämmigen Bronzegießer ein Namensattribut aus der ihnen völlig fremden Hausasprache verliehen hätten, wenn nicht schon vorher Beziehungen zu jenen Gegenden bestanden haben würden. —

MANN-BRYAN, The Languages of West Africa, 86.)] — Aus Bornu gekommen, zusammen mit den Koro von dort durch die Kanuri vertrieben. (TEMPLE O., Notes, 120; Gwari Yamma [H. *yámmá* Westen], angeblich aus Osten gekommen. TEMPLE, 120; nach Berichten aus Nasarawa waren die Gwari in Bornu „subservient to the Koro“. TEMPLE, 120; die „tribal marks“ einiger Gruppen der Gwari sind eine Modifikation von denen der „Katsinawa Laka“, welche wiederum mit denen der Gobir Verwandtschaft zeigen. TEMPLÉ, 122.) — Gwari, der Herkunft nach Katsinalaute, stammen aus Tsaga Rana im Katsinalande. Hausa-Ajami-Ms. „Aznan Zazzau“ [„Die Heiden von Zazzau“] von MALAM MUHAMMADU in Zariya. SÖLKEN H., Afrikanische Dokumente, 111, 114. — Titel und Name des 48. Königs von Daura „Sarkin Gwari Abdu Lukudi“ [König von Gwari A. L.]. „The title may be reminiscent of the fact that Gwari and Daurawa are in origin the same.“ (PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III, 143; 137, 139 f. Geschichtliche Beziehungen Gwari-Daura, Abuja-Daura.) Vgl. dazu: Ort „*Birni-n-Guāri*“ [*Birni* Gwari = ummauerte Stadt Gwari; Residenz, Hauptstadt von Gwari] zwischen Katsina und Daura. (BARTH H., Reisen, II., 96.) — Verschiedene historische und ethnologische Daten sprechen für eine enge phylogenetische Verzahnung der Gwari und Hausa. Nach dem sprachlichen Befund vermöchte man die G. unter Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Beziehungen zum Hausasudan als „Nigriten-Hausa“ zu bezeichnen, während die Kamuku und z. T. auch die Kambari, Duku, Dakarkari und ihre Verwandten aus ähnlichen Gründen als „Semibantu-Hausa“ gelten könnten. — KRAUSE schreibt Globus 69., p. 34 Ka-muku, von ihm ibidem gleich den ‚A-Schingini‘ als ‚Bantustamm‘ bezeichnet. [Gemeint ist Semibantu.] In Verbindung mit den Namensformen ‚A-shingini‘ [sic!], ‚Ka-shingini‘ [sg. zu A-sh. = die Shiŋgini, pl.], ‚Tshi-shingini‘ [Sprache der Shiŋgini] (sämtlich nach Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen, I., p. 188: Brief von Dr. G. A. KRAUSE an den Herausgeber, pp. 188/189), ‚Kalila‘ = sg. zu Lila (Name eines der beiden Hauptklane der Dakarkari. TEMPLE O., Notes, 88. Vgl. HARRIS P. G., Notes on the Dakakari people, 114: Lilawa = Zamfaraelement unter den Dakarkari; daneben Kelawa = Kabi-Element, Bangawa, Fakawa) u. a. liegt die Vermutung nahe, in der ersten Silbe des Namens *Kamuku* ein nominales Präfix (wahrscheinlich sg. der Menschenklasse) zu sehen; nach den hier aufgezeigten Beispielen könnte der Plural dazu, abgeleitet vom Wortstamm *Muku*, *Amuku* lauten. Vgl. auch TEMPLE O., Notes, 88 Adoma, sg. Wadom (Klan der Dakarkari). Vgl. Exkurs Kislaländer, 9, 15, 16, 26 und Anm. 442.

Vgl. auch STRUCK B., Chronologie, 130: Bini ursprünglich von einem Ort nördlich des Nigers gekommen. Vgl. Anm. 63, 7. — „Ahammangiwa, der sagenhafte hellhäutige Begründer der Beninkunst.“ GLÜCK J. F., Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi, 32.

„Muhamma-n-giwa, ein Hausamann, der als Dolmetsch für die Portugiesen mit der vom König Esige von Benin in seine Hauptstadt eingeladenen Expedition mitgekommen war ... Er hatte lange in Europa und zuletzt in Portugal gelebt.“ (Zusammengezogen aus ZYHLARZ E., Enträtseltes Benin. Die Welt, 2. Jahrgang, Hamburg, Donnerstag, 23. Oktober 1947. Nr. 126.)

Zum Problem Ahamman Giwa vgl. auch STRIEDER J., Negerkunst, 256, und KILGER L., Die Missionsversuche, 307/308.

Lexikographie des Hausawortes Giwa

1. B. *gīwā* n. f.; pl. *gīwāyē*
 1. (a) an elephant.
 4. a greeting to the person holding the position of *sarki* (König), *ubandawaki* [wörtlich: Vater der Pferde; Reitergeneral, Feldmarschall], or *wambai* [besonderes Amt]. — Vgl. dazu: *gīwa* = *uban dawākī*. (Der König von Yandi [Yendi in Dagbön, dem Land der Dagbamba, Dagomba] setzte Gāzārī [Dyerma-Sklavenhändler, Begründer des Sklavenjägerstaates *Sansane* Gazari im westlichen Hinterland von Togo] als *gīwa* ein, „d. h. als *uban dawākī*“ [„Vater der Pferde“ = Befehlshaber der Reiterei, Reitergeneral]. — Vgl. GOTTLÖB ADOLF KRAUSES Haussa-Handschriften, p. LIII./49.)
 8. *sun yi giwa, sun gudu* [„sie machten *giwa* und liefen weg“]. Vide *giwar yaḳi*.
2. B. *gīwar yāḳi* n. f. [wörtlich: Der Krieselefant]

The main body of non-combatants fleeing under the protection of a company of fighters.

e. g. *sun yi giwa, sun gudu* the inhabitants fled with their women and children in front.
3. B. *kān gīwā* n. m. (Katsina und Daura) [wörtlich: Elefantenkopf]

The open space in front of an Emir's compound.
4. B. *gīwā tā hāifū* [wörtlich: Elefant (Elefantenkuh) hat geboren]
 - (a) it is a sun-shower.
 - (b) there is a halo round the sun (= *ḱeḱasa ḱuru* [fehlt sonst in BARGERY's Dictionary]) (= Gobir *ḱwāngara* f.); cf. *sansānī* n. m. [Kriegslager, Reiselager eines Emirs] 3. A halo round the moon, or sun. (The former is supposed to portend war, the latter to convey the information of the birth of an elephant.)
5. B. *jīzār gīwā* n. f. [wörtlich: Die Bewegung des Elefanten, Elefantenbewegung]

The effects of a chief's travels felt by village, etc., at some little distance from the roads by which he travelled. (= [Sokoto, Katsina, Zariya] *zuzar giwa*.)

6. B. *gwauřon giwa* n. m. [Ohne Ton- und Längenbezeichnung] [wörtlich : Der Witwer des Elefanten, Elefantenwitwer]

epithet applied to a *galadima* [Erster Minister, Reichskanzler].

Giwa ist grammatikalisch *feminini generis* und wird oft auch bewußt in diesem Sinne gebraucht. (Vgl. z. B. : B. *gřwar gařĩ* n. f. [wörtlich : die Elefantenkuh der Stadt] epithet to any woman who for any reason is notorious.) Es herrscht jedoch sonst seine Verwendung für beide Geschlechter vor. Der Elefantenbulle heißt auf hausa : B. *kalhaddĩ* n. m. a big bull elephant, oder A. *třran gřwā* [*třron gřwā*]. (Beide Worte werden auch zur Bezeichnung anderer männlicher Tiere benutzt ; sie verkörpern kein ursprüngliches Hausa : *kalhaddĩ* entstammt dem Ful (*kalhaldi*), *toro* dem Arabischen (*třr, třr, tır* [KOELLE]).)

Eine der bedeutendsten und bekanntesten Dynastien des *Hausa-Bakwai*-Staates *Katsina* führte im Mittelalter den Namen „*Karya Giwa*“²⁵⁷, „Elefantenzerbrecher“, eine andere den Namen „*Tsaga Rana*“²⁵⁷, d. h. „Sonnenzerschneider“ oder „Sonnenzerreißer“. Ihr Ursprung geht vielleicht auf einen ähnlichen Vorgang zurück, wie er für den *Hausa-Bakwai*-Staat *Daura* berichtet wird. Nach MEEK gehört der *MakasSarki* von *Daura* zu einem Kreis von „Königs-“ oder „Totemtöttern“²⁵⁸. Es ist nicht schwierig, aus der Geschichte von *Daura* bzw. der von ganz Hausa zu erkennen, daß das Erscheinen der unmittelbaren Vorväter der eigentlichen Hausa und die Errichtung ihrer Herrschaft mit der Beseitigung der alten Totems und der Einführung neuer verbunden gewesen sind²⁵⁹. Wie in *Daura* die Brunnenschlange *Sar*, *Ki* oder *Sarki* von *Bayajidda* getötet und ihre Kultstätte, die von *Namudu* eingerichtet worden war²⁶⁰, zu der des „Fetischlöwen *Dodo*“ umgewandelt wurde²⁶¹, scheinen in *Katsina* die „Totemtöter“ bilderstürmend gegen die Kultstätten der Totems „*Giwa*“ und „*Rana*“, „Elefant“ und „Sonne“, vorgegangen zu sein, die allem Anschein nach, wie aus der „Lexikographie *Giwa*“ zu ersehen ist, eine kultische Einheit gebildet haben²⁶². Diese läßt zugleich erkennen, daß das Wort *giwa* als ein Epitheton ornans des Herrschers in Hausa

²⁵⁷ PALMER H. R., *History of Katsina*, 226 : *Tsaga-rana* = ‚eclipser of the sun‘. Zu *Tsaga Rana* und *Karya Giwa* vgl. auch BARTH H., *Reisen*, II., 86 und 86**.

²⁵⁸ MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 174/175. — Vgl. Anm. 56.

²⁵⁹ PALMER H. R., *Sudanese Memoirs*, III., 136. — In *Daura* wurde ursprünglich die von *Namudu* als Wächter des von ihm dort gebauten Brunnens eingesetzte Schlange *Ki*, *Kii* oder *Sar* verehrt. Nach BARTHS Feststellungen aber war der Brunnen von *Daura* die einstige Kultstätte des Fetischlöwen *Dodō*. (*Reisen*, II., 670.) — Aus diesem scheinbaren Widerspruch ist auf Grund des Namens *Sarki* (fälschlich : *MakasSarki*) und der von PALMER (vgl. Anm. 49) und MEEK (vgl. Anm. 49) vertretenen Meinungen abzuleiten, daß die Begründung der Hausa mit der Vernichtung des mutmaßlich auf die *Zayawa* zurückgehenden Schlangentotems (vgl. Anm. 49) und seiner Ersetzung durch das Totem des Löwen verbunden gewesen ist, das noch heute einer Anzahl nichtislamischer Hausagruppen eigen ist. (*Coutumiers Juridiques*, III., 176.) — Vgl. Anm. 49, 56, 233, 234. — *Kii* als Name der Brunnenschlange von *Daura*, vgl. MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 75.

²⁶⁰ Vgl. Anm. 63, 1.

²⁶¹ Vgl. Anm. 259.

²⁶² Exkurs „*Giwa*“.

noch immer im Gebrauch ist. Bezeichnenderweise begegnen wir ihm darüber hinaus auch in den Zufluchtsgebieten der Vorhausabbevölkerung von Katsina, so in Nupe, Benin und Dahome, als einem Attribut gehobener Sozialstellung²⁶³.

Ahamman Giwa entstammt also möglicherweise der Gelbgießerschichte der Zoyoran im südwestlichen Teil des Landes Katsina der Könige vom „Elefanten-Sonnen-Totem“. Es ist die gleiche Katsina²⁶⁴, aus der nach bestimmten Traditionen die Nupe²⁶⁵ und die ihnen wenigstens sprachlich verwandten Gwari²⁶⁶ in ihre heutigen Wohnsitze gekommen sein wollen. Die nördliche bzw. östliche Herkunft solcher Elemente und ihre geschichtliche Bindung an das Hausaland wird aber deutlich sichtbar, wenn wir die Tradition der Nupe über ihre Abkunft von den Gabi, „erstwhile inhabitants of Egypt“, in Rechnung stellen²⁶⁷. Denn Gabi steht auch am Anfang der Hausageschichte²⁶⁸. Gabi, der Vorläufer der ersten Hausagründung Daura, der Ort, an dem Namudu einen Brunnen grub und die Schlange Sar, Ki oder Sarki als Wächter einsetzte. „*Gābi, kân kāsā*“²⁶⁹, „Gabi, der Kopf des Landes“,

²⁶³ 1. Nupe: *bārgo-n-gīwā* (Nufe-Sprache) General, Feldmarschall. In dieser Form und Bedeutung von MISCHLICH A., Wörterbuch und FUNKE E., Die Stellung der Hausa-Sprache angeführt. Beide Autoren, die das Wort nur aus dem Hausalexikon kennen, bleiben jedoch den lexikographischen Nachweis für seine Herkunft aus dem Nupe schuldig, die wahrscheinlich auf das Yorubawort *Balogun* = Krieger, Chef des Heeres bezogen wurde. (*Balogun* in diesem Sinne in Ilorin vertreten. HERMON-HODGE H.B. Gazetteer, 69.) — Im Nupe ist nach BANFIELD *Borogon giwa* eine der Anredeformen für die Ränge des *Sayedi* und des *Gābi Seyidi*, während die 'chief military men' nach ihm Hausatitel führen (*Māyāki, Ubandawaki, Mādaki*). BANFIELD gibt ferner *giwa* als Anredeform für den königlichen Rang *Taka* und *giwa mata* [Elefant-Frau (H.), weiblicher Elefant; *giwa* ist aber im Hausa schon feminini generis] für die Frauenämter *Bākisorō, Mādaki, Sōniya, Sārōniya* und *Sōri*, die in ihrer Mehrzahl offenkundig dem Hausa entlehnt sind. Stammt die Amtsbezeichnung *Bargon Giwa* aus dem Hausa, so bedeutet sie etymologisch entweder „Teppich des Elefanten“ (B. *bargō* m. blanket — MISCHLICH: *bārgō* m. aus Haaren verfertigter Teppich) oder „Knochenmark des Elefanten“ (B. *bārgō* n. m. marrow in bones, marrow-bone). Lexikalisch nicht zu belegen ist die von ROHLFS gewählte Übersetzung des von ihm zitierten Titels „*bargo-n-gioa*“ des „Admirals der Niger-Flotte“ in Nupe: „Spiegel des Elefanten“.

2. Dahome: „Les Guiwa, chefs des dix ou dizainiers. Il y en a plusieurs par section ou quartier ...“ Solche 'Guiwa' sind z. B. Alaro Guiwa, Belo G., Akadiri G., Lawani G., Alawo G., Baba G., zum großen Teil offenbar Männer, die aus dem heutigen Hausa stammen. Vgl. dazu MARTY P., Etudes zur l'Islam au Dahomey, 64, 67, 69, 74.

²⁶⁴ A. Katsinā f. = Katsina.

²⁶⁵ Vgl. STAUDINGER P., Im Herzen der Haussaländer, 533; ferner STRUCK B., Chronologie, 141, Anm. 170. — Beide Angaben beziehen sich auf eine entsprechende Bemerkung CLAPPERTONS, die Verf. bei CL. nicht festzustellen vermochte.

²⁶⁶ Siehe SÖLKEN H., Afrikanische Dokumente, 111/112, 114.

²⁶⁷ TEMPLE O., Notes, Art. Nupe. — Vgl. dazu MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 29: „Many Nupe have, however, the appearance of ancient Egyptians.“

²⁶⁸ MISCHLICH A., Über Sitten, MSOS X, p. 1 (Sonderabdruck). — PALMER H. R., der *Gabi* mit *Kabi* (Kebbi), *Kafi* und *Gabibi* [*ga bibi* = schwarzer Körper, schwarze(r) Mensch(en) / *Souyāi*] identifiziert, sagt völlig unberechtigt: „Gabi has nothing to do with Daura, as supposed by Marquart.“ Vgl. dagegen Anm. 57.

²⁶⁹ A. *Gābi* 1. epithet of the official position *Mākamā* — 2. ~ *kân kāsā* epithet of city of Daura.

B. *gābi kân kāsā* an expression used of the city of Daura.

heißt Daura noch heute bei den Hausa, die das gleiche Wort als Epitheton ornans für das angesehene Amt des *Makama* ²⁷⁰ verwenden. In Nupe aber hat sich der Name Gabi noch als Bezeichnung für das Unterkönigreich von Mokwa erhalten ²⁷¹.

VI. Geschichtliche Verbindung Benin : Nordinner- und Nordostafrika

Die Verbindung zwischen Benin und den Binistationen des Nordens scheint jedoch auch vom Süden aus gepflegt worden zu sein. Darauf deutet einmal die auf alten Angaben fußende Bemerkung MARQUARTS, daß sich Benin im Norden einst bis zum Niger erstreckt habe ²⁷². Zum anderen geht es aus einer Mitteilung DUPUIS' über den aktiven Handel der „muslimischen Kaufleute“ von Benin mit dem rothäutigen, Pferde und Maultiere züchtenden Volk der Gargari hervor, welches früher die Hochländer von Gobir, Katsina und Zamfara besuchte ²⁷³. Die Gargari bilden heute einen Bestandteil der Twareg-Ulmidden-Konföderation des Ostens (Kel Dinnik) ²⁷⁴, sind vielleicht aber nur der Rest eines einstmals größeren, aus dem Osten eingewanderten Nomadenstammes, wie es das Vorkommen ihres Namens für eine Stammes-einheit unter den Bak̄kara-Arabern von Kordofan zu vermuten nahelegt ²⁷⁵. Wenn dabei auch COOLEY mit seiner Auffassung Recht haben sollte, daß das von DUPUIS genannte Benin (Bini) auf die Nachbarschaft von Nupe (Bini) oder auf Bornu (Bini nach CLAPPERTON) zu beziehen sei ²⁷⁶, so spricht das immer noch nicht gegen eine geschichtliche Bindung der Bini von Benin an die Biniländer des Nordens.

VII. Kisravölkerkreis und Gelbgußentstehung im Sudan

Hinter allen diesen Vorgängen und Einflüssen steht eindeutig die Kisrabewegung der Jahrhunderte zwischen A. D. 600 und A. D. 1000, wie es PALMER zum Ausdruck gebracht hat ²⁷⁷. Ihre Träger waren wahrscheinlich die

²⁷⁰ Vgl. Anm. 269.

²⁷¹ HOGBEN S. J., *The Muhammadan Emirates*, 101.

²⁷² Benin-Altertümer, 59.

²⁷³ Vgl. COOLEY W. D., *The Negroland of the Arabs*, 108/109 (Note) [1] 74.

²⁷⁴ PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, 24 (Note) 2.

²⁷⁵ MACMICHAEL H. A., *The tribes of Northern and Central Kordofan*, 155. —

Eine Wanderstation solcher Bak̄kara verkörpert vielleicht die Landschaft Baq̄ara im nördlichen Bornu, von Tubu [] bewohnt, n. ö. der Ruinen von Gambaru. [Einst Gebiet der So, die Bronzegießer waren.] — NACHTIGAL G., *Sah̄râ und Sūdân*, Völkerkarte von Bornu. — Vgl. Anm. 164, 241.

²⁷⁶ Vgl. Anm. 244.

²⁷⁷ PALMER H. R., *History of Katsina*, 225. — Unwahrscheinlich ist die von MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 72 (Note) 1 vorgenommene Datierung der Ankunft der ‚Kishra-Könige‘ in Borgu für die Zeit um A. D. 1480, die auch WESTERMANN D., *Geschichte Afrikas*, 200 übernommen hat. Ein so umfangreicher Wandervorgang, wie es die Kisrabewegung nach den Angaben aller Traditionen gewesen ist, hätte zu dieser Zeit sicherlich die Aufmerksamkeit der arabischen Geo- und Historiographen erregt und einen Niederschlag in ihren Berichten gefunden. Das ist aber nicht

äthiopischem Blut entstammenden, später z. T. vielleicht berberisierten Zayawa, die IBN KHALDŪN in seiner Geschichte der Berber aufzählt und zu den Muleththem in genannten Schleierträgern rechnet ²⁷⁸. Der Gebrauch des Litham ²⁷⁹ (Tagilmus) ²⁸⁰ macht indessen die Zayawa noch längst nicht zu Berbern oder Twareg, wie das Vorkommen dieser Sitte bei den Tubu beweisen möchte ²⁸¹. Die Zayawa sind ohne Zweifel gleich den Tubu Äthiopen und offenbar aus der Verlagerung der altäthiopischen Garamantia entstanden ²⁸². Sie und ihre Ableger im Sudan — Kanembu und Kanuri — sind insgesamt Vertreter des Barbarvölkerkreises ²⁸², der von der alten Phazania bis in den Mittelsudan reichte und tief nach Süden und weit nach Westen hin kulturbefruchtend ausgestrahlt hat, angeregt und geleitet durch Hochkulturträger vom Typus eines Abd ul-Dar, eines „Kanaaniters“ Namudu ²⁸³, dessen Namensattribut sogar in der mauritanischen Tagant und in Futa Toro genannt wird ²⁸⁴, eines Bana Turumi und der anderen Turaleute Kisra, Amina, Bakwa Turunku, Aguza und Tazar, die im letzten alle aus der „Stadt Kisras“ stammen, einst im Lande Badar oder Haiburra gelegen ²⁸⁵, d. h. in der Erythräa oder in einem ihrer älteren innerafrikanischen Pflanzstaaten.

geschehen. Außerdem wird in allen einschlägigen Traditionen Kisra eindeutig als ein Zeitgenosse des Propheten Muḥammad geschildert, wie überhaupt das Wesen der Kisrawanderung nur aus den durch das Aufkommen des Islam in Arabien gegebenen Zeitumständen verständlich wird. — Vgl. Anm. 342.

²⁷⁸ IBN KHALDŪN. — Vgl. RODD F. R., *People of the Veil*, 343.

²⁷⁹ RODD F. R., *People of the Veil*, 329, 330.

²⁸⁰ RODD F. R., *People of the Veil*, 15 (Note) 4, 140, 287-290.

²⁸¹ NACHTIGAL G., *Sahāra und Sūdān*, I., 456; II., 143. — Auch viele Angehörige der herrschenden Fulbe in Kano tragen einen schwarzen Litham [im Gegensatz zu den Hausa]. (BARTH H., *Reisen*, II., 123, 166.) Sie gehören indessen keineswegs zu den Muleththem.

²⁸² MACMICHAEL H. A., *The tribes of Northern and Central Kordofān*, 103.

²⁸³ Abd ul-Dar, der Sohn Najibs des Kanaaniters, Begründer von Daura, ist offenbar gleichen Ursprungs wie Namudu, Begründer von Daura, dessen Namensvater nach dem *Tarikh el-Kawar* zur ‚Pharaonenzeit‘ König in Ägypten war. (Vgl. Anm. 63.) Das Namensattribut Kinana kehrt in dem Namen des „chef de village“ Bun Kinana von Umurudu-Auzugör (zwischen Agram und dem Aïr) wieder. (Vgl. Anm. 63, 4.) Kinana ist wahrscheinlich die sudanisierte Form für Kanaan. Zur geschichtlichen Bedeutung des Namens Kanaan vgl. HERRMANN A., *Die Erdkarte der Urbibel*, 71: Kanaan bedeutete nicht nur das vorisraelitische Volk Palästinas, sondern auch die Hauptbevölkerung Nordwestafrikas von Marokko bis Tunis. Kanaan soll nach dem Jubiläentext wider den Willen Noahs von Palästina Besitz ergriffen haben. (Sinngemäße Kürzung durch Verf.)

²⁸⁴ Vgl. TAUXIER L., *Mœurs et Histoire*, 144. — Nach den hier ausgewerteten Überlieferungen stammen die Dyawambe [Dyawan, Dyaurauko, Dyawara, Zayran, Zoyoran] aus dem einstigen Dorfe Kon im Osten der Tagant und sind Nachkommen eines gewissen Kinanata. (Kinanata ist offenbar eine berberische Femininform zu Kinana.) Weiter wird hier auf eine(n) andere(n) Kinanata hingewiesen, die (der) ein Vorfahr des Sultans Sundryata von Mali gewesen sein soll. Beide Vorkommen des Namens sind für die vorliegende Darstellung von hoher Bedeutung, enthalten sie doch wieder ein Beweismoment für die entstehungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit der Dyawambe-Zoyoran-Zoramawa, der Wangara und z. T. auch der Ful mit den Teda-Daza-Kanembu-Kanuri, die nur über das alte Bevölkerungselement Barbar (Zayawa) zu erklären ist.

²⁸⁵ Vgl. TEMPLE O., *Notes*, 59, 74, 376, 495, 557. — Vgl. Anm. 75, 111, 247, 342.

VIII. Kisravölker und Wangara

Die Gelbgießer aber waren, wie es schon dargelegt wurde, wahrscheinlich nur eine soziale Komponente der großen Völkerbewegung der Barbar. Sie bildeten eben nur eine der für Nomadenvölker charakteristischen Handwerkergruppen mit kastenartigem Sozialgepräge. Ihre Namen Zayran, Dyo-goran, Zauran, Zoŷoran, Zugu, Zugurma und andere reichen vom Tarikh as-Sūdān bis in unsere Zeit und von dem Urmandeland Gangara (Wangara) im einstigen Saraxule-Soniŷko-Gebiet der westsaharischen Sahellandschaften, dem westlichen Zayā oder Takrur, bis in das östliche Zayā oder Takrur im Wirkungsbereich der Kunsthandwerker Zoŷoran (Zoramawa, Zoromawa, Zugu, Zugurma) von Gobir-Sokoto-Kabi-Katsina Laka. Unverkennbar ist mit ihrem Auftreten die Verpflanzung von Mandevolkstumselementen aus dem Westsudan in den Mittelsudan verbunden. Oft sind die Kunsthandwerker oder Metallarbeiter gleichzeitig Lederarbeiter, die z. T. ebenfalls aus den Mande hervorgegangen sind ²⁸⁶. Über die Mandeexklaven östlich des geschlossenen Mandesiedlungsbereiches des Westsudan — Dafin-Yarse, Dyula, Samo, Bisa (Busanse) — geht ein nördlicher Weg zu dem Land der Dyerma-Sonŷai ²⁸⁷ und nach Busa am Niger, ein anderer weiter im Süden von den Mandefu über Gonja, Sansane Mangu — das Wangara im Cokolande ²⁸⁸ — Zugu-Wangara ²⁸⁹ und die verschiedenen Stationen des Namens Wangara im weiteren Borgu ²⁹⁰

²⁸⁶ Vgl. PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 82 Note: Zogoran als Lederarbeiter. (RODD F. R., The People of the Veil, 227.) — Der Handel mit Lederarbeiten, für den Agades berühmt war, in Katsina durch die Sonŷai eingeführt. (HOGBEN S. J., The Muhammadan Emirates, 93.) — Agades [Egedesh], Sonŷaistadt in Auzin-Air, A. D. 1515 durch Haj Muḥammad Askia, König von Sonŷai, nach der Vertreibung der „5 Berberstämme“ mit Sonŷai besiedelt. (BARTH H., Reisen, I., 502, 506; IV., 632. — I., 504, 509, 511 Sprache von Agades ein Sonŷaidialekt; 509 Sonŷaidialekt von Agades auch noch an einigen Plätzen der Nachbarschaft von A. heimisch; 527 Bewohner von „Ingal“ meist „Iḡhdalēn“, sprechen einen Sonŷaidialekt; 528 Sprache der Bewohner von „Djöbeli“ soll ein Sonŷaidialekt sein; 497 Lederarbeiterinnen von A.; vgl. ferner BARTH H., Vocabulary of Emghedesie or Emkedesi Language — Vocabulary of the language of Agádéz [Sonŷai], s. Progress of the African Mission, 154 f.; 169-188.) — Vgl. RODD F. R., People of the Veil, 227 „probable Mandingo origin of leather industry of Agades“, vielleicht durch die Sonŷai eingeführt. — Vgl. Exkurs Kisraländer (Dukawa).

²⁸⁷ ARDANT DU PICQ, Une population africaine, 17. — URVOY Y., Petit Atlas, 25. — Die Dyerma sind Enkel von Mali. (GADEN H., Note sur le dialecte Foul, 67, 69. Text im Fuldialekt von Sai/Niger, aufgenommen von GUIRAUDON.)

²⁸⁸ Vgl. BARTH H., Reisen, IV., 574.

²⁸⁹ Vgl. WOLF L., Beitrag, 292 ff. — FUNKE E., Die Sprachverhältnisse in Sugu, 257 ff. — Note sur les ‚Pila-Pila‘ et les ‚Taneka‘. — Zur Frage der Existenz eines östlichen Wangara in der Gegend Nordtogo-Borgu („Magho“ = Mangu, Sansane Mangu [„Kriegslager von M.“, Mandekolonie — BARTH H., Reisen, IV., 574]) vgl. COOLEY W. D., The Negroland of the Arabs, 79 und 79 Note 31; ferner BARTH H., Reisen, II., 322, 323; IV., 568 (Beipflichtung gegenüber COOLEYS Ansichten). — Bezüglich Wangaraniederlassungen in Mossi und Gurma vgl. BARTH H., Reisen, IV., 572, 573, 583. — Ort „Pama Ouangara“ n. ö. der Landschaft Borgu in Nordosttogo, w. der Landschaft Barba in Südwestgurma, s. der Stadt Pama. — Carte du Dahomey (A. MEUNIER).

²⁹⁰ Vgl. DROT, Notes, 278 Wangara = village de notables et de marchands étrangers (teinturiers haoussa) ou autochthones. — (Die bedeutenden Orte haben alle

gleich einem Ort Mali in Gurma ²⁹¹ ebenfalls zu den Busa-Boko am Niger und zu den *Kaŋga*, *Šaŋga* und *Lopanke* am gleichen Strom ²⁹². Unweit von diesen liegt an der westlichen Volkstumsperipherie von Hausa der Hausa-staat *Katsina Laka*, einst *Guangara*, *Gwangara* oder *Wangara* genannt. *Wangara* saßen schon im Mittelalter in Kano ²⁹³ und in *Katsina* ²⁹⁴, ein von Ful und Shuwaarabern bewohnter Ort *Wangara* liegt in der südlichen Cad-niederung ²⁹⁵, ein Ort *W(u)ro*. Mande südöstlich von *Yola* in *Adamaua* ²⁹⁶. In Kano sind die *Wangara* im Laufe der Jahrhunderte so stark mit den Hausa verwachsen, daß man sie gelegentlich als eine Gruppe der Urein-wohnerschaft des Landes ansieht ²⁹⁷. Schon in *Borgu* werden unter dem Namen *Wangara* auch die dort ansässigen Hausa miteinbegriffen ²⁹⁸. In den Heidengebieten von Nordhausaland versteht unter der Bezeichnung *Dyula* Hausahändler ²⁹⁹, ihr Name hat sich als allgemeiner Begriff für den Händler sogar im Teda eingebürgert ³⁰⁰ [?]. Bei den Nupe gelten die *Wangara* als ein Unterstamm der Hausa ³⁰¹. Sie sind weiter über die *Gwandara* ³⁰² bis zu den hausasprachigen, z. T. aus Kano eingewanderten *Wangara* innerhalb der Hausa-Abakwariga in *Jukun-Kwararafa* sicher zu verfolgen ³⁰³, einem Lande, das gelegentlich sogar als *Wangara-Kororofa* bezeichnet wird ³⁰⁴. Nach anderen Meinungen reichen ihre Einflüsse selbst bis ins mittlere Kamerun ³⁰⁵.

ein *Wangara*). — „ouangaras“, wichtige „cités“, durch Hausakauflaute begründet; sie dienen den Hausakarawanen, welche der Reichtum dieser Gegenden anzieht, als Asyl. (A. T., Dans le Haut-Dahomey, 131.) [Die Bezeichnungsweise ist wahrscheinlich ein Beweis für enge und frühe geschichtliche Beziehungen zwischen den *Wangara* und Hausa.]

²⁹¹ STIELERS Handatlas. Karte 83. Guinea-Länder.

²⁹² „Lopawa (Lopanke) of Yauri“. Siehe HARRIS P. G., Notes on Yauri, 286. [-*nke* Mandeendung].

²⁹³ Vgl. Kano-Chronik in Labarun Hausawa, II., 29/30. — HOGBEN S. J., The Muhammadan Emirates, 70.

²⁹⁴ Vgl. PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 83. (Die zweite der drei Dynastien von Katsina in der Vorfulzeit war von ‚Wangara origin‘.) — *Wangara* in Katsina. S. BARTH H., Reisen, II., 94.

²⁹⁵ BARTH H., Reisen, III., 416. — Vgl. dazu Anm. 200 (die Verwandtschaft der Kanuri, Shuwa-Araber, Jukun und ‚Sulebawa Fulani‘).

²⁹⁶ *W(u)ro*. Mande, d. h. Heimstätte der Mande [Ful]. (Karte von Kamerun 1 : 300 000, bearbeitet von M. MOISEL. Blatt D 3. Gärüä. Berlin 15. 5. 1912.)

²⁹⁷ Persönliche Mitteilung des Kanomannes AUDU an Verf.: Die *Wangara* gehören zum „Ursprung“ von Kano.

²⁹⁸ Vgl. Anm. 290.

²⁹⁹ ABADIE M., La Colonie du Niger, 127.

³⁰⁰ LE COEUR CH., Dictionnaire Ethnographique Teda: *jula* commerçant.

³⁰¹ BANFIELD A. W., Dictionary of the Nupe language, Vol. 1 Nupe-English: *wàngǎlà* a certain tribal mark; a sub-tribe of the Hausas.

³⁰² „The Jukoñ [Jukun] say that the Wangarawa (Mandingoes), Wandara of Dusingitata [Gwandara von Dutsin Gitata, ‚Gitatafelsen‘, Emirat Keffi, Prov. Nasarawa, Nordnigeria — Gwandara, vermutlich zu den ‚aboriginal Hausa tribes‘ gehörig (TEMPLE O., Notes, 118)], and Arrago are kindred peoples to themselves ...“ (PALMER H. R., Notes on the Kororofawa and Jukoñ, 403).

³⁰³ MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, 50.

³⁰⁴ BENTON P. A., Notes on some of the languages, siehe Abschnitt „Origin of the Hausa ‚bokoi‘“, pp. 293-296 (*Wangara Kororofa*).

³⁰⁵ TAUXIER L., Nouvelles Notes, 201. Vgl. Exkurs Kisraländer, 19. — Zur Frage

IX. Wangara und sudanische Gelbgießer als Nachfolger der äthiopischen Kulturträger im Sudan

An allen diesen Wegen und Stationen der Wangara liegen Zentren der Bronzeußtechnik. In verschiedenen Bezirken dieses weiten Bereichs wird seit alter Zeit Zinn und Bleierz gewonnen, wie z. B. in Borgu und Bauci³⁰⁶, wichtige Bestandteile der Bronze. Das zu ihrer Herstellung erforderliche Kupfer wurde wahrscheinlich jederzeit importiert, vornehmlich aus der Sahara und den Kupferminen des Ostsudan³⁰⁷, indessen auch aus Nordafrika³⁰⁸. Die Verarbeitung der Metalle und ihre künstlerische Verwendung rührt sicherlich von den im Westsudan und seinen Sahelvorländern schon früh zu Mande gewordenen Zayran-Zauran-Zorom-Zugurma-Zugu, die einst ein Teil der Zayawa oder eine Gruppe ihres Gefolges von unterworfenen Stämmen gewesen sind und gleich den Silla weite Teile des Mittel- und Westsudan über Jahrhunderte in ihren Wirkungsbereich einbezogen haben. Ihre Namen sind offenkundig aus ihrem Gewerbe abgeleitet: *Silla* -- Kupfer, Bronze im Mande

der einstigen Existenz eines östlicher als Wangara-Katsina Laka, das eigentliche „östliche Wangara“, gelegenen Wangara vgl. die folgenden diesbezüglichen Angaben der Literatur:

1. „HADJI HAMET's Nachrichten über Bornu, Gambaru, Kaschna [Katsina] und Wangara am Tschadi und Gülbi [d. h. Cad und westliche Zuflüsse, gulbi = H. Fluß, in der älteren Literatur vorzugsweise auf den Niger angewendet] (1819).“ — S. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 438.
 2. „Bornu, Kaschna, Wangara, Bahar Sudan“ — zusammen behandelt in dem Abschnitt „Der mittlere und östliche Sudan am unteren Laufe des Nigerstroms“. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 483.
 3. „Wangara-Diulastämme Zentralnigeriens“ [?]. FROBENIUS L., Spielmannsgeschichten, 41.
 4. „The Jukun claim connection with the Wandara, and with the Wangarawa (Mandingoes)“. TEMPLE O., Notes, Art. Jukun or Kororofawa, 172-187. [Sango.]
 5. *wangára* = Sandale (aus Leder) / Kanuri. — v. DUISBURG A., Grundriß, 110. — Vgl. Anm. 286.
 6. „Kein Wangara östlich von Bornu.“ — RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 486.
 7. Wangara als Ländername südwestlich, südlich und südöstlich vom Tschad (Bahr Sudan). Siehe v. SPRUNER KARL, Historisch-Geographischer Atlas, Karte No. 42 Kalifat. Westliche Hälfte.
 8. Die Zugehörigkeit der Wangara zu der *Tobastaka* oder *Abutar Wasa* als Partner der Kambari von Gumi und der Kanuri. (Vgl. Anm. 201.)
- „To-day natives claiming Wangara descent are not uncommon in northern Nigeria.“ (BOVILL E. W., The silent trade, 35.)

Wangara in Nordnigeria. Vgl. WILSON-HAFFENDEN J. R., The Red Men of Nigeria, 43, 103, 105, 118, 119, 120.

„Hausa-speaking Wangara“, eine Gruppe der Hausa-Abakpariga [Abakwariga, Abakwan Riga] in Jukun-Kwararafa, aus Kano stammend. (MEEK C. K., A Sudanese kingdom, 50.)

³⁰⁶ TEMPLE O., Notes, 487 (am Rafin Rudar in Borgu); 412 (Zinnfelder um Nara-guta, Jos, Ngell, Kibyen-Plateau); 464 Zinnfundstellen Badiffi und Riruwei in Bauci. — MISCHLICH A., Wörterbuch, 86 Bleierzgruben in der Nähe der Stadt Ririwai in Bauci.

— MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 151.

³⁰⁷ Vgl. Anm. 240.

³⁰⁸ Vgl. BARTH H., Reisen, II., 159. — Mittelalterlicher Tauschhandel des mittelmeeischen Europa mit Nordafrika. Von dort Weiterleitung eingeführten Kupfers in den Sudan. (BOVILL E. W., North Africa in the Middle Ages, 140.) Vgl. Anm. 34-35, 240.

— *Jaka* ³⁰⁹ [*Dyaka, Dyaxa, Dyaɣa, Zaɣa* — *Zaka, Zaga*] = Kupfer im Westful. Die Bedeutung ihres Gewerbes dürfte aus dem schon im 14. Jahrhundert berühmten Landesnamen *Zaɣa* ³¹⁰ hervorgehen, der sich bis heute im östlichen Wirkungsbereich der Zoɣoran erhalten hat ³¹¹, wo er ebenfalls schon im 14. Jahrhundert für weite Teile des Mittelsudan in der Form *Zaɣai* verbindlich und rühmlichst bekannt war ³¹². Der Initiator dieses Jahrhunderts erfüllenden Wirkens und Werkes aus dem Hochkulturerbe der Erythräa war unverkennbar der afrikanische Kisra. Vielleicht enthält sein Name gleich dem seines Bruders Aguza auch etymologisch die Erinnerung an jene hochansehnliche Blüteepoche der vorislamischen Kulturgeschichte des Sudan, der *Jahiliyya* der Muslime, der Barbar-Zaɣai-Äthiopienherrschaft in den nördlichen Negerländern, welche zeitlich und räumlich eine beträchtliche Phase der Erythräischen Kultur eines LEO FROBENIUS umfaßt.

X. Zusammenfassung „Wege nach Benin“

Über vielfältig verschlungene, heute zumeist völlig verschüttete Wege ist das alte Benin mit dem Norden und Nordosten des afrikanischen Erdteils geschichtlich verknüpft und damit an das Netz der Ausstrahlungen der Hochkulturherde in der Erythräa und der Mediterraneis angeschlossen, die das nördliche Innere Afrikas und die sich ihm anschließenden westlichen Küstenländer in mannigfacher Form erreicht haben. Angesichts der Fülle der geschichtlichen Verbindungen Benins mit nördlich und nordöstlich von ihm gelegenen afrikanischen Bezirken, die ihrerseits wieder in engen geschichtlichen Beziehungen zu den benachbarten außerafrikanischen Hochkulturbereichen der Ostfeste stehen, darf es verständlich und gerechtfertigt erscheinen, die Spuren der Herkunft der Bronzegußtechnik von Benin und anderen guineischen Bezirken in jene Gegenden hinein zu verfolgen. Manche dieser sicherlich uraltem Hochkulturerbe entstammenden Einflüsse haben Benin direkt erreicht, während andere über weitverzweigte Umwege in diese von den Ausgangsbasen jener Elemente so weit entfernten Bezirke am äußersten anderen Ende des Erdteils gelangten.

Die Auswertung der in dieser Betrachtung aufgezeigten Phänomene der geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Bindungen Benins an innerafrikanische Bezirke läßt Einwirkungen fremden, aus nördlicheren Gegenden rührenden Ursprungs, die zur Entstehung und Entfaltung seiner Bronzegußtechnik beigetragen haben mögen, über folgende, aus Tradition, Geschichte und Kulturbefund resultierende Daten vermuten:

³⁰⁹ WESTERMANN D., Handbuch der Ful-Sprache. (Wort *ɗaka* nach GUIRAUDON G. DE, Manuel de la Langue Foulle, Paris 1894). — *ɗaka* [*dyaka*] laiton (Ful-Tukulor) (GADEN, Proverbes, 123.) — *ɗiakhawallé* [*dyaxawalle*] cuivre (Soninké) (FAIDHERBE, Langues Sénégalaises, 96/7.) — *ɗiakha vallé* [*dyaxa valle ? dyaxa walle ?*] (Sarakollé) (SAINT-PÈRE, Les Sarakollé, 46.) — *hyack-haovale* „das Kupfer“ („Fulisch“, „Sprache der Fulier“) (BARBOT; siehe Allgemeine Historie der Reisen, III., 225.)

³¹⁰ Vgl. BARTH H., Reisen, IV., 611.

³¹¹ Vgl. BARTH H., Reisen, IV., 554, 609.

³¹² IBN KHALDŪN; vgl. URVOY Y., Histoire de l'Empire du Bornou, 47.

1. Einstige nördliche Ausdehnung Benins bis an den Niger ³¹³.
2. Vorkommen des Eigennamens Bini der Bevölkerung von Benin im *Banza-Kisra-Barbar-Bereich* (Nupe, Borgu, westliches Vorhausa, Bornu) ³¹⁴.
3. Kupferimport in das Bini des Nordens (Bornu) ³¹⁵ aus der „Kupferminenregion“ des Ostsudan (Dar Fertit, Dar en-Nahas, Dar Kulla) ³¹⁶.
4. Dar Kulla, mutmaßlich ein Kupferland ³¹⁷. — *Kullo* Bezeichnung für Kupfer im Kanuri (Sprache der Hauptbevölkerung von Bornu) ³¹⁸; im Hausa *Tagulla* (< **ta-kulla*, vielleicht eine hamitisierte Form des Namens *Kulla*) = Kupfer, Bronze ³¹⁹.
5. Enge entstehungsgeschichtliche Bindung der *Wangara* des Ostens an Bornu und seine Gründerländer. [1. Einst Land *Wangara* am Cad ³²⁰. — 2. Ort *Wangara* am Cad ³²¹. — 3. *Wangara* in Borgu, aus Bornu gekommen ³²². — 4. *Busa-Boko* (Mande) aus Bornu ³²³. — 5. Ort *Kanga* in Kanem ³²⁴. — *Kanga* (Ableger der *Busa-Boko*) am Niger ³²⁵. — 6. Metallkunsthändler *Zoramawa-Zugu-Zugurma-Zayran-Zoyoran* (Nachfolger der *Zayawa*, in *Gangara-Wangara*/Mauritanien zu Mande geworden) in *Wangara* (Katsina Laka), Sokoto-Gobir-Kabi und Borgu, darin Binistationen ³²⁶. — 7. *Manga* in Kanem und Bornu ³²⁷. — *Manga* im Lande der *Busanse*. (Auch im *Dakar-kariland*. Beide Male Herkunftstradition bezüglich Bornu ³²⁸.) — 8. Sillaße, Kaste von Mandeursprung bei den Ful. — Silla im westlichen Tadrar, Zen-

³¹³ Vgl. Anm. 272 und STRUCK bezüglich der nördlichen Herkunft der Bini, Anm. 63, 8.

³¹⁴ Vgl. Anm. 244, 245, 249, 251, 252.

³¹⁵ Vgl. Anm. 240.

³¹⁶ Vgl. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 250/251, 503, 504, 509.

³¹⁷ Vgl. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 503.

³¹⁸ Vgl. BENTON P. A., Kanuri readings; v. DUISBURG A., Grundriß.

³¹⁹ Vgl. ABRAHAM R. C., Dictionary: *tagullā* f. 1. copper; 2. bronze. — BARGERY G. P., A Hausa-English dictionary: *tagullā* n. f. 1. copper; 2. bronze.

³²⁰ Vgl. Anm. 305.

³²¹ Vgl. Anm. 295.

³²² Vgl. Anm. 130.

³²³ Vgl. Anm. 171.

³²⁴ Siehe Map „Northern Nigeria“ in SHAW F. L., A tropical dependency. — BARTH H., Reisen, III., 432 (Tschanga).

³²⁵ Vgl. Exkurs Kiserländer, 19.

³²⁶ Vgl. Anm. 149, 151, 253, 286. — Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen *Wangara-Katsina Laka* (Gwangara) und Gobir: Gesichtsmarken der Gobirawa und Katsinawa Laka verwandt. — TEMPLE O., Notes, 122.

³²⁷ Siehe TEMPLE O., Notes, Artikel Manga (270/271). — ABADIE M., La Colonie du Niger, 137-142. — BARTH H., Reisen, II., 300. — NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, II., 314. — Vgl. dazu: Ortschaft Mānga in Wadai (neben anderen Stämmen von Kanuri bewohnt) mit acht Weilern, die das Namensattribut Mānga tragen. — Eisengrubenbezirk. — Möku oder Eisengruben. — Schmiededörfer. — Die Haddād [„Schmiede“] Monnu, die auch das von den Djellāba aus „Höfrah“ ... eingeführte Kupfer verarbeiten. (BARTH H., Reisen, III., 544; 520 Kupfergewerke südlich von Fōr; 521 Kupfer aus Runga und Höfrah.)

³²⁸ Vgl. Anm. 172. — Betr. Dakarkari vgl. HARRIS P. G., Notes on the Dakarkari People, 114.

trum der Kupferverarbeitung im Mittelalter ³²⁹. — *Sira* (*sura*, *silla*) = Wort für Kupfer (Bronze) im Mande ³³⁰. — Dar Sila = Name für Wadai (Borgu; Dar Borgu); eigentlich wohl der Name eines kleinen Ländchens an der Südostgrenze von Wadai (Dar Silia, Dar Sela, Dar Sula) ³³¹: Vgl. dazu Kupferhandel zwischen Hofra en-Nahas und Bornu durch Vermittlung der Jellaba (Jallaba) von Nimro/Wadai ³³². — Mali (= Wangara des Westens) aus Borgu ³³³. — Borgu-Busa-Boko aus Bornu ³³⁴. — 10. Wangara, der Tradition nach aus Persien stammend ³³⁵. — Manga = Name Arabiens bei den Swahili ³³⁶. — Kanga, der Tradition zufolge aus „Late“ (angeblich in Arabien) stammend ³³⁷. — Persien, Heimat der geschichtlichen Kisragealten.]

6. Bronzegußtechnik bei den So, der Vorkanuribevölkerung von Bornu ³³⁸.

7. Kenntnis der Metallgußtechnik mit Cire-perdue-Verfahren bei verschiedenen aus dem Kisra-Barbar-Volkstumskreis hervorgegangenen Stämmen.

8. Herkunft der So aus dem Nachfolgebereich der äthiopischen Garamantia-Phazania (Fezzan), mutmaßlichem Einflußbereich des vorindogermanischen Griechenland ³³⁹.

9. Mandewort *sura* (*sira*, *sila*, *nzura*, *sula*; vgl. 5) = Kupfer, Bronze ³⁴⁰, möglicherweise abgeleitet von dem Namen der Stadt Zaila (Zuila, Zela, Zila, Sila) im Fezzan (einstige Garamantia). (Vgl. Anm. 218, 342.)

³²⁹ Vgl. Anm. 181-189.

³³⁰ Vgl. Anm. 202.

³³¹ PALMER H. R., in MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XXV: Dar Sila (Wadai). — NACHTIGAL G., Sahārā und Sūdān, III., 102, 448 Sūla, Vasallenstaat im Südosten von Wadāi. (Auch II., 605.) — Dar Sila, Wirkungsbereich der Barbar. Vgl. 1. PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese kingdom, XXIII; XXIII/XXIV Daju/Tajuin von Dar Fur und Dar Sila, Nachfahren der Zayawa [Barbar]; XXV „Zaghawa or Daju of Wadai and Darfur“. — 2. PALMER H. R., The kingdom of Gaōga, 360/1. [Verwandtschaft der Tajuin mit den Zayawa (nach IBN SA'ID und MAQRIZI); Vorfahren der Daju von Dar Fur und Dar Silla.] — „Die Ssillā sind hübsche Leute, die sich nicht durch Einschnitte verunstalten.“ BARTH H., Reisen, III., 545. (Vgl. Anm. 26-29.)

³³² BARTH H., Reisen, II., 159.

³³³ Vgl. Anm. 127, 130.

³³⁴ Vgl. Exkurs Kisraländer, 18.; Anm. 171.

³³⁵ SHAW F. L., A tropical dependency, 94/95. — Zur Frage östlicher Herkunftsbeziehungen der Mande vgl. HOMBURGER L., Les Telougous et les dialectes mandés. Journal de la Société des Africanistes, XXI, 2, 113-126.

Zur Frage entstehungsgeschichtlicher Bezüge zwischen den Mande und den Barbar vgl. WILSON-HAFFENDEN J. R., The Red Men of Nigeria, 93: Verwandtschaft Fulani-Beriberi-Wangara. — „comradeship-in-sport“ [H. *tobastaka*, *abutar wasa*; F. *dendiragal*] zwischen Fulani [Bararo, Baroro, Bororo, Bororo'en, Beroro'en; Agwai, Agri, Gai, Goyi; Abori, Abore; Jauda, Akazauda; Na-naye; Latsu], Beriberi [Kanuri] und Wangara. (Vgl. auch PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese kingdom, XXX.)

³³⁶ Siehe RADDATZ H. und SEIDEL A., Die Swahili-Sprache, Dresden und Leipzig 1912 (3. Aufl.), 73.

³³⁷ Vgl. Exkurs Kisraländer, 19.

³³⁸ Vgl. Anm. 219, 221.

³³⁹ Nach ABADIE M., La Colonie du Niger, 171 stammen die So und Bade wahrscheinlich von den Pelasgern und Garamanten ab. Nach MANNERT K., Geographie von Afrika, II., 174 bestanden mutmaßlich Beziehungen zwischen den Pelasgern und den Bewohnern der Tritonis im Hinterland der Kleinen Syrte.

³⁴⁰ Vgl. Anm. 202.

10. Mittelalterlicher Kupferimport und gegenwärtige Kupferverwertung im *Hausa-Bakwai*-Staat Gobir, Ableger des Kisralandes *Auzia*-Gobir der *Auzinawa-Kisirawa* und Stammverwandter der Boko-Biza-(Busa-Boko-)Mande („Enkel Kisras“) am Niger ³⁴¹. — *Auzia*-Altgobir über alte Wege mit der Aethiopia Garamantica verbunden ³⁴²; Hausa-Gobir = Bestandteil des Wirkungsbereichs der Zoyoran-Zoramawa ³⁴³.

11. Handel der „Schwarzen in der Bucht von Benin mit Libyen und Meroë“. — Angabe des FERNANDEZ DE ENCISO A. D. 1518 ³⁴⁴.

12. Kupferimport in Kano aus Tripolis ³⁴⁵.

13. Verbindung Benin-Habash: Im Mittelalter angeblich Verbindungsweg zwischen Narea (Enarea) und Benin ³⁴⁶.

14. Verbindung Benin-Habash bzw. Benin-Oganereich:

Alter Brauch in Benin: Bei der Wahl eines neuen Oba (König von Benin) Botschaft an einen Ogane genannten theokratischen Herrscher im Innern zwecks Bestätigung der Wahl, die durch die Übersendung der Herrschaftsinsignien (Stab = Szepter, glänzender Messinghelm, maltesisches Kreuz) zum Ausdruck gebracht wird. (Bericht des Portugiesen JOÃO AFFONSO D'AVEIRO A. D. 1485) ³⁴⁷.

Der Ogane wird oft mit dem Erzpriester Johannes bzw. seinen Nachfolgern identifiziert, die man im Mittelalter lange Zeit hinter der Gestalt und dem Amt des Nagusa Nagast von Habash vermutete. Andere halten den in Benin genannten Ogane für den Fana des später mit dem gleichen Namen belehnten Großstaates des Westsudan und der westlichen Sahelländer der Südsahara bzw. für den Oni (Großkönig) von Ife (Yoruba) (Ogenni von Ufe).

Für eine Verbindung mit Habash vermag möglicherweise die von H. R. PALMER vermeldete Tradition auszusagen, daß die Zayai (Zayawa-Zayran-Zoyoran-Zoramawa-Zugu-Zugurma) aus Habash stammen ³⁴⁸. Vgl. dazu Traditionsangaben über die Herkunft der Barbar (Zayawa) aus Arabien und Syrien ³⁴⁹ und der Kanuri-(Barebari-)Herrscher aus Syrien ³⁵⁰.

15. Verbindung Benin-Fana.

Geschichtlicher Zusammenhang Ogane-Fana. Vgl. MARQUART, CCLXIX.

³⁴¹ Vgl. Anm. 131, 147, 148.

³⁴² „Garamantischer Weg“ von Murzuk nach dem Air. (DUVEYRIER.) RODD F. R., *People of the Veil*, 318-320, 321, 324. — Vgl. dazu Anm. 92 und MEEK C. K., *The Northern Tribes*, I., 69: „... the Gobir, Yoruba, Bede, Busa, and Burum peoples say they were driven out from the vicinity of Mecca in the days of the Prophet, coming into the Sudan by way of Asben.“

³⁴³ Vgl. Anm. 149-151.

³⁴⁴ Siehe COOLEY W. D., *The Negroland*, 94 (Note 152). — Vgl. Anm. 273.

³⁴⁵ BARTH H., *Reisen*, II., 159. — Vgl. Anm. 308.

³⁴⁶ Siehe RITTER C., *Die Erdkunde*, I., 1., 386 (nach BRUCE).

³⁴⁷ STOLL O., *Zur Frage*, 161-163. — PRESTAGE EDGAR, *Die portugiesischen Entdecker*, 149. — TALBOT P. A., *Some foreign influences*, 182. Vgl. Anm. 46a, 175, 351.

³⁴⁸ PALMER H. R., *The Carthaginian Voyage*, X.

³⁴⁹ Nach MUHAMMAD BELLO VON SOKOTO. Siehe DENHAM CLAPPERTON-LOUDNEY, *Narrative*, II., 395/396.

³⁵⁰ Siehe ABRAHAM R. C., *Dictionary*, 38. — Vgl. Anm. 58.

16. Der Kiri Jan, ein mittelalterlicher Herrscher im Westdudan³⁵¹, gehört möglicherweise zu den aus den Zayawa-Wangara-Zoyoran hervorgegangenen, über die Binistationen des Bornu-Hausa-Sudan nach Benin vordringenden Gelbgießern.

Kiri bedeutet im Samo von Yatenga (Mandesprache) Fremder, „hôte“ und „chef“ (Samo von Dedugu: *kiri* = „chef“) ³⁵². In dem mit dem Samo wie mit dem Busa (Biza-Boko) engverwandten Bisa (Busanse) bedeutet *kiri* „chef“ und *zan* Kupfer ³⁵³. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *kiri* im Samo von Yatenga deuten möglicherweise darauf hin, daß die Herrscher der Samo fremden Ursprungs waren, wie wir das nach den Traditionen anderer Ostmande mit Sicherheit anzunehmen berechtigt sind. Dafür spricht z. B. die in Busa am Niger übliche Ableitung der Herrscher aus Bornu bzw. von Kisra persönlich ³⁵⁴, während demgegenüber die Sprache dieses Volkstums seine geschichtliche Bindung an den Westen offenbart, die so lange anerkannt werden muß, bis es gelingt, die als selbständige Einheit der Sudansprachen geltenden Mandesprachen oder wesentliche Bestandteile von ihnen herkunftsgeschichtlich mit dem Osten des Sudan bzw. der saharischen Aethiopia zu verknüpfen ³⁵⁵.

17. Verbindung Gobir-Busa/Niger-Benin.

- (1) Gobir, Importland für Kupfer aus Takadda / 14. Jahrhundert ³⁵⁶.
- (2) Kupferschmuck noch heute in Gobir getragen ³⁵⁷.
- (3) Zoyoran-Zoramawa in Südgobir-Kabi-Dandi-Borgu ³⁵⁸.
- (4) Sillaḥ in Südgobir ³⁵⁹.
- (5) Stammverwandtschaft Gobir-Busa ³⁶⁰.

³⁵¹ PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 90 (Kiri Jon). — PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, VIII, Note 3 Ghana, Jan, Gian or Zan; IX Gan or Jan, 25 und 25 Note 5 (Kiri Jan = Prester Jan). — Zum Problem Ogane-Prester Jan-Erzpriester Johannes etc. vgl. BARTH H., Reisen, IV., 621 (Ogane-Mossi). — PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 88 (Ogane-Mossi). — A. B., Die Westküste von Afrika, 71 „Ongane“, „Ongehan“, „Ungehan“, „Preste Giani“. — MEEK C. K., A Sudanese kingdom, 27 (Ogane-Jukun-Yoruba.). — Vgl. Anm. 46a.

³⁵² TAUXIER L., Le Noir du Yatenga, 700-745 Vocabulaire Français-Samo.

³⁵³ PROST A., La Langue Bisa, 128, 193.

³⁵⁴ Vgl. Exkurs Kisraländer, 18 und Anm. 171.

³⁵⁵ Auch im Kaŋga am Niger, das als Ableger des Biza-Boko bezeichnet wird (vgl. Anm. Exkurs Kisraländer, 19), bedeutet *kiri* König. Vgl. NICHOLSON W. E., Some Notes, 95. Nach NICHOLSON (p. 94) gehören die Kaŋga jedoch zusammen mit den Gurma zu den ursprünglichen Bewohnern der Gegend von Illo am Niger. — Im Kanodialekt des Hausa ist das Wort *kiri* = König ebenfalls vertreten. (B.: „a substitute for the word *sarki* when it is not desired to mention the longer word“.) — Vgl. dazu Zayawa (Berri, Korra; Barebari, Bereberi, Beriberi): *kirré* headman (lit. Sultan), chief, ruler. (MACMICHAEL H. A., Notes on the Zagháwa, 290, 292, 294.) Ferner PALMER H. R., Sudanese Memoirs, III., 90: *ki* royal title in Busa. — *Kiri* was a royal title in the Christian Dongola kingdom (see QUATREMERE, Notices on Egypt). Possibly 'Kiri Jon' is really meant for Kiri John, i. e., the fabulous „Prester John“. — Vgl. Anm. 120.

³⁵⁶ Vgl. Anm. 46a, 148.

³⁵⁷ Vgl. Anm. 147.

³⁵⁸ Vgl. Anm. 149-152.

³⁵⁹ Vgl. Anm. 181.

³⁶⁰ Vgl. Anm. 131.

- (6) Zoyoran-Zugu-Zoramawa im Bini von Katsina Laka (Guangara, Gwangara, Wangara)³⁶¹. (Katsina Laka = Verwandte der Gobir. Vgl. Anm. 326.)
 (7) Verwandte Form der Herrscherbestattung in Gobir und Benin^{362, 363}.
 (8) Gobir = Land Kisras³⁶⁴ — Busa = Land der „Enkel Kisras“ — Benin-bronzegußtechnik nach der Tradition aus Yoruba (Land der Kisragestalt Namudu)³⁶⁵.

18. Kisra (Kisira) = „Herr der Bronze“ (?), „Herr des Kupfers“ (?)
 [sira-ki (Ostmande) = sira-tigi (siratik) (Westmande) (?)]³⁶⁶.

19. Sprachliches Leitfossil *cinkal* [= (Hausa) A. *kyáuran gábàs* („Tor des Ostens“)] im Kanuri, Buduma, Tamasheq des Aïr, Hausa, Gwari und Nupe³⁶⁷.

20. Ahamman Giwa in Benin. — Giwa-Bevölkerungskomponente im mittelalterlichen Hausa.

³⁶¹ Vgl. Anm. 253.

³⁶² Siehe MARQUART J., Die Benin-Altertümer, 87, 132.

³⁶³ MEEK C. K., The Northern Tribes, II., 122.: In Gobir-Daura-Katsina-Benin gleiche Form der Beisetzung der Könige.

³⁶⁴ Vgl. Anm. 75, 111, 114.

³⁶⁵ Vgl. Anm. 243.

³⁶⁶ Vgl. Anm. 202. — Wenn *Kisira* „Herr des Kupfers“ („Herr der Bronze“) bedeutet, erhält man möglicherweise einen weiteren Hinweis auf die Ausbreitung der Gelbgießer des Barbar-Zayawa-Kreises. Schon MEEK (The Northern Tribes, I., 72, Note 1) versucht, die Namen *Kisira* und *Nasira* (*Na'asira* [*Naba Sira*], vgl. TAUXIER L., Le Noir du Yatenga, 83) zu identifizieren. Möglicherweise bildet der Name des Mossi-kaisers *Nasira* nur eine Übertragung des Titels *Kisira* in die Sprache der Mossi. Es wäre dies letztlich ein Beweis dafür, daß das in *Kisira* vielleicht enthaltene Wort *sira* (Bronze, Kupfer) als eines der wichtigsten Elemente des Kulturwortschatzes der Gelbgießer auch bei den Mossi Eingang gefunden hätte, während das Wort *Ki* (Besitzer, Herr, König) naturgemäß aus dem Vokabular der Landessprache ersetzt wurde. — Vgl. dazu die Überlieferungen über die Herkunft der Mossi aus Bornu bzw. der Cadregion allgemein. Siehe TAUXIER L., Nouvelles Notes, 2, 4/5, 10.

Einen inhaltsverwandten Titel führte der Fana von Aukar [= *Tuŋka* von Kumbi], der Herrscher des nach ihm selbst allgemein Fana benannten Landes, das aber eigentlich Aukar hieß. Der Titel lautete *Kayamaŋa* (*Qayamaŋa*, *Gayamaŋa*) und bedeutet „Herr des Goldes“ [*kaya* Gold — *maŋa* Besitzer, Herr / beides Wakoresprache, d. h. Nordmande, Maliŋka].

Vgl. hierzu DELAFOSSE M., Le Gana et le Mali, 490/491. — HARTMANN M., Zur Geschichte, 6/7. — DE SLANE, Description de l'Afrique septentrionale par EL-BEKRI. Journal Asiatique. 5^e série, t. 13, 506-510 (Beschreibung von Ghana). — PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, III. [*Kayamaŋa*-Könige von Fana (Wagadu) und Teda-Kanuri vom gleichen völkischen Stratum]; 42 [*Kaya Maghan*, *Maghan Kaya*, *Kaimara*].

Zur Frage der Verbreitung des Gelbgusses in Nordinnerafrika dürfte die von Capitaine LAMBERT rührende Meinung über die Herkunft der Mossi aus Bornu einige Bedeutung besitzen. (Vgl. dazu: 1. Mossi/Gelbgußbezirk. — 2. Kenntnis der Existenz von Ife/Yoruba und des dort aufgefundenen Olokunkopfes. [Nach FROBENIUS.] Für beides vgl. BERTHO-MAUNY, Archéologie, 114.) — (Verneint wurde die entstehungsgeschichtliche Beziehung Mossi-Bornu [jedoch vor LAMBERT-TAUXIER] von M. DELAFOSSE; s. Haut-Sénégal-Niger, I., 310.)

³⁶⁷ Siehe Anm. 144. — Kanuri: *cingál tin* (LUKAS J., A study); *tšingál a metal similar to German silver* (KOELLE S. W., African native literature, 420). — Buduma: *cingál Zinn* (LUKAS J., Die Sprache der Buduma, 95). — Gwari: „*cinkal le fer blanc*“ (MAUNY R., Essai, 585).

21. Ort Rayā, bekannt durch den Import von Kupfer aus Takadda (Sahara) im 14. Jahrhundert, nach IBN BAṬṬŪṬA zwischen Auziā-Gobir und Bornu gelegen, gehörte möglicherweise zum politischen Wirkungsbereich der westlichen Ngizim (*Binawa*, Bini) oder der So, welche nachweislich die Gelbgußtechnik gekannt und betrieben haben. (Vgl. BARTH H., Reisen, II, 339.)

- Name der beiden So-Städte Gambaru in der modifizierten Form *Gambari* = Leute aus dem Norden, Hausa auch in Benin bekannt.

(Ngizim und So = Angehörige des Kiswa-Barbar-Zayawa-Volkstums-kreises)³⁶⁸. — Bedde (Bade; Stammväter bzw. enge Verwandte der Ngizim) und So nach Abadie wahrscheinlich Nachkommen der Garamanten und Pelasger. (Vgl. Anm. 339.)

22. Ort Rayā des IBN BAṬṬŪṬA in Zayai [?] ³⁶⁹.

23. Gabi-Daura ³⁷⁰, Kulturgründung Namudus (Kisrakreis) ³⁷¹. — *Daura* = Schmied ³⁷². (Vgl. „Sprache von Dār-Fūr“ [Zayawa-Hoheitsbezirk im Hochmittelalter]: „*dāuradūnge* Kupferschmidt“ ³⁷³.) — Gabi-Mokwa/Nupe; geschichtliche Beziehung der „Gabi figures“ (Gago genannte Metallfiguren aus der Gegend von Jebba-Raba-Tada-Shonga, vgl. Anm. 438) zu „the old kingdom or state in this region known as Gabi“ ³⁷⁴ und zu „the people known as Kamberin Berri Berri“ ³⁷⁵. — Gwari, der Tradition nach aus Daura gekommen ³⁷⁶.

24. Ahamman Giwa, Begründer oder Erneuerer der Gelb- oder Bronze-gußkunst von Benin ³⁷⁷. — Katsina-Bronzen, gefunden in der Nähe von Agie/Tasawa Subdivision/Katsina Province ³⁷⁸. — Giwa in Katsina ³⁷⁹. — Tasawa, Gründung von Gefolgsleuten oder Nachkommen Kisras ³⁸⁰. — Geschichtliche Bezüge Kiswa: Bronze- bzw. Gelbguß ³⁸¹ — Kisraleute (Kisirawa) in der Sahara ³⁸². — H.: Kisirawa = Auzinawa (Auziā, Abziā etc., Kel Aīr) ³⁸³. — Kulturgeschichtliche Beziehungen zwischen „Katsina-Bronzen“ und den Twareg (Auziā-Tasawa) ³⁸⁴. — Weite Verbreitung von Katsinavolkstumselementen im Westen, Südwesten und Süden des Hausasiedlungsgebietes ³⁸⁵. —

³⁶⁸ Vgl. Exkurs Kisraländer, 7.

³⁶⁹ Vgl. Anm. 193.

³⁷⁰ Vgl. Anm. 57, 63, 268, 269.

³⁷¹ Vgl. Anm. 63, 1.

³⁷² Im Tamasheq [?], vgl. HOBGEN S. J., The Muhammadan Emirates, 80.

³⁷³ SEETZEN U. J., Nachlaß, 325.

³⁷⁴ PALMER H. R., Gabi figures. — Vgl. Anm. 271.

³⁷⁵ PALMER H. R., Gabi figures.

³⁷⁶ Vgl. Exkurs Giwa.

³⁷⁷ Vgl. Exkurs Giwa.

³⁷⁸ DANIEL F., Note on a gong of bronze.

³⁷⁹ Vgl. Exkurs Giwa.

³⁸⁰ Vgl. Anm. 66.

³⁸¹ JEFFREYS M. D. W., The origins, 91.

³⁸² Vgl. Anm. 60, 62, 63, 66 und Exkurs Kisraländer, 1.

³⁸³ Vgl. Exkurs Kisraländer, 1.

³⁸⁴ Vgl. DANIEL F., Note on a gong of bronze; DANIEL F., The Regalia of Katsina, 82.

³⁸⁵ Vgl. Exkurs Giwa.

Kunstmetallguß in Nupe³⁸⁶. — Nupe, der Tradition gemäß aus Katsina gekommen³⁸⁷. — Bini in Nupe³⁸⁸. — Bini = Benin.

25. Diggera-Dagra-Daura : So : Bini.

Dagara-Dagira-Diggera-Diggira (-Dankir) = „primitive Hausa-speaking stock of Daura“, ähnlich den Buzu-Abogelite (bei den Twareg des Südens) „negroid half-Hamites“ „who occupy Damargu now“³⁸⁹. — Da der Name Daura unzweifelhaft auf Dagra (Dagara etc.) zurückgeht, dürfen wir in diesem Stammeselement mit einiger Sicherheit Angehörige der Bayajidda-Makas Sarki-Invasion vermuten, die Gabi zu Daura wandelte, d. h. Bekämpfer und Vernichter des Kisra-Namudu- (etc.)-Volkstumskreises. Da der Gelbguß jedoch auch bei den eigentlichen Hausa in hoher Blüte stand und noch immer von ihnen geübt wird, besteht Grund zu der Annahme, daß sie dieses Erbe des Kisravolkstumskreises den Dagara (etc.) verdanken. — Möglichkeit einer engen geschichtlichen Verbindung Dagra-Daura-So³⁹⁰. — Ferner: zwei Orte namens Diggera im So-Gebiet Nordkameruns (engerer Siedlungs- und weiterer kultureller Wirkungsbereich)³⁹¹. — Diggera und So = Zaɣawa³⁹². — Hausa = Zweig der Zaɣawa (nach IBN SA'ID)³⁹³. — Ngizim (Verwandte der So) = Binawa (Bini ?). — Möglichkeit einer geschichtlichen Verbindung So : Benin (Bini).

XI. Völkische und geschichtliche Beziehungen der Mande zum Gelb-, Kupfer- und Bronzegießerkreis der Barbar-Zaɣawa

A. Silla (Vgl. Anm. 181-190, 202, 209, 211, 218, 295, 366).

Mittelalterlicher Kupferimport aus Igli/Sus nach Silla-Zaɣa (westliches Takrur), wahrscheinlich durch Berber, Araber, Mauren³⁹⁴. (Das Silla al-Bakri's lag ein wenig westlich von Bakel³⁹⁵. — Silla, Name der Hauptstadt³⁹⁶ des westlichen Takrur — „Silla correspond à la région de Bakel“³⁹⁷.)

Silla (*sila, sira, sula, sura*, etc.), weitverbreiteter Name der Mande für Kupfer, Bronze. — *soulanke, soulankhe, sourako* [*Sulanke, Sulanxe, Surako*; eigentlich wohl: sg. *Sulanke* (*Suranke, Silanke, Siranke*), pl. *Sulanko* (*Suranko, Silanko, Siranko*). (Vgl. Anm. 64)] = „Maure“, „Arabe (maure ou berbère)“. Vgl. BINGER G., *Essai sur la langue Bambara*, pp. 67, 86; (p. 82 *nké* „homme“; p. 75 *soula, sira* „cuivre“; p. 100 *soula* „cuivre [adj.]“; p. 70 *sira* „bronze“). Danach könnte *Sulanko* (etc.) „Kupferleute“, „Bronzeleute“ bedeuten. Dieses vermöchte wiederum eine Stütze der Meinungen

³⁸⁶ Vgl. „Zusammenfassung Wege“, 23.

³⁸⁷ Vgl. Exkurs Giwa.

³⁸⁸ Vgl. Anm. 250.

³⁸⁹ PALMER H. R., *The kingdom of Gaóga*, 282/3; *History of Katsina*, 216.

³⁹⁰ Vgl. Anm. 49.

³⁹¹ BARTH H., *Reisen*, III., 141, 146 und Karten.

³⁹² Vgl. Anm. 49, 219.

³⁹³ Vgl. Anm. 68.

³⁹⁴ Vgl. Anm. 190.

³⁹⁵ DELAFOSSE M., *Haut-Sénégal-Niger*, I., 262.

³⁹⁶ ARCIN A., *La Guinée Française*, 301-2.

³⁹⁷ GADEN-DELAFOSSÉ, *Chroniques*, 177.

MEEKS und MAUNYS darstellen (vgl. Anm. 34-35), nach denen die Araber für die Einführung des Gelbgusses und der verwandten Techniken im Sudan verantwortlich sind. (Kupferarbeiter noch heute bei Maurenstämmen im Sudan ³⁹⁸.) — „Sulebawa Fulani“, Verwandte der „Shuwa Arabs“. (Vgl. Anm. 182.) — Sillaḅɛ [d. h. also ursprüngliche Araber, Berber, Mauren bzw. Kupfer- oder Bronzeleute] zwischen Lamorde und Sai (Mittelniger) = „Soninké“ [Soninko] ³⁹⁹. Vgl. dazu Mandenamensform „Silanké“ [Silanke] in Sonɣai und mandesprachige Sillaḅɛ in Zabarma. (Siehe Anm. 188, 189.) — Zur völkisch-geschichtlichen Entwicklung der Silla vgl. ARCIN A., La Guinée Française : p. 301-2) *Ahl Silla* [ar., „Sillaleute“] noch heute der Name einer Abteilung der Terbanassen ; p. 301 Die Silla sind Soninke oder Dyalonke, aber von Soninkeursprung ; p. 301-2) Erste Niederlassung der *Ahl Silla* im Lande zwischen „Kamatingue, Kararo et Lambé, sous les ordres du patriarche Makhan Silla“. [*Maxan Silla*, eigentlich *Silla Maxan* (vgl. DELAFOSSE-GADEN, *Chroniques*, 24 : Silamaka) bedeutet „Herr von Silla“ aber auch „Herr des Kupfers“ / „Herr der Bronze“.] — Tɪl [Tyil]-Silla-„Sillanku“ (= Manna, nördliche Abkunft, Mauren) ⁴⁰⁰. — Tillo sg., Silbé pl. [Fulfulde] = „Soninnké commerçants du clan Silla“ („habitant le Galam“) bei den „Toucouleurs du Fouta-Toron“, den Sonɣai (den Niger entlang), den Dyerma, den Hausa „et dans le Kebbi“ [Kebbi = Kebi, Kabi = Hausa- bzw. *Banzastaat*] ⁴⁰¹. — „Soni-nkés“ („Mandingo-Pouls“) ⁴⁰². — Bronzetrommel in Katsina, dreimal bei der Investitur des „Sarkin Sulibawa“ [des Königs, Chefs der Sillaḅɛ von Katsina] geschlagen ⁴⁰³.

B. **Dyaka** (Dyaxa, Dyaga, Dyaya ; Zaka, Zaxa, Zaga, Zaya).
(Vgl. Anm. 192, 193, 309.)

Zaya (westliches Takrur), mittelalterliches Kupferimportland. (Siehe oben : Silla.) ⁴⁰⁴ — Dyaka (Dyaxa), Wort bzw. Wortstamm in der Sprache der Soninko (Saraxule) und Westful-Tukulor (Takrur). (Vgl. Anm. 309.)

Drei Länder (bzw. Städte) namens Zaya (Dyaya, Dyaka, Dyaga etc.) im Wirkungsbereich der Nachkommen der Barbar-Zayawa-Zayran-Zugu-Zugurma (etc.) (Metallarbeiter ; vgl. Anm. 151), die in der mauritanischen Tagant zu Soninko geworden sind (Dyawara, Dyaurankɔḅɛ, Dyawan, Dyawamḅɛ), vgl. Anm. 284 : 1. Zaya (westliches Takrur) ; vgl. auch ARCIN A., *La Guinée Française*, 214 : le „Diaka Sénégalien“. — 2. „Diaga ou Massina“ — „Diaga ou Diagha ou Massina occidental“ ⁴⁰⁵ [Dyaga, Dyaya] ; Borgu. Vgl. Anm. 163, 198. — 3. „Birnin Sagha“ im Dendilande. Vgl. Anm. 195.

³⁹⁸ TAUXIER L., *Le Noir du Soudan*, 636 : Kupferarbeiter bei den „Kunta pasteurs et nomades“ im südlichen Teil des Nigerbogendreiecks ; „bijoutiers qui travaillent le cuivre, l'argent et l'or“ bei den „Maures de Dougouni, Cercle de Goumbou“ („cultivateurs“).

³⁹⁹ DELAFOSSE M., *Vocabulaires comparatifs*, 143.

⁴⁰⁰ GADEN H., *Proverbes*, 325-327.

⁴⁰¹ TAUXIER L., *Moeurs*, 142.

⁴⁰² BINGER G., *Essai sur la langue Bambara*, 3.

⁴⁰³ DANIEL F., *The Regalia of Katsina*, 82. — Vgl. Anm. 135.

⁴⁰⁴ Vgl. Anm. 190.

⁴⁰⁵ Vgl. DELAFOSSE M., *Haut-Sénégal-Niger*, I., 215.

Mandestamm Dyakanke (Dyaxanke; Dyakanke, Dyaxanke; Dyakanka, Dyaxanka) im westlichen Sudan ⁴⁰⁶. — Gleich Silanko (etc.) weist dieser Stammesname wahrscheinlich auf die ursprüngliche wirtschaftliche Tätigkeit und die Sozialstellung der Dy. hin: *Dyakanke* (etc.) = „Kupferleute“ bzw. „Messingleute“ = Kupfer- bzw. Messingschmiede. [Eine analoge Bildung enthält nach Ms. Grusi (MISCHLICH, im Besitz des Verf. — Hausa-Ajami-Text) der Stammesname Grusi (Gurunsi), der hier in der Mande- bzw. Sonɣaiform (vom Verf. des Ms. als Sonɣai bezeichnet; dazu vgl. ARDANT DU PICQ, *La langue Dyerma*: *hausanke* = „hausa“) *Gūrunke* (*Gūrunke*) erscheint und als H. *karfawa* (*karfawa* = „Metalleute“, „Eisenleute“) erklärt wird. Da *gourou* nach DUBOIS aber im „Songhoï“ „cuivre“ bedeutet, liegt auch dem Namen Gurunsi möglicherweise die Bedeutung „Kupferleute“ zugrunde.] Der Name Dyakanke (wenigstens aber das Wort *dyaka*) hat sich wahrscheinlich in der Berufsbezeichnung der Kupferarbeiter („bijoutiers“) bei den Bisa (Busa, Bersi, Barsi), Mossi, Fulse (Lilse, Nyonyose, Kademba), Nankanse u. a. ⁴⁰⁷ erhalten, die „nyaka“ oder „nyoka“ lautet. (Vgl. DELAFOSSE M., *Haut-Sénégal-Niger*, I., 265 „les Diakaté ou Niakaté“.) — Mit dem Wortstamm *dyaka* (*nyaka*) gehört wahrscheinlich auch der Name Dyakate (*Nyakate*) selber zusammen. (Vgl. dazu DELAFOSSE-GADEN, *Chroniques*, 176, 179, 271 „Nyakhate“ [Manna], Soninke du clan Niakhaté; ARCIN A., *La Guinée Française*, 282 „Niakhaso et Niakhaté d'origine Soninké“.)

(Zur Verbreitung und Geschichte der Dyakanke in anderen Mandebzirken, verknüpft mit Worten wie *Dyaka*, *Dyakari* [Fulform?: „Kupferort“?], *Kuru* [Metall], *Nyaka* und *Danian* [*danyan*, *danyā* = Kupfer], vgl. auch AUBERT A., *Légendes*, 384, 387 + (1), (2), 390-(1), 391, 392 + (3), 393-(1), 394-(1).) Auf verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den Silla und Dyakanke deutet allem Anschein nach die Angabe ARCINS, daß im Labebezirk von Futa Dyalo die Silla einen der Hauptstämme der „Diakhanké“ bilden ⁴⁰⁸.

C. **Dyawara** (= Zogoran ⁴⁰⁹ = Dyawamɓe [Fulfulde; sg. Dyawando] ⁴¹⁰; nach SIRÉ-ABBÂS-SOH werden die „Dyawambe“ im Osten „Dyogorâne“ genannt, „cf. les Dyagarâni ou Zaghrâni du Tarikh es-Soudan“ ⁴¹¹).

Zogoran (Zogoran, Zaɣran, Zoramawa, Zaɣari, Zugu, Dyugu, Zugurma; „Dogorame“ der Maliinke ⁴¹²), Nachkommen der Barbar-Zaɣawa in Mauritien, Westsahel, Sonɣai-Dyerma-Dandi, Gurma, Borgu, Biniland Katsina-

⁴⁰⁶ Vgl. ARCIN A., *La Guinée Française*, 214.

⁴⁰⁷ Vgl. PROST A., *La langue Bisa* (*nyoka*, pl. *nyokar* bijoutier). — TAUXIER L., *Le Noir du Soudan*, 516 (Mossi: *niaka* bijoutier); 731 (Nankana: *nioka* bijoutier). — TAUXIER L., *Le Noir du Yatenga*, 748 (Mossi: *nioka* bijoutier); 748 (Fulse: *nioka* bijoutier). — Dazu vgl. TAUXIER L., *Le Noir du Soudan*, 219 „*niaka* ou *nioka*“ = bijoutier [in ganz Mossi].

⁴⁰⁸ *La Guinée Française*, 309.

⁴⁰⁹ ARCIN A., *La Guinée Française*, 301.

⁴¹⁰ DELAFOSSE M., *Haut-Sénégal-Niger*, I., 267-2.

⁴¹¹ DELAFOSSE-GADEN, *Chroniques*, 148.

⁴¹² GADEN H., *Le Poular*, II., 48.

Laka, Metallarbeiter (offensichtlich Kupfer- und Gelbgießer; gelten bei den Hausa als „Vettern“ der Eisenschmiede ⁴¹³).

(Vgl. Anm. 60, 149, 151, 152, 153, 154, 253, 284; Exkurs Giwa.) — Kinanata (vgl. Anm. 63, 4; 283, 284), Stammvater der Dyawamɓe (Dyawan, Dyawara, Zagran, Zogoran etc.) ⁴¹⁴.

Über Kinanata enge geschichtliche Bindung der Dy. an den Volkstumskreis der Barbar-Zayawa-Karan-Koran. (Vgl. Anm. 284.) (Auf die Barbar-Zayawa etc. weist möglicherweise auch der Name eines der Nachkommen Kinanatas, „Sayu-Korañ“ [Sayu-Korañ], und der der Ehefrau eines anderen, „Yuri-Korane“ [Yuri-Koran], die bei DELAFOSSE-GADEN verzeichnet stehen ⁴¹⁵.) Nach LE CHATELIER ⁴¹⁶ heißen die „En Diawara“ (Soninkostamm) „En Niakhate“. (Vgl. dazu 1. nyaka, nyoka = dyaka. — 2. Nyokari, ein Klan der Dyawamɓe [Dyawara] in Fakala/Masina.) ⁴¹⁷

D. Konko (Vgl. Anm. 166, 284.)

Kinanata, Stammvater der Dyawamɓe (Dyawan, etc.), bewohnte ein Dorf namens Kon [Kon?, Kon?] welches sich östlich der Tagant befand ⁴¹⁸. — Die „Leute von Kon (etc.)“, der „Kon-(etc.)-Stamm, die „Kon“ (etc.) wurden in der Sprache der Soninko [Saraxule; Seɓe, sg. Tyedɗo, Tyedɗ; Seɓe; Sose] „Kon-ŋko“ [sg. Kon-ŋke] lauten ⁴¹⁹. — Vgl. dazu öfteres Vorkommen des Namens oder Beinamens „Konko“ bei den Denya („Deniyanɓoɓe“; Deniyanɓoɓe) ⁴²⁰. — Das Wort Konko ist als Kasten- oder Stammesname der aus Kon ausgewanderten Dyawamɓe-Dyawara möglicherweise in den Sudan gelangt. Es tritt ausschließlich in Gebieten auf, in denen Mande wohnen: z. B. „Konkodougou“ ⁴²¹ [Konkodugu] (Mande) = Konkoland, auch Konkadugu (betr. -ŋka vgl. Konyanka, Manyanka, Fulanka, Wasulunka, etc.), im südlichen Bambuk (Malinkebezirk), „Konkobiri“ in Nordborgu (Wangarabezirk — Vgl. Anm. 166), „Konkobu“ in Barba (Nordwestborgu) (Wangarabezirk), „Konkoburu“ in Gwande/Barba/Nordwestborgu (nordwestlich von Konkobu), „Konkokweso“ („Konkohweso“) in Nordostborgu (Kanga-Busa-Boko); die letzteren vier liegen sämtlich im Gebiet der mandestämmigen Zogoran-Zugu-Zu-

⁴¹³ KRAUSE G. A., Merkwürdige Sitten, 374.

⁴¹⁴ SIRÉ-ABBÂS-SOH bei DELAFOSSE-GADEN, Chroniques, 146.

⁴¹⁵ DELAFOSSE-GADEN, Chroniques, 147/8, 261/2.

⁴¹⁶ Vgl. ARCIN A., La Guinée Française, 279.

⁴¹⁷ SIRÉ-ABBÂS-SOH bei DELAFOSSE-GADEN, Chroniques 146. Nyokari = offenbar mit Klassensuffix -ri des Fulfulde versehenes Mandewort nyoka; vgl. Ortsnamen Zayari: Zaya. „Ibn Batoutah, qui les [Zogoran-Dyawara] trouve dans le Oualata, les qualifie d'hommes blancs de Zaghari, d'hérétiques Ibadhites.“ (ARCIN A., La Guinée Française, 280/1.) — Zu „hommes blancs de Zaghari“ von Walata (Azer-Swaniŋki-Aswanik-Soninko-Saraxule-[Masin-?]) Sprachinsel in Mauritien) vgl. die Eigenbezeichnung der Soninko „Saraxule“ [Sarakule, Sarakole, Sarakolle, Serakole = „weiße Menschen“.] — „Diawara“ [bei den Mande] und „Diawambé“ [bei den Ful] = gleiche Gruppe. (DELAFOSSÉ M., Haut-Sénégal-Niger, I., 267-(2).)

⁴¹⁸ Vgl. Anm. 284.

⁴¹⁹ Vgl. Anm. 64.

⁴²⁰ Vgl. DELAFOSSE-GADEN, Chroniques, 142 ff.

⁴²¹ ARCIN A., La Guinée Française, 296-(1).

gurma-Metallarbeiter. (Vgl. dazu Carte du Dahomey. Haut-Dahomey [Ouest] 1:500 000. A. MEUNIER.)

E. Nordwestmande (Soninko-Saraxule = „Mandingo-Pouls“ ⁴²²).

Mutmaßlicher koptischer Einfluß bei Ful-Tukulor (Takrur) (Takrur = Abteilung der Aswanek [Swaninko, Soninko] ⁴²³) und Mande.

1. Ful-Tukulor. „Dyā'ukka“ oder „Dyā'ogo“, erster Fürst von Futa Toro, angeblich von koptischem Ursprung. — *Dyā'ogo* < *Dyā-hogo* (*hogo* fer), Einwanderung, welche die metallurgische Industrie nach Futa Toro brachte ⁴²⁴.
2. Mande. Geschichtliche Verbindung zwischen den Mande und den „Coptes Egyptiens“ der Gobir ⁴²⁵. — Entstehungsgeschichtliche Beziehungen Busa-Boko (Mande): Gobir ⁴²⁶. — Dyaka (Kupfer, Messing), gemeinsames Wortelement bei Ful-Tukulor und Soninko ⁴²⁷.

F. Ostmande (Wangara) (Haute Volta — Borgu — Yoruba).

- I. Kupferguß im Cire-perdue-Verfahren bei den Samo. (Sanno sg. San [PROST, La Langue Bisa, 9]; Sā [PROST, Bisa, 11]; Sano, sg. Sa [PROST, Notes, 49]; Sanu, sg. Sane [TAUXIER, Yatenga, 578].) (Schilderung des Gußverfahrens bei TAUXIER L., Le Noir du Yatenga, 578.)

Völkische Einheit Samo-Busanse — Busa-Boko-Borgu:

1. Samo-Busanse.

- a. Die Samo verstehen leicht die Sprache der Busanse ⁴²⁸.
- b. „Le peuple Boussansé-Samo“ ⁴²⁹.

⁴²² Vgl. MACHAT J., Les Rivières du Sud et le Fouta-Diállon. Paris 1906, 217-(1) Soninko = Mischlinge zwischen Mande und Pul (Pul = Mauren von Fana). (Nach TAUTAIN). — Alle Mande [~ -tan] mit Ausnahme der Maliinke und Bamana = Mande-Ful-Mischlinge. (Nach COLLOMB). Vgl. Anm. 402.

⁴²³ ARCIN A., La Guinée Française, 196.

⁴²⁴ DELAFOSSE-GADEN, Chroniques, 15, 126, 177.

⁴²⁵ ARCIN A., La Guinée Française, 201. — Vgl. Exkurs Vorislamisches Christentum.

⁴²⁶ Vgl. Anm. 131.

⁴²⁷ Vgl. Anm. 309.

⁴²⁸ TAUXIER L., Nouvelles Notes, 176 (1). — Die unbestreitbare Tatsache der sprachlichen Zugehörigkeit der Busanse zu den Mande und ihrer engen völkischen Verwandtschaft mit den Busa-Boko dürfte genügend Beweiskraft für die Widerlegung der Auffassung BAUMANNs besitzen, daß sie „das Altvolk der südlichen Mossiländer“ bilde(te)n. (Vgl. Völkerkunde, 345; 344: „Grundstock der Mossi den Grusi, Busanse und Habbe verwandt“.) Dieses „Altvolk“ waren nach FROGER die „Bonbonse“. (TAUXIER L., Nouvelles Notes, 163, 176/7-(1).) TAUXIER spricht von „Boussansé mossisés“ und „Boussansé primitifs“ (Notes, 165, 169, 171-(2), 173-(2)), erwähnt andererseits aber „des Boussansé envahisseurs“ für das Gebiet der Kusasi (Notes, 176/7-(1)) und verweist darüber hinaus zweimal auf die Ansicht FROGERS, nach der die Busanse durch die von Dagomba gekommenen „Mossi envahisseurs“ ins Land gerufen wurden, „pour repeupler la région“ (entvölkert durch die Flucht der Bonbonse-Altbevölkerung nach Süden, wo Teile von ihnen den Anlaß zur Entstehung der Nankanse gaben). (TAUXIER, Notes, 163, 176, 176/7-(1).) [Vgl. dazu *nyoka* = „bijoutier“ in den Sprachen der Mossi, Busanse und Nankanse. Vgl. Anm. 407.] — Einheit Busanse-Busa/Niger zuerst von TAUXIER (Notes, 54, 175/6, 178-80) festgestellt, wie von PROST (Notes) bereits gewürdigt.

⁴²⁹ PROST A., Notes, 50.

2. Busanse (Boko, Bersi, Barsi; vgl. Anm. 172): Busa-Boko-Barba.
 - a. „Les Boussansé de Tenkodogo et les Boussansé de Boussa sur le Niger.“ ⁴³⁰
 - b. Boussanse — als Völkernamen [Name Busanse auf Busa/Niger ausgedehnt] eingetragen auf sämtlichen Karten BINGER, Du Niger, II., 398-402, im Westen nördlich der Nordgrenze der Goldküstenkolonie beginnend und in gleicher Breite ostwärts bis an den Niger verlaufend.
 - c. Busa, einheitlicher Name für Busanse, Busa (Niger) und Kanga (Niger) ⁴³¹.

II. Zugu-Zugurma-Zogoran in Borgu und Dandi. (Vgl. Anm. 149, 151.)

Borgu, ein Wangara bzw. ein Land mit zahlreichen ‚Wangaras‘ [d. h. ursprüngliche Mandeniederlassungen]. Vgl. Anm. 290. — Mali, aus Borgu gekommen. Vgl. Anm. 127. — Weite Ausdehnung des Busa-(Boko-)Sprachbezirks in Borgu. Vgl. Exkurs Kisorländer, 18. — Zugweya, eigentlicher Name des Busa-Boko ⁴³². — Zugweya < *Zugu-eya? — „Bariba ou Barougou ou Boussankhe“ (gelegentlich auch „Bouzankhe“, „Bousse“, „Boussantché“ genannt; Vorfahr Kissira); Boko, eine andere mit den Bariba vermischte Gruppe [vgl. Boko KOELLES = Mande]; 2 Gruppen von Dendi [vgl. Exkurs Kisorländer, 21] in Borgu: 1. „les Mande“; 2. les Taraore (Ture-Tura-Mande = Taraore-Mande); Ture-Taraore ⁴³³.

III. Beziehungen Borgu (betr. Zinnförderung s. TEMPLE; vgl. Anm. 306) -Nupe-Yoruba.

- a. Lamurudu/Yoruba (vgl. Anm. 63), Verwandter Kisoras/Borgu-Busa. (Vgl. Anm. 63: 1. und 3.).
- b. Wawa [Borgu], ein Yorubadialekt? ⁴³⁴ — Bevölkerung des Wawa-Distrikts: „Kamberi“, „Bussawa“, „Nupe“ ⁴³⁵.
- c. „Féri-Monkolé“ [Mokoli, Mokole, Mokolle. — Vgl. Exkurs Kisorländer, 18], ein dem Yoruba sehr nahestehender Dialekt, gesprochen östlich von Kandi bis zur Nigeria-Grenze ⁴³⁶.

⁴³⁰ TAUXIER L., Nouvelles Notes, 199.

⁴³¹ WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 41; map.

⁴³² WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 41.

⁴³³ A. Serpos Tidjani, Notes, 39. — Zu Ture-Taraore vgl. ferner: 1. BINGER, Du Niger, II., 40-(1). — 2. ARCIN A., La Guinée Française, 198/9 (Ture-Tubu; Tunka); 302/3 (Ture bei den Mande, Mampursi, Dagomba, Hausa etc.). — 3. DELAFOSSE-GADEN, Chroniques, 127 (Sose-Ture, König von Ägypten: Manna); 310 (Ture, Klan der Soniwo, Dyula, Bambara, „Mandingues“ in Futa [Toro]). — 4. Zwei Traditionen über den Ursprung von Wangara [Zugu-Wangara] in Nordwestdahome: a. Vgl. Anm. 130. — b. Ture-Leute, „deren Ursprung nicht präzisiert wird“. [Notes sur les „Pila-Pila“ et les „Tanneka“, 60-(10).] — Vgl. Exkurs Kisorländer, 21.

⁴³⁴ CLAPPERTON, Journal, 95.

⁴³⁵ Census of Nigeria, 1931, II., 171.

⁴³⁶ BERTHO J., Trois îlots, 872; vgl. auch BERTHO-MAUNY, Archéologie, 97: „Féri-Monkolé“ nordöstlich von Kandi, den Yoruba verwandt.

- d. „les Tchabé de Savê“, einer der „groupements apparentés aux Yoruba“ in Dahome-Borgu ⁴³⁷.
- e. „Gago“ („Gabi figures“) von Tada-Jebba-Shonga ⁴³⁸.
 1. Geschichtliche Beziehungen Busa-Nupe ⁴³⁹.
 2. Vgl. Shonga : Shanga.
- f. „Konkobiri ou Nagon-Kaouri“ ⁴⁴⁰.

IV. Wangara-Katsina : Katsina-Bini.

1. 2. Dynastie von Katsina von Wangaraursprung ⁴⁴¹. — Gründer Korau (H. „Vertreiber“); Malam [Priester, Gelehrter] von westlicher Abkunft [Wakore, Wangara, Mande], der um die Mitte des 15. Jahrhunderts von Yandoto [Kogo-Cafe-Kwatarkwashi-Gegend : Katsina Gumi, Katsina Gusau, Katsina Laka. Vgl. Exkurs Kisorländer, 26] aus Durbi-Katsina eroberte. — Katsina Laka = Gwangara, Wangara [LEO AFRICANUS' Guangara, ein hausasprachiges Land] ⁴⁴². — Lopawa-Lopauke in Yauri, offenbar Mande-Katsina-Mischung. [Vgl. Exkurs Kisorländer, 17; Anm. 292; Exkurs Giwa.] — Yauri, z. T. von Katsinaursprung [Vgl. Exkurs Giwa]; Yauri, enger siedlungsgeographischer Kontakt bzw. ethnische Verzahnung mit Mande-Shanga-Kanga-Busa [Vgl. Exkurs Kisorländer, 20] und Kanga-Busa [Vgl. Exkurs Kisorländer, 19] nordwestlich von Yauri in Kabi [Vergleich der Karten MEEK C. K., The Northern tribes, und HARRIS P. G., Notes on Yauri, 285]; Kanga-Bonu (Kanga-Forogi, Kanga-Porogi) = Guro [Mande-fu] auf einem kleinen Plateau zwischen Weißem und Rotem Bandama,

⁴³⁷ BERTHO-MAUNY, *Archéologie*, 97; vgl. DELAFOSSE M., *Vocabulaires comparatifs*, 224: „Les Adykatye ou Tchabé du nord-ouest de Carnotville parleraient à peu près la même langue“ [Bariba-Borgu]; Adykatye = Shabe = Ehabe = Hyabe = Kakanda/Nupe bei WESTERMANN-BRYAN, *The languages of West Africa*, 86. [Quelle nicht genannt; vgl. STRUCK B., *A linguistic bibliography*].

Landschaft „Tchabé“ (nordwestlich von Carnotville, nordöstlich von Bassila). (MEUNIER A., *Carte du Togo 1 : 1 000 000*. Service Géographique des Colonies, 1926.)

⁴³⁸ PALMER H. R., *Gabi figures*. — WALKER S. W., *Gabi figures and Edegi*, 169.

⁴³⁹ WALKER S. W., *Gabi figures and Edegi*, 169.

⁴⁴⁰ *Carte du Haut-Dahomey*. (VERMEERSCH.) — Der zweite Name von Konkobiri enthält wahrscheinlich eine Bezeichnung, welche den Yoruba von seiten verschiedener Stämme Westafrikas beigelegt wird: Nago, Anago, Ana. Nagon-Kauri bedeutet entweder „die Yoruba von Kauri“ oder „die Kauri-Yoruba“ [das Kauri der Yoruba?]. Zu „Kaouri“ vgl. den Stammesnamen Kabre (> Kaure); unmittelbare Nachbarn der Konko. (Vgl. MEUNIER A., *Carte ethnographique de l'A. O. F.*)

⁴⁴¹ PALMER H. R., *Sudanese Memoirs*, III., 82/3.

⁴⁴² Vgl. dazu BARTH H., *Reisen*, II., 78*. [BARTH bezieht hier LEO AFRICANUS zu Unrecht eines Irrtums bezüglich seiner Aussage (I., c. 12), daß die Einwohner von „Wángara-Guangra“ die „Göber-Sprache“ (Hausa) redeten. Katsina Laka (Wangara) war zu LEOS Zeit wahrscheinlich aber schon ganz hausaisiert, da Hausa hier den Hauptbestandteil der Bevölkerung bildeten. (Vgl. PALMER H. R., *Sudanese Memoirs* III. Siehe auch Exkurs Kisorländer, 26.)] — TEMPLE O., *Notes*, 561 Kamukawa (together with Katsinawa Laka) some 70 000 persons in Sokoto Province, originally inhabitants of Katsina; 206 Kamuku zeigen Verwandtschaft mit Kamberri und Dukawa (vgl. Exkurs Kisorländer, 15., 16.); 122 Verwandtschaft der „Katsinawa Laka“ mit Gwari. (Vgl. Exkurs Giwa.)

von Baulesiedlungen eingeschlossen⁴⁴³; Eigenbezeichnung der Kanga-Bonu „Yaure“⁴⁴⁴; Kanga-Kangare, Unterabteilung der Kanga-Busa [Vgl. Exkurs Kisorländer, 19]; „Kangaré“, Ort bei Bonduku: Sprache eines alten Mannes aus „Kangare“ = Gbĩ (Bĩ, Bĩño, Guruño, Gurombo, Gereñge [Mande-fu])⁴⁴⁵. — Zur Verbreitung des Namens Kanga vgl. TAUXIER L., Nouvelles Notes, 199/200 und Exkurs Kisorländer, 19; siehe auch Stammesnamen „Kanga-Ble“⁴⁴⁶.

2. Bini in Katsina Laka. (Vgl. Anm. 249.)

Zugu-Zugurma-Zoyoran-Zoramawa-Gelbgießer des Kisorvölkerkreises in Katsina Laka. (Vgl. Anm. 253; 136, 149, 151-154 und Exkurs Giwa.) — Stammesverwandtschaft Katsina Laka: Gobir. (Vgl. Anm. 326.) — Gobir, Land der Zoyoran-Zoramawa-Gelbgießer des Kisa-Zayawa-Barbar-Völkerkreises. (Vgl. Anm. 149.) — Stammesverwandtschaft Auzia-Air-Altgobir: Gelbgießer des Hausasudan. (Vgl. Anm. 66, 135, 142.) — Bini in Nupe. (Vgl. Anm. 250, 252.) — Nupe aus Katsina gekommen. (Vgl. Anm. 265.) — Gabi in Nupe. (Vgl. Anm. 263, 267, 271.) — Gabi: Gelbguß. (Vgl. X, 23 und Mande-Gelbguß F. III. e.) — Kanuri, von den Nupe Bino genannt. (Vgl. Anm. 244.) — Bini = Edo (Benin).

G. „The Moslems of Kong and Manding commonly used the term Wangara, as relating to Ashantee, Dahomy, and Benin, east of the Formosa.“⁴⁴⁷

H. **Wangara-Kwararafa** (Kororofa) (Jukun, Jukum, Jukon, Jukoñ [Jukony? Jukoñ ?]).

„The Jukun at one time had a great reputation for their metal-work, and Frobenius mentions a Nupe belief that the craft came from the Benue.“ (MURRAY, Nigerian Bronzes, 77.)

Vorgeschichtliche Bronzeringe aus Kororofa. (Vgl. Anm. 70.)

Jukun aus Kordofan und Nilgend durch Fittrigend, Mandara und Gongolagegend zum Benuë gewandert. (Vgl. PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XV.)

„A generally accepted account of Kwararafa migrations states that from Balda (in Mandara) the Kiserā (Jukuns) migrated to Yola (Adamawa).“ (PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XIX.)

Ort Jukum in Kanem, westlich der Hauptstadt Mao. (Internationale Weltkarte 1 : 1000000 / Sonderausgabe. XI. 1940. Heeresplankammer. N. D-33.) (In „Dämonen des Sudan“, 211 ff. spricht FROBENIUS nur von Jukum.)

⁴⁴³ TAUXIER L., Nègres Gouro et Gagou, 209; vgl. WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 40: „Kanga Bono (only the name is known)“; zu Kweni (Guro) gerechnet.

⁴⁴⁴ PROST A., Les langues Mandé-Sud, 39, 45.

⁴⁴⁵ DELAFOSSE M., Vocabulaires comparatifs, 146.

⁴⁴⁶ WESTERMANN-BRYAN, The languages of West Africa, 56: „Tagwana“ [Senufo] „called Kanga Ble (‘Black Dyula’) by the Baule“. [Die hier erwähnte Bezeichnung soll vielleicht daran erinnern, daß bei den Tagwana alte Mandeeinflüsse vorliegen: Vgl. „Kanga“, „Dyula“. Zum Wortelement „ble“ ist zu bemerken, daß dieses im Bambara „rot“ bedeutet. Vgl. TAUXIER L., Le Noir du Yatenga; Vocabulaire Bambara.]

⁴⁴⁷ DUPUIS J., Journal, XCI.

1. „Wangara Kororofa“ [Wangara-Kwararafa ; Kwararafa als ein Wangara gekennzeichnet]. (Vgl. Anm. 304.)
2. Nach Angabe der Jukun sind die „Wangarawa (Mandingoes)“ mit ihnen verwandt. (Vgl. Anm. 302.)
3. „Hausa-speaking Wangara“ unter den Abakpariga-Hausa in Kwararafa. (Vgl. Anm. 305.)
4. „The Kororofawa“, „the parent stock of the Jukun, Wandara, and Wangarawa (Mandingoes)“, aus Sango im Süden des Cad gekommen. (Vgl. Anm. 305.)
5. Geschichtliche bzw. völkische Beziehungen Kisra-Jukun : Kisra-Mande. (Vgl. Anm. 70, 120, 202, 305, 366.)
6. Verwandtschaft Jukun-, Sulebawa Fulani'. (Vgl. Anm. 182, 295 und Mande-Gelbguß A.)

XII. Mutmaßliche Ursachen

für die Sonderstellung des Nachfolgebereiches der Barbar im Sudan

Die bedeutenden Niederlagen der Bronzegußtechnik Nigeriens und ihre nächsten Ausgangsstätten im weiteren Inneren, im Übergangsraum von Sahara und Trockensudan, liegen im wesentlichen im Bereich einer Kulturzone besonderer Prägung. Die Mehrzahl von ihnen gehört zu dem Kreis der von den Hausa als *Banza* gebrandmarkten Völker und Staaten, deren Hauptwesenszug für den Taktursudan⁴⁴⁸, die Welt der sudanischen Muslime, darin besteht, daß sie nicht oder nur oberflächlich islamisiert sind.

Aus zahlreichen Angaben der Geschichte und der Gegenwart läßt sich für sie eindeutig das Bild einer kulturbewußten und kulturstarken Bevölkerungsschicht gewinnen, die in diesen innerafrikanischen Bezirken vor dem Eindringen des Islam vorgeherrscht hat und dessen späteren Bekehrungsbestrebungen in entschiedener Abwehrstellung begegnet ist. Viele unter ihnen haben ihre Haltung offenkundig aus dem Wirken der aus schärfstem Anta-

⁴⁴⁸ Zur Bedeutung des Namens Taktūr vgl.

1. Enzyklopädie des Islām, Art. Taktūr.
2. HARTMANN M., Zur Geschichte, 8, 19/20.
3. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 522 „Tekroury“ ; 545/546 Die Tokruri oder Negerpilgrimage. (Nach BROWNE, BURCKHARDT u. a.)
4. COOLEY W. D., The Negroland [97]-103, 129/130, und Notes [1]56-[1]64. (Besonders behandelt wird das geschichtliche Verhältnis der Namen Taktur und Zayai.)
5. BARTH H., Reisen, IV., 609, 611.
6. MEYER P. C., Staatenbildungen, 61 und Anm. 7.
7. ABRAHAM R. C., Dictionary : *Tukurārū*, pl. of *Takārt* (said by Arabs) negro, negroes. (Hausa.)
8. BARGERY G. P., A Hausa-English Dictionary : *tukurūrū* (Ar.) a name applied to a negro or negroes by Arabs. (Hausa.)
9. v. DUISBURG A., Grundriß : *takturi* Pilger [*haj*] (arabische Bezeichnung).
10. MACMICHAEL H. A., The Tribes of Northern and Central Kordofān, 107. — „Askia was spoken of as Sarkin Tukururu (king of the black peoples).“ (PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XIV.) — (Sarkin Tukururu = König der Taktur [Hausasprache]. — Askia = Muḥammad Askia von Sowḡai.)

gonismus zum Islam entstandenen Kisrabewegung bezogen und sich auf der Grundlage der aus dem Geiste und der Lehre Kisras gespendeten Kräfte bis in unsere Zeit hinein vor dem Übertritt zur Lehre Muḥammads erfolgreich bewahren können. Die antiislamische Haltung ist das auffälligste Kriterium des Kulturgepräges bei der Mehrzahl der in diesen Kreis gehörigen völkisch-politischen Gemeinschaften und läßt die Auffassung Lady LUGARDS von dem „pagan belt“ verständlich werden, das sich vornehmlich aus den Gebieten von Borgu, Nupe, Bauci und Kwararafa zusammensetzt, zu dem aber nach der von ihr gebotenen Charakteristik auch Gobir, Busa und Argungu (Kabi) gehören bzw. früher gehört haben ⁴⁴⁹. Doch auch die anderen der vorstehend aufgezeigten Bezirke der nigerischen Gelbgußtechnik sind über oftmals winzige und dünne Lebensadern mit diesem als Kulturherz der Erythräa-Aethiopia in der nördlichen Nigritia wirksamen „Heidengürtel“ ⁴⁵⁰ verbunden und werden vielleicht noch immer über Wege uralter Sitten und Lebensinhalte aus ihm gespeist, die aus dem vor mehr als einem Jahrtausend begonnenen Kulturmissionswerk der Barbar-Zayawa des Kisra und seiner Gemeinde erwachsen und Jahrhundert um Jahrhundert getreulich befolgt und gepflegt worden sind.

Wie manches geschichtliche Detail aus Mittelalter und Neuzeit gleich manchem Inhalt moderner Berichte erkennen läßt, hat sich der „Heidengürtel“ jedoch nicht auf eine statische Verneinung der Forderungen des Islam beschränkt, sondern ähnlich einem geschichtlich bezeugten Vorbild aus einem seiner erythräisch-äthiopischen Stammländer ⁴⁵¹ die auf dem „Bekenntnis zu Kisra“ beruhende „Absage an Takrur“ als wesentlichstes Anliegen seiner Gemeinschaften zu einer konsequent-aktiven Unternehmung ausgeweitet, welche ihn zu einer antiislamisch ausgerichteten Abwehrfront stempelte. Wie allein die Stellung Gobirs innerhalb der *Hausa Bakwai* und ihre wie auch Turuḡku-Zazsaus und Kwararafas kriegerische Unternehmungen in Mittelalter und Neuzeit ⁴⁵² deutlich werden lassen, war diese Abwehrfront eines „pagan belt of formidable strength“ ⁴⁵³ zu allen Zeiten auch politisch-militärisch von äußerster Aktivität, die sich naturgemäß gegen Takrur, den islamischen Sudan, richtete. Den geschichtlichen Anfang bildete nach unserem Wissen dabei die erfolgreiche, selbsttätige Verschließung Nupes gegenüber den „Weißen“, die wir aus IBN BAṬṬŪṬAS Bericht zur Kenntnis nehmen ⁴⁵⁴. An ihrem Ende stehen die militärische Vorherrschaft der damals noch „heidnischen“ Gobir über die nördlicheren, bereits islamisierten Hausastaaten am Ende des 18. Jahrhunderts ⁴⁵⁵ und der bis heute unverändert erhaltene „heid-

⁴⁴⁹ SHAW F. L., A tropical dependency, 265, 457.

⁴⁵⁰ SHAW F. L., A tropical dependency, 148, 250, 258.

⁴⁵¹ Vgl. die Funktion des „Herrn vom Berge“, des vom Großkönig des christlichen Nubien bestellten Statthalters an der Nordgrenze des Reiches, der die Aufgabe hatte, das Land vor Einfällen des islamischen Ägypten zu bewahren. Vgl. RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 655.

⁴⁵² Labarun Hausawa, II., 32/33, 44, 50.

⁴⁵³ SHAW F. L., A tropical dependency, 250.

⁴⁵⁴ Vgl. COOLEY W. D., The Negroland, 89. — SHAW F. L., A tropical dependency, 240.

⁴⁵⁵ SHAW F. L., A tropical dependency, 265, 386.

nische“ Charakter von Busa-Boko, dem Land der „Enkel Kisras“ ⁴⁵⁶, und von Kwararafa, dem „Erbe der Kisrainvasionen“ ⁴⁵⁷. Nach Lady LUGARD beherbergt dieser „Heidengürtel“ ⁴⁵⁸ die „higher-class pagans“ ⁴⁵⁹ oder „the higher type of paganism“ ⁴⁶⁰, das offenkundig aus erythräischem Hochkulturerbe stammt und nach NICHOLSON für die eigentlichen Kisrabezirke sich durch das Vorkommen der „idea of propitiation“ ⁴⁶¹ auszeichnet. Über dieses religiöse Kriterium und die Praktizierung der Schlangen- und Baumkulte ⁴⁶² gibt seine Bevölkerung ihre Herkunftswege zu erkennen, die, gleich den Traditionen, auf den Raum des späteren Hausalandes und seine nördlich und östlich von ihm gelegenen Ausgangsbasen weisen, die erste innerafrikanische Zone des Kulturniederschlags der Erythräa. Aus Überlieferung und Kulturgepräge erwächst eindeutig die Erkenntnis der Herkunft der Gelbgießer im nigerischen Raum und seiner Nachbarschaft aus den Entstehungsbezirken der Barbar-Zayawa in der Aethiopia Garamantica und der asiatischen Erythräa über ihre völkisch-kulturellen Niederlagen in Auzia-Gobir, Kanem-Bornu und im Giwabezirk von Vorkatsina. Ihre Wege lassen sich über die Stationen der Ausbreitung der Barebari, der Wangara und der Katsina in den südlich, westlich und südöstlich an Hausa anschließenden Bezirken des Savannensudan, des Savannenwaldes und der Waldlandzone des Ostteils der oberen Guinea deutlich verfolgen. Diese Volkstümer sind selber aber nur faktische und geistige Nachfolger der Barbar-Zayawa des Kisrakreises, die Nutznießer eines uralten Hochkulturerbes, das, wie man aus verschiedenen Anzeichen schließen möchte, möglicherweise aus der durch die arabisch-islamische Konquista vernichteten Garamantica Aethiopia ⁴⁶³ rührte.

Dritter Exkurs : Vorislamisches Christentum in Nordinnerafrika

Nach einer bestimmten sudanischen Tradition war Kisra „ein Jude, der für die Sünden der Menschen starb“ ⁴⁶⁴, nach einer anderen „der Führer einer Woge von Christentum, die sich einst über den Sudan ergossen hat“ ⁴⁶⁵. Gleich

⁴⁵⁶ Vgl. Exkurs Kisraländer, 18.

⁴⁵⁷ Vgl. URVOY Y., Histoire des populations, 234/235; Anm. 70. — Kisera („Junks“) von Balda in Mandara nach Yola gewandert. (PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XIX.)

⁴⁵⁸ Vgl. Anm. 449 und 453.

⁴⁵⁹ SHAW F. L., A tropical dependency, 259.

⁴⁶⁰ SHAW F. L., A tropical dependency, 265.

⁴⁶¹ NICHOLSON W. E., Notes on some of the customs, 95. — Vgl. dazu auch Hausa :

1. *shàn kabēwà* m. 1. festival to celebrate ripening of pumpkins. 2. (Sokoto) pagan custom four months after rains, to propitiate rain-gods. (ABRAHAM.)

2. *shàn kabēwà* n. m. 1. a feasting held when pumpkins first begin to ripen. 2. (Sokoto) a Pagan custom of propitiating, in the fourth month after the cessation of rains, the beings in whose hands is supposed to lie the good or ill fortune of the future year. (*sh. k.* bedeutet wörtlich „Trinken der kabewa [Kürbis]“). (BARGER.)

⁴⁶² Vgl. Anm. 49, 52, 55, 56, 233.

⁴⁶³ Vgl. Anm. 100a.

⁴⁶⁴ HERMON-HODGE H. B., Gazetteer, 142.

⁴⁶⁵ TALBOT P. A., Some foreign influences, 180.

den mutmaßlichen Ausgangspunkten der Kisrabewegung lassen sich verschiedene ihrer Wanderstationen und Endpunkte als Einflußbereiche alten christlichen Wirkens bestimmen. Es liegt dabei im Hinblick auf die vielseitig verzahnten Bezüge der an der Wiege der sudanisch-guineischen Gelbgießer befindlichen Zayawa zum vorislamisch-äthiopischen Innern des nördlichen Afrika durchaus im Bereich der geschichtlichen Möglichkeiten, das hochkulturhafte Gepräge der Erythräa in ihrem sudanisch-guineischen Asyl des „Heidengürtels“ um das Niger-Benuë-Tal und seiner südlichen Hinterländer aus christlichem Vorbild und Erbe abzuleiten. Die Wurzeln der „heidnischen Abwehrfront“ und das beachtliche Kulturniveau der „higher-class pagans“ würden danach z. T. auf christlichem Bewußtsein und christlichem Kulturgut gründen.

Spuren alter christlicher Einflüsse, die den Raum Sahara-Sudan vor seiner Islamisation erreichten, sind in den folgenden völkischen oder staatlichen Gemeinschaften zu finden. (Es werden hier jedoch nur solche Einheiten berücksichtigt, deren mutmaßliche christliche Rudimente auf Beziehungen zum Kisra-Zayawa-Barbar-Völkerkreis weisen.)

1. Auzin-Altgobir. — Vgl. Anm. 99, ferner BARTH H., Reisen, I., 369, 502. — RODD F. R., The people of the Veil, 294, 363.
2. Gobir. — DENHAM-CLAPPERTON-LOUDNEY, Narrative, II., 399 (nach MUHAMMAD BELLO). — BARTH H., Reisen, II., 45. — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 72.
3. Kanem-Bornu. — BOVILL E. W., Caravans, 24. — RODD F. R., People of the Veil, 294, 476. — RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 472, 488. — MANNERT K., Geographie von Afrika, II., 598. — P. JOHANNES DINDINGER O. M. I., Bibliotheca Missionum, XVI., 821. (Nach DE TURRECHIAPPINI, Orbis Seraphicus. De Missionibus, II., 2, pp. 312/313. — Mitteilung aus A. D. 1698.) — Vgl. auch Anm. 46a.
4. Bacama. — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 73. — MEEK C. K., Tribal Studies, I., 35, 36, 42.
5. Gaoga (Fittri). — URVOY Y., Histoire de l'Empire du Bornou, 28 Note 2. (Nach LEO AFRICANUS.) — KRAUSE A., Zur Völkerkunde Nordafrikas, 36. (Nach DAPPER.)
6. Gambaru in Bornu. — RITTER C., Die Erdkunde, I., 1., 484/485. (Nach HAJ HAMET). — „At Gambaroo are still to be seen the remains of the castles and houses erected by the Christians, who, tradition reports, lived there many years ago; and copper coins in use among them are said to be frequently dug up.“ (MOLLIEN G., Voyage, 232; nach RITCHIE/HAJI HAMET.) — Vgl. Anm. 46a, 164, 241.
7. Bidayát (Bedayát). — MACMICHAEL H. A., A History, I., 52, 123. (Nach Lieutenant FERRANDI.) — Vgl. Anm. 46a.
8. Borgu. — MEEK C. K., The Northern Tribes, I., 63. — SHAW F. L., A tropical dependency.
9. (Tomāyera [Tubu]) — Mandara (Wandala). PALMER H. R., in MEEK C. K., A Sudanese Kingdom, XXX. — URVOY Y., Histoire de l'Empire du Bornou, 28 Note (2), 160 ^{46b}.

10. Maguzawa von Urufan (Tasawa). — RODD F. R., *The People of the* Veil, 44. — Vgl. Anm. 66.

Die meisten der hier angeführten Hinweise auf frühere christliche Verhältnisse in diesen Teilen Innerafrikas beziehen sich auf Kopten oder haben, besser gesagt, Traditionsinhalte zur Grundlage, die in irgendeiner Form den Namen Kopten enthalten, z. B. *Kipt*, *Kibt*, *Kiptawa*, *Kibdawa*, *Gipt*, *Gibt*, *Gibtawa*, *Gitti*. (Sämtliche Autoren, die sich diesem Gegenstand widmen, interpretieren die jeweils vorkommende Namensform durch das Wort Kopten [oder ähnlich]; lediglich H. R. PALMER vertritt eine andere Meinung, indem er (Carthaginian Voyage, VI.) ausdrücklich erklärt, „*Kipti*“ bedeute nicht

⁴⁶⁶ Tomâghera, Tedâstamm in Tibesti [Tu]. NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, I., 270, 442.

Tomâghera, Umwandlung in Kânembu. NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, II., 338, 435.

Tomâghera, Kânemleute, in Bornû. NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, II., 421.

Wandâla, Tubustamm in Kânem. NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, II., 320.

Wandala, Stamm am Nordrand des Cad in Nordwestkanem.

Tibu Wandala, Stamm westlich des Nordwestrandes des Cad.

Tomâghera, Stamm s. ö. der Tibu.

Wandala im nördlichen Teil des Westrandes des Cad.

Mandaram, Ort s. ö. der Tomâghera.

KIEPERT
RICHARD,
Deutscher
Kolonialatlas,
Karte No. 2.

(Mandaram vielleicht < [Kanuri] Manda-ram, möglicherweise aber auch verwandt mit dem Gentile Mandara.)

Tomâghera [Tubu], wahrscheinlich Hauptbestandteil einer gewissermaßen geschichtlich beglaubigten nordischen Einwanderung nach Kânem, als Kerâ in der Bornû-Chronik aufgeführt, vielleicht Zusammenhang mit den sich selbst Karâ nennenden Krêda des Bahar el-Ghazâl, in Bornû als anerkannter Kânembustamm [gewisse Kenntnis ihrer Verwandtschaft mit den Tomâghera-Tubu noch erhalten]; in Bornû bekannt, daß die Fürsten von Mandara und Munio aus ihnen hervorgingen; nach BARTH [Reisen, II., 299] haben sie auch der Landschaft Demâgherim [Damagaram] ihren Namen gegeben. — NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, II., 337/338. (BARTH lehnt aber Reisen, II., 299* den von BLAU vermuteten Zusammenhang zwischen den „Temâghera min ahel Kera“ und „Keraia“, „der alten Hauptstadt Mandaras“ [Karawa, s. PALMER H. R., Introduction (to) MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, XXX], m. E. ungerechtfertigterweise ab.) „Mandara ... ruled by a Barbar aristocracy called Wa-n-dala or Tumagari“. (XXIII) — „Tu-magari, i. e. 'noble' Barbar stock“. (XXVIII) — „N'dina or Tumagari invasion“ [in Mandara]. (XXVIII) — „Mandara Tumagari“. (XXX). (PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., *A Sudanese kingdom*.)

Krêda (Qorân oder Dâza des Bahar el-Ghazâl). — NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, III., 34.

Kêra-Dynastie in Dâr-For. — NACHTIGAL G., *Sahârâ und Sûdân*, III., 450. — „... the so-called 'So' culture of the N'dikwa [Dikoa] region under the rule of the Tu-magiri (N'dina) or Wa-n'dala.“ — PALMER H. R., Introduction [to] MEEK C. K., *A Sudanese Kingdom*, XXV.

Vorstehende Daten zeigen vielleicht einen Abschnitt des Weges, den die christlichen Gründer von Mandara-Wandala in Nordkamerun [vgl. URVOY Y., *Histoire de l'Empire du Bornou*, 28 (2)] benutzt haben. Für einstige christliche Verhältnisse unter den Tubu sprechen verschiedene Umstände, so z. B. wohl auch das Verhältnis der Tubu (Dazagada-)Bezeichnungen für Christ („nessara“) und Europäer („nessara tchô“ — weißer Christ), welches verrät, daß die Tubu schon vor dem Auftreten der Europäer Christen gekannt haben. (Beide Ausdrücke in: CARBOU H., *La région du Tchad*, I., 249. — Vgl. auch LUKAS J., *Z. Studien*, 22, 61, (69), (89), (92), [94], [98], (137), 148.)

„Kopten“ sondern „Palästinenser“ (Philisi). (Carth. Voyage, 19 Note 2 dagegen : *Kibti* = „Phoenicians or Liby-Phoenicians“.) Zur Geschichte und Verbreitung der Kopten vgl. man besonders E. I. Art. *Ḳibṭ* von G. W. (*Ḳibṭ* sg., *Aḳbaṭ* pl.). — Vgl. Anm. 99, 123, 175. — Bezüglich vorislamisch-christlicher Einflüsse im Sudan vgl. noch die folgenden Bemerkungen : Semito-nigritische Christen vom Niltal in Nigeria. [?] (MEEK C. K., *The Northern Tribes*, II., 164.) — „Coptic Movement in the Sudan.“ (SHAW F. L., *A tropical dependency*, 235.)

Benutzte Literatur

- ABADIE MAURICE, *La Colonie du Niger*. Paris 1927.
 ABRAHAM R. C., *Dictionary of the Hausa Language*. Crown Agents for the Colonies, 1949.
 ADELUNG : siehe Mithridates.
 African Abstracts — *Bulletin Analytique Africaniste*. Vols. 2 + 3. 1951, 1952.
 Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande oder Sammlung aller Reisebeschreibungen [etc.], II., III., Leipzig 1748.
 ALTHEIM FRANZ, *Gassire's Laute. Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*. Band 4, 1950, [171]-178.
 ARCIN ANDRÉ, *Histoire de la Guinée Française. Rivières du Sud — Fouta Dialo-Région du Soudan*. Paris 1911.
 ARDANT DU PICQ : siehe PICQ.
 ARNETT E. J., *A Hausa chronicle*. *Journal of the African Society*, IX., 1909/10, 161-167.
 — — *The Census of Nigeria, 1931*. *Journal of the African Society*, XXXII., 1933, 398-404. [Report.]
 AUBERT A., *Légendes historiques et traditions orales recueillies dans la Haute-Gambie*. *Bulletin du Comité d'Et. Hist. et Scient. de l'A. O. F.* Année 1923, 384-428.
 A. B., *Die Westküste von Afrika*. *Das Ausland*. 33. Jahrgang, 1860, 170-174 ; 219-223.
 BALBI ADRIEN, *Atlas Ethnographique du Globe, ou Classification des Peuples anciens et modernes d'après leurs langues, précédé d'un discours sur l'utilité et l'importance de l'étude des langues appliquée à plusieurs branches des connaissances humaines ; d'un aperçu sur les moyens graphiques employés par les différents peuples de la terre ; d'un coup-d'œil sur l'histoire de la langue Slave, et sur la marche progressive de la civilisation et de la littérature en Russie, avec environ sept cents vocabulaires des principaux idiomes connus, et suivi du tableau physique, moral et politique des cinq parties du monde*. Paris 1826 (I. II.)
 BANFIELD A. W., *Dictionary of the Nupe Language*. Vol. 1 Nupe-English. Shonga/Nigeria 1914.
 BARGERY G. P., *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*. London 1934.
 BARTH HEINRICH : siehe Progress.
 — — *Vocabulary of the Emghedesé Language*. In : *Progress of the African Mission*, etc. (s. Progress), 154-156.
 — — *Vocabulary of the language of Agádéz, which is the same as that spoken at Timbuktú and the Eastern part of Bambarrah*. In : *Progress of the African Mission*, etc. (s. Progress), 169-188. (p. 213 Timbuktú language.)
 — — *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. I.-V. Gotha 1857/1858.
 — — *A general description of the state of human society in North Central Africa*. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, XXX. 1860, 112-128.
 — — *Sammlung und Bearbeitung Central-Afrikanischer Vokabularien*. Gotha 1862.
 BATTEN T. R., *Koyarwar Labarin Ƙasa da Tarihi*. Lagos 1934. [Hausalehrbuch für Geographie und Geschichte.]

- BAUMANN : siehe Völkerkunde von Afrika.
- BECKER C. H., Zur Geschichte des östlichen Südän. Der Islam. 1. Jahrgang, 1910, Heft 2, 153-177.
- BEHM E., Das Land und Volk der Tebu. Petermanns Geographische Mittheilungen. Ergänzungsheft No. 8, Gotha 1862, [29]-(67).
- EL BEKRI, Description de l'Afrique septentrionale. Trad. par M. le Baron DE SLANE. Alger 1913.
- BENTON P. ASKELL, Kanuri readings including facsimiles of manuscripts, transliteration, interlinear translation, and notes, also a complete English-Kanuri vocabulary and a partial Kanuri-English vocabulary. London 1911.
- Notes on some of the languages of the Western Sudan. Including 24 unpublished vocabularies of BARTH, extracts from correspondence regarding RICHARDSON's and BARTH's expeditions and a few Hausa riddles and proverbs. London-New York-Toronto-Melbourne 1912.
- BERTHO J., Quatre dialectes mandé du Nord-Dahomey et de la Nigeria Anglaise. Bulletin de l'I. F. A. N., XIII, No. 4, Octobre 1951, 1265-1271.
- Aperçu d'ensemble sur les dialectes de l'ouest de la Nigéria. Bulletin de l'I. F. A. N., XIV, No. 1, Janvier 1952, 259-271.
- Trois flots linguistiques du Moyen-Dahomey. Bulletin de l'I. F. A. N., XIII., 1951, 872-892.
- et MAUNY R., Archéologie du Pays Yoruba et du Bas-Niger. Notes Africaines, No. 56, Octobre 1952, 97-115.
- Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT O. M. I. — Fortgeführt von P. JOHANNES DINDINGER O. M. I. Sechzehnter Band. Afrikanische Missionsliteratur 1600-1699, n. 2218-5151. Freiburg i. Br. 1952.
- Siebzehnter Band. Afrikanische Missionsliteratur 1700-1879, n. 5152-7723. Freiburg i. Br. 1952.
- BINGER G., Essai sur la langue Bambara parlée dans le Kaarta et dans le Bélédougou suivi d'un vocabulaire. — Avec une carte indiquant les contrées où se parle cette langue. Paris 1886.
- Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi. (1887-1889.) Tome Second. Paris 1892.
- BLANC E., Contribution à l'étude des populations et l'histoire du Sahal soudanais. Bull. Com. Et. Hist. et Sc. de l'A. O. F., Année 1924. T. VIII. 259-314.
- BOU HAQQ, Noirs et Blancs aux confins du désert. Bull. Com. Et. Hist. et Sc. de l'A. O. F., Année 1938. T. XXI. 480-488.
- BOULNOIS J., La migration des Saô au Tchad. Bulletin de l'I. F. A. N., V., 1943, 80-121.
- BOVILL E. W., Caravans of the old Sahara. London 1933.
- The Niger and the Songhai Empire. Journal of the African Society, XXV., 1925/26, 138-146.
- The silent trade of Wangara. Journal of the African Society, XXIX., 1929/30, 27-38.
- North Africa in the Middle Ages. Journal of the African Society, XXX., 1931, 128-141.
- BOWDICH T. EDWARD, Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a statistical account of that kingdom, and geographical notices of other parts of the interior of Africa. London 1819.
- BROUIN GEORGES, Du nouveau au sujet de la question de Takedda. Notes Africaines — Bulletin d'Information et de Correspondance de l'I. F. A. N., No. 47, Juillet 1950, 90-91.
- BROUSSEAU GEORGES, Le Borgou. — La Géographie. Bulletin de la Société de Géographie de Paris. 1904. 145 ff.
- BUCHANAN KEITH, The northern region of Nigeria. — The geographical background of its political duality. The Geographical Review (Published by The American Geographical Society of New York), XLIII, Number 4, October 1953, 451-473.

- BUCHNER MAX, Benin und die Portugiesen. Zeitschrift für Ethnologie. 40. Jahrg., Berlin 1908, 981-992.
- BURCKHARDT JOHN LEWIS, Travels in Nubia. London 1819.
- BURDON J. A., Sokoto history. Journal of the African Society, VI., 1906/7, 367-374.
- CARBOU HENRI, La région du Tchad et du Ouadaï. I., II., Paris 1912.
- CARLSEN F., Benin in Guinea und seine rätselhaften Bronzen. Globus 72. Braunschweig 1897, 309-314.
- Census of Nigeria, 1931 — Vol. II. Census of the Northern Provinces. By N. J. BROOKE. 1933.
- Chroniques du Foûta Sénégalais traduites de deux manuscrits arabes inédits de SIRÉ-ABBÂS-SOH et accompagnées de notes, documents annexes et commentaires, d'un glossaire et de cartes. Par MAURICE DELAFOSSE avec la collaboration de HENRI GADEN. Collection de la Revue du Monde Musulman. Paris 1913.
- CLAPPERTON : siehe DENHAM.
- — [COMMANDER], Journal of a second expedition into the interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo. London 1829.
- CLINE WALTER, Mining and metallurgy in Negro Africa. General Series in Anthropology, No. 5. Menasha, Wisconsin, U. S. A., 1937.
- — The Teda of Tibesti, Borku, and Kavar in the eastern Sahara. General Series in Anthropology, No. 12. Menasha, Wisconsin, U. S. A., 1950.
- COOLEY WILLIAM DESBOROUGH, The Negroland of the Arabs examined and explained ; or, An Inquiry into the Early History and Geography of Central Africa. London 1841.
- CORBEIL RAYMOND, MAUNY RAYMOND, CHARBONNIER JEAN, Préhistoire et Proto-histoire de la presqu'île du Cap-Vert et de l'extrême Ouest sénégalais. Bulletin de l'I. F. A. N., X., 1948, Fascicule Unique. Dakar, 378-460.
- Coutumiers Juridiques de l'Afrique Occidentale Française. Tome III. Paris 1939.
- CRAHMER WILHELM, Über den Ursprung der „Beninkunst“. Globus 94. Braunschweig 1908, 301-303.
- — Über den indo-portugiesischen Ursprung der „Beninkunst“. Globus 95. Braunschweig 1909, 345-349 ; 360-365.
- — Zur Frage der Entstehung der „Beninkunst“. Globus 97. Braunschweig 1910, 78-79.
- CROZALS JOSEPH DE, Les Peulhs. Paris 1883.
- CUHN ERNST WILHELM — s. Geschichte der Unternehmung.
- CUST ROBERT NEEDHAM, A sketch of the modern languages of Africa. Vol. I., London 1883.
- DANIEL F., Note on a Gong of Bronze from Katsina, Nigeria. Man XXIX., 1929, No. 113. pp. 157/158.
- — The regalia of Katsina, Northern Provinces, Nigeria. Journal of the African Society, XXXI., 1932, 80-83.
- DEFRÉMERY C. et le DR. B. R. SANGUINETTI, Voyages d'Ibn Batoutah. 2e tir., Paris 1879. (I-IV.)
- DELAFOSSE MAURICE : siehe NOËL.
- — Essai de manuel pratique de la langue Mandé ou Mandingue. Paris 1901.
- — Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français) — Première Série — Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations. Paris 1912.
- — Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlées à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes. — Avec des notes linguistiques et ethnographiques, une bibliographie et une carte. Paris 1904.
- — Le Gana et le Mali et l'emplacement de leurs capitales. Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française, IX., Année 1924. N. 3, Juillet-Septembre, 479-542.
- DELAFOSSE-GADEN : siehe Chroniques.
- DENHAM : Major DENHAM, F. R. S., Captain CLAPPERTON, and the late Doctor OUDNEY, Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824. Second Edition. London 1826.. — I., II.

- [DENHAM DIXON - CLAPPERTON HUGH - OUDNEY WALTER] Voyages et découvertes dans le Nord et dans les parties centrales de l'Afrique, au travers du Grand Désert, jusqu'au 10^e degré de latitude nord, et depuis Kouka, dans le Bornou, jusqu'à Sackatou, capitale de l'empire des Felatah ; exécutés pendant les années 1822, 1823 et 1824 par le Major DENHAM, le Capitaine CLAPPERTON et feu le Docteur OUDNEY ; traduit de l'Anglais par M. M. EYRIÈS et LARENAUDIÈRE. Tome 3^{ième}, Paris 1826 ; Atlas, Paris 1826.
- Rezension von : DENUCE J., L'Afrique au XVI^e siècle et le commerce anversoï. Collection de documents pour l'histoire du commerce, II, Anvers 1937, in : Bulletin de l'I. F. A. N., I., 1939, 651-653. (Th. M. [= THÉODORE MONOD].)
- Description de l'Afrique et de l'Espagne par EDRISI. Trad. par R. DOZY et M. J. DE GOEJE. Leyde 1866.
- DESOR E., Aus Sahara und Atlas. Vier Briefe an Justus Liebig. Wiesbaden 1865.
- Documents scientifiques de la Mission TILHO. Tome 2^e. Paris 1911.
- DROT, Notes sur le Haut Dahomey. La Géographie. Bulletin de la Société de Géographie de Paris. Année 1904, 267 ff.
- DUBOIS FÉLIX, Vocabulaire songhoï. Bulletin de l'Afrique Française. Année 1898, 177/8.
- DUGGAN C., Notes on the Munshi („Tivi“) tribe of Northern Nigeria. Journal of the African Society, XXXI., 1932, 173-182.
- DUISBURG A. VON, Grundriß der Kanuri-Sprache in Bornu. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Band XV. Berlin 1913.
- — Überreste der Sso-Sprache. Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen an der Univ. Berlin. XVII., Berlin 1914, III. Abt. (Sonderabdruck [1] - 7.)
- — Im Lande des Chegu von Bornu. Despoten und Völker südlich des Tschad. Berlin 1942.
- DUPUIS JOSEPH, Journal of a residence in Ashantee. Comprising notes and researches relative to the Gold Coast, and the interior of Africa ; chiefly collected from Arabic Mss. and information communicated by the Moslems of Guinea ; to which is prefixed an account of the origin and cause of the present war. London 1824.
- DUVEYRIER HENRI, Exploration du Sahara — Les Touareg du Nord. Paris 1864.
- EDWARDS BRYAN, The history, civil and commercial, of the British Colonies in the West Indies. Vls. I-III. London 1801.
- Enciclopedia Italiana. XVI. Roma 1932-XI.
- Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge. Vol. 9. Chicago-London-Toronto [1950].
- Enzyklopädie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Leiden-Leipzig. I. 1908 ; II. 1927 ; III. 1936 ; IV. 1934.
- FAGG WILLIAM, De l'art des Yoruba. Présence Africaine, 1951, 10/11, 103-135. (African Abstracts. Volume 3, No. 3, July 1952, Abstract No. 336) (GEORGES BALANDIER).
- — L'art nigérien avant Jésus-Christ (traduit par MARTE ARNAUD). Présence Africaine, 10-11, 91-95.
- FAIDHERBE, le Général, Langues Sénégalaises. Wolof-Arabe/Hassania-Soninké-Sérère. Paris 1887.
- FERRANDI J., L'occupation du Borkou et de l'Ennedi. Renseignements Coloniaux et Documents publiés par le Comité de l'Afrique Française et le Comité du Maroc. Nos 8 à 12. Supplément à L'Afrique Française, 1914, 289-316.
- FISCH, Dr. [RUDOLF], Wörtersammlung Dagbāne-Deutsch. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin. XVI., Berlin 1913, III. Abt., 113-214.
- FLETCHER ROLAND S., Hausa Sayings and Folk-lore. London, New York, Toronto, and Melbourne 1912.
- FOUCAULD, LE P. DE, Dictionnaire abrégé Touareg-Français (Dialecte Ahaggar). Publié par RENÉ BASSET. T. I. Alger 1918. T. II. Alger 1920.

- FOURNEAU JACQUES, Une tribu païenne du Nord-Cameroun : Les Guissiga (Moutouroua). Contribution ethnologique. *Journal de la Société des Africanistes*. VIII., 1938, [163] - 195.
- FREMANTLE J. M., A history of the region comprising the Katagum Division of Kano Province. *Journal of the African Society*, X., 298-319 ; 398-421.. XI., 62-74 ; 187-200.
- FROBENIUS LEO, Und Afrika sprach. II. Band : An der Schwelle des verehrungswürdigen Byzanz. Berlin 1912.
- — Dichten und Denken im Sudan. *Atlantis* V. Jena 1924.
- — Spielmannsgeschichten der Sahel. *Atlantis* VI. Jena 1921.
- — Dämonen des Sudan. *Atlantis* VII. Jena 1924.
- — Volkserzählungen und Volksdichtungen aus dem Zentral-Sudan. *Atlantis* IX., Jena 1924.
- FUNKE E., Die Sprachverhältnisse in Sugu. Dahome. *Zeitschrift für Kolonialsprachen* V., 1914/1915, 257-269.
- — Die Sprache von Busa am Niger. *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin*. XVIII., Berlin 1915, III. Abt., 52-84.
- — Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos. *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin*. XIX., Berlin 1916, III. Abteilung (Sonderabdruck [1-13]).
- — Vokabular der Kussassi-Sprache im Westsudan. *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin*. XXIII-XXV., Berlin 1919/22, III. Abt., 88-98.
- FURON R., A propos du cuivre de la région d'Azelick (Niger). *Notes Africaines*. No. 48, Octobre 1950, 127.
- GADEN HENRI, Note sur le dialecte Foul, parlé par les Foulbé du Baguirmi. *Journal Asiatique*, XI., Janvier-Février 1908, Paris 1908, 5-70.
- — Légendes et coutumes sénégalaises. — *Cahiers de Yoro Dyao*. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* III. Paris 1912, 119-137 ; 191-202.
- — Le Poular. Dialecte Peul du Fouta Sénégalais. (Collection de la *Revue du Monde Musulman*.) II. (Paris 1914.)
- — Proverbes et maximes peuls et toucouleurs. Paris 1931.
- — et MOHAMMADOU ALIOU TYAM, La Vie d'El Hadj Omar. Qacida en Poular. Transcription, traduction, notes et glossaire par HENRI GADEN. Paris 1935.
- GAUDEFROY-DEMONBYNES M., Documents sur les langues de l'Oubangui-Chari. *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes*. Alger 1905. — Deuxième Partie. Paris 1907. Section IV (Egypte. — Langues Africaines.), 172-330.
- GAUDICHE, Le Capitaine, La langue Boudoumá. *Journal de la Société des Africanistes*, VIII., 1938 [11] - 32.
- Gazetteer of Ilorin Province : siehe HERMON-HODGE.
- Geschichte der Unternehmung der Britischen Gesellschaft zur Entdeckung des inneren Afrika. (Nach : Proceedings of the Association for discovering the interior parts of Africa.) In : Sammlung merkwürdiger Reisen in das Innere von Afrika. Zweyter Theil. Gesammelt und herausgegeben von ERNST WILHELM CUHN, Landgräfllich Hessischem Rath und Bibliothekar. Leipzig 1790. (Enthält Berichte über LEDYARD, LUCAS, SHERIF IMHAMMED.)
- GLÜCK J. F., Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi. Ein kunstmorphologischer Beitrag zur Frage des Kitsches bei den Naturvölkern. *Jahrbuch des Linden-Museums* 1951. Heidelberg 1951, 27-71.
- GREENBERG JOSEPH, The influence of Islam on a Sudanese religion. *Monographs of the American Ethnological Society*, X., New York 1946.
- GREY R. F. A., Manillas. (Based on a talk given to the Lagos Branch.) With photographs by S. P. GEORGE. *The Nigerian Field*, *The Journal of The Nigerian Field Society*, XVI., 2, April 1951, 52-66.

- GSELL STÉPHANE, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. I. Paris 1913. — II. Paris 1918. — III. Paris 1920. — IV. Paris 1920. — (IV. La Civilisation Carthaginoise.)
- HAMELIN PIERRE, *Les bronzes du Tchad*. Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart 1952 und 1953, Stuttgart 1953, 379-399.
- HARRIS P. G., Notes on Yauri (Sokoto Province), Nigeria. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LX., London 1930, 283-334.
- — Notes on the Dakakari people of Sokoto Province. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXVIII., 113-132.
- — Notes on the Reshe language. *African Studies*. Vol. 5, 1946 (Johannesburg/Witwatersrand), 221-242.
- HARTMANN MARTIN, *Zur Geschichte des westlichen Sudan*. Wanqāra. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin, XV., Berlin 1912, III. Abt. (Sonderabdruck 1-50.)
- HEEREN A. H. L., Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. Zweyter Theil. *Africanische Völker*. Erste Abth. Carthager, Aethiopier. — 3. vermehrte und verbesserte Auflage. Göttingen 1815.
- HERMON-HODGE H. B., *Gazetteer of Ilorin Province*. (Compiled by the Hon. H. B. HERMON-HODGE. First published in 1929.) London 1930.
- HERRMANN ALBERT, *Die Erdkarte der Urbibel*, 1931. Zitiert in WÖLFEL DOMINIK JOSEF : Leonardo Torriani — *Die kanarischen Inseln und ihre Urbewohner*. Leipzig 1940.
- HODGSON WILLIAM B., *Notes on Northern Africa*. New-York 1844.
- HOGBEN S. J., *The Muhammadan Emirates of Nigeria*. London 1930.
- HORNEMANN FRIEDRICH — Friedrich Hornemanns Tagebuch einer Reise von Cairo nach Murzuk der Hauptstadt des Königsreiches Fezzan in Afrika in den Jahren 1797 und 1798. (Herausgegeben von CARL KÖNIG.) Weimar 1802.
- — Friedrich Hornemanns Tagebuch. (Herausgegeben von CARL KÖNIG.) Berlin und Hamburg 1803.
- IBN BAṬṬŪṬA — s. DEFRÉMERY et SANGUINETTI.
- — *Voyage dans le pays des Noirs*. Trad. DE SLANE. *Journal Asiatique*, No. 5. Paris 1843.
- IBN KHALDUN : siehe DE SLANE.
- IDRISI : siehe Description.
- IMḤAMMED — s. Geschichte der Unternehmung der Brittischen Gesellschaft.
- JACKSON JAMES GREY, *An account of the Empire of Marocco, and the districts of Suse and Tafilet*; compiled from miscellaneous observations made during a long residence in, and various journeys through, these countries. To which is added an account of shipwrecks on the western coast of Africa, and an interesting account of Timbuctoo, the great Emporium of Central Africa. 2nd edition. London 1811.
- — *An account of Timbuctoo and Housa, territories in the interior of Africa*, by El Hage Abd Salam Shabeeny; with notes, critical and explanatory. To which is added, letters descriptive of travels through West and South Barbary, and across the mountains of Atlas; also, fragments, notes, and anecdotes; specimens of the Arabic epistolary style, &c. &c. London 1820.
- JEFFREYS M. D. W., *Serpents = Kings*. *The Nigerian Field*. *The Journal of The Nigerian Field Society*, XII., 1, January 1947, 35-41.
- — *The origins of the Benin bronzes*. *African Studies*. X. 2, June 1951, 87-91.
- JOHNSON SAMUEL, *The History of the Yorubas*. London 1921.
- JOHNSTON, Sir HARRY, *A comparative study of the Bantu and Semi-Bantu languages*. I. Oxford 1919. — II. Oxford 1922.
- JONES S. I., *The distribution of negro sculpture in Southern Nigeria*. *The Nigerian Field*. *The Journal of The Nigerian Field Society*, VII, July 1938, [102]-108.
- — *Ibo bronzes from the Awka Division*. *The Nigerian Field*. *The Journal of The Nigerian Field Society*, VIII, 4, October 1939, 164-167, Plates A.-H.

- Kano-Chronik (The Kano Chronicle; Hausatitel: Tarihin Kano) in Labarun Hausawa da Makwabtansu. II., [17]-74; PALMER H. R., Sudanese Memoirs. III., 92-132.
- KHALDUN IBN: siehe DE SLANE.
- KIEPERT HEINRICH, Lehrbuch der alten Geographie. Berlin 1878.
- KILGER, P. LAURENZ, O. S. B., Die Missionsversuche in Benin. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, XXII., Münster 1932, 305-319.
- KIRWAN L. P., Christianity and the Kura'án. The Journal of Egyptian Archeology, XX., London 1934, 201-203.
- KLINGENHEBEN A[UGUST], Die Silbenauslautgesetze des Hausa. Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, XVIII., Heft 4. Berlin 1928, 272-297.
- KLOEDEN GUSTAV ADOLPH v., Handbuch der Länder- und Staatenkunde von Amerika und Afrika. 4. neu bearbeitete Auflage. Berlin 1884.
- KLUTE FRITZ, Allgemeine Länderkunde von Afrika. In: MEINARDUS WILHELM, Allgemeine Länderkunde der Erdteile. III. Teil: Afrika. Hannover 1935.
- KNÖTEL AUGUST, Der Niger der Alten und andere wichtige Fragen der Geographie Afrikas. Glogau 1866.
- KOELLE S. W., Polyglotta Africana or a comparative vocabulary of nearly 300 words and phrases in more than one hundred distinct African languages. London 1854.
- — African native literature, or proverbs, tales, fables, and historical fragments in the Kanuri or Bornu language, to which are added a translation of the above and a Kanuri-English vocabulary. London 1854.
- KRAUSE ADOLF, Zur Völkerkunde Nordafrika's. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 11. Band, Berlin 1876, 21-30: Die Tédâ und die Kánûri. — 30-36: Die Tédâ und die Garamanten.
- KRAUSE GOTTLÖB ADOLF, Mittheilungen der RIEBECK'schen Niger-Expedition. I. Ein Beitrag zur Kenntniss der Fulischen Sprache in Afrika. Leipzig 1884. II. Proben der Sprache von Ghât in der Sâhârâ. Leipzig 1884. (3. Teil): Die Musuk-Sprache in Central-Afrika. Nach den Aufzeichnungen von G. A. KRAUSE herausgegeben von FRIEDRICH MÜLLER. Wien 1886.
- — Merkwürdige Sitten der Hausa. Globus. Band 69. Braunschweig 1896, 373-375.
- — Gottlob Adolf Krauses Hausa-Handschriften in der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin. (MARTIN HEEPE.) Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin, XXXI., Berlin 1928, III. Abt., XXVIII-LXXX.
- — Notizen in Globus, Bd. 67, 308 und Bd. 69, 34/35.
- Labarun Hausawa da Makwabtansu [(Die) Geschichte(n) der Hausa und ihre(r) Nachbarn]. Littafi Na Biyu [Zweites Buch]. Lagos 1933. [Gesammelt, zusammengestellt und bearbeitet von DR. R. M. EAST, derzeitiger Superintendent of Education, Zaria, Nigeria.]
- LABOURET HENRI, Le mystère des ruines du Lobi (Volta Noire Moyenne, Afrique Occidentale). Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, I., 1920, 177-196.
- — Les tribus du rameau Lobi. Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XV., Paris 1931.
- — Les Manding et leur langue. Publications du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française. Série A — No. 1. Paris 1934.
- La Grande Encyclopédie. Paris, t. XVII.
- LANG KARL, Arabische Lehnwörter in der Kanuri-Sprache. Anthropos, XVIII-XIX, 1923-24, 1063-1074.
- DE LAUTURE, M. LE COMTE D'ESCAVRAC, Le désert et le Soudan. Paris. Novembre 1853.
- LEBEUF JEAN-PAUL, L'art du Delta du Chari. Présence Africaine, 10-11, 96-102.
- — La circoncision chez les Kotoko dans l'ancien pays Sao. Journal de la Société des Africanistes, VIII., 1938, [1]-9.
- — Les rites funéraires chez les Fali. Rédigé avec la collaboration de MANOUKA LAROCHE. Journal de la Société des Africanistes, VIII., 1938 [103]-122.

- — et MASSON DETOURBET A., *La civilisation du Tchad*. Paris 1950. (Bibliothèque scientifique). ([176]-180 LANTIER RAYMOND, *Les bronzes Sao*. 1943.)
- LE COEUR CHARLES, *Dictionnaire Ethnographique Têda*. Précédé d'un lexique Français-Têda. Mémoires de l'I. F. A. N., No. 9. Paris 1950.
- LEO AFRICANUS. — JOHANN LEO's des Afrikaners Beschreibung von Africa. Aus dem Italienischen von GEORG WILHELM LORSBACH. Herborn 1805.
- LEROUX H., *Animisme et Islam dans la Subdivision de Maradi (Niger)*. Bulletin de l'I. F. A. N., X., 1948, 595-697.
- LE SOURD MICHEL, *Tarikh el Kawar*. Bulletin de l'I. F. A. N., VIII., 1946, 1-54.
- LEUZINGER E., *Leben und Kunstschaffen im Westsudan*. [Vortragsreferat.] [Bronzeschmiede bei den Bambara und Baule.] Jahresbericht der Geographischen Gesellschaft von Bern, XLI., 1951/52. Bern 1953, 25.
- LHOTE H.: siehe NICOLAS.
- LIPPERT JÚLIUS, *Tarikh es-Soudan par ABDERRAHMAN BEN ABDALLAH BEN 'IMRAN BEN 'AMIR ES-SA'DI*. (Rezension.) — Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin. II., Berlin 1899, II. Abt., 244-253.
- — Râbah. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprache an der Universität zu Berlin. II., Berlin 1899; III. Abt., 242-256.
- — siehe MISCHLICH.
- LUCAS — — s. *Geschichte der Unternehmung der Brittischen Gesellschaft*.
- LUGARD, Lady: siehe SHAW FLORA L.
- LUKAS JOHANNES, *Die Sprache der Káidi-Kanembú in Kanem*. Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen. Heft 13, Berlin 1931.
- — *Die Logone-Sprache im zentralen Sudan*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXI, 6. Leipzig 1936.
- — *A study of the Kanuri language*. London - New York - Toronto 1937.
- — *Zentralsudanische Studien — Wörterverzeichnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1910/1911, nachgelassene Aufnahmen von GUSTAV NACHTIGAL und eigene Sammlungen*. — Hansische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde (Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts). Band 45. — Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Band 24. Hamburg 1937.
- — *Die Sprache der Sungor in Wadai*. Mittheilungen der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin (früher Seminar für Orientalische Sprachen), XLI., Berlin 1938, III. Abt., 171-246.
- — *Die Verbreitung der Hamiten in Afrika*. Scientia. Revue Internationale de Synthèse Scientifique. Milano 1939 — Quatrième Série — 33^e Année, Février, [108]-118.
- — *Die Sprache der Buduma im zentralen Sudan*. Abhandl. f. d. K. d. Morgenl., XXIV, 2. Leipzig 1939.
- — *Die Sprache der Tubu in der zentralen Sahara*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 14. Akademie-Verlag. Berlin 1953.
- LUSCHAN FELIX VON, *Über die alten Handelsbeziehungen von Benin*. Verhandlungen des 7. Internationalen Geographen-Kongresses Berlin 1899. 2. Teil, Berlin-London-Paris 1901, [607]-612.
- — *Die Altertümer von Benin*. Berlin-Leipzig 1919. I.-III.
- MACMICHAEL H. A., *Notes on the Zagháwa and people of Gebel Mídób*, Anglo-Egyptian Sudan. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XLII., London 1912, 288-344.
- — *The tribes of Northern and Central Kordofán*. Cambridge 1912.
- — *A history of the Arabs in the Sudan and some account of the people who preceded them and of tribes inhabiting Dárfür*. I., II., Cambridge 1922.
- MALCOLM L. W. G., *A note on brass-casting in the Central Cameroon*. Man XXIII., 1923, No 1, [1]-[4].
- MANNERT KONRAD, *Geographie von Afrika*. Zweyte Abtheilung. Leipzig 1825.

- MARQUART JOSEPH, Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden. Leiden 1913.
- MARTY PAUL, Etudes sur l'Islam au Dahomey. Paris 1926.
- MATHEWS A. B., The Kisra legend. African Studies. Vol. 9, No. 3, 1950, 144-147.
- MAUNY RAYMOND, Essai sur l'histoire des métaux en Afrique Occidentale. Bulletin de l'I. F. A. N., XIV., No. 2, Avril 1952, 545-595.
- — Un âge du cuivre au Sahara occidental ? — Bulletin de l'I. F. A. N., XIII., 168-180.
- MEEK C. K., The Northern tribes of Nigeria. An ethnographical account of the Northern Provinces of Nigeria together with a report on the 1921 decennial census. I., II., London 1925.
- — Tribal Studies in Northern Nigeria. I., II., London 1931.
- — A Sudanese Kingdom. An ethnographical study of the Jukun-speaking peoples of Nigeria. With Introduction by H. R. PALMER, C. M. G., C. B. E., London 1931.
- MELZIAN H. J., Beobachtungen über die Verwendung der Töne in der Yoruba-Sprache. Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen an der Univ. Berlin, XXXVII., Berlin 1934, III. Abt., [197]-234.
- — A concise dictionary of the Bini language of Southern Nigeria. London 1937.
- MENJAUD HENRI, Documents ethnographiques sur le Gourma. Journal de la Société des Africanistes, I., 1931, 35-47.
- MERCIER Paul, Vocabulaire de quelques langues du Nord-Dahomey. Etudes Dahoméennes, II., 1949. I. F. A. N. — Gouvernement du Dahomey. Centre I. F. A. N., 73-83.
- MEYER PAUL CONSTANTIN, Erforschungsgeschichte und Staatenbildungen des Westsudan mit Berücksichtigung seiner historischen, ethnologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Petermanns Geographische Mitteilungen, Ergänzungsheft No. 121. Gotha 1897.
- MEYEROWITZ E. L. R., Ancient Nigerian bronzes. The Burlington Magazine for Connoisseurs, 79, 462, 89-93, Sept. 1941 ; 79, 463, 121-126, Oct. 1941. Vgl. African Abstracts, Volume 3, No. 4, Oct. 1952, Abstract No. 509 (J. SLASKI).
- MEYEROWITZ EVA L. R., Akan traditions of origin. London 1952.
- MIGEOD F. W. H., The ancient So people of Bornu. Journal of the African Society. XXIII., 1923/24, 19-29.
- — The languages of West Africa. I. London 1911. — II. London 1913.
- — Arab origins at Garun Gabbas. Man XXIII., 1923, No. 55, pp. 92/93.
- MISCHLICH ADAM und LIPPERT JULIUS, Beiträge zur Geschichte der Haussastaaten. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin, VI., Berlin 1903, III. Abt. (Sonderabdruck pp. 1-106.)
- MISCHLICH ADAM, Wörterbuch der Hausasprache. I. Teil. Hausa-Deutsch. Berlin 1906.
- — Über Sitten und Gebräuche in Hausa. Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. a. d. Un. Berlin, X., Berlin 1907. III. Abt. (Sonderabdruck pp. 1-27.)
- — Über die Kulturen im Mittel-Sudan. Berlin 1942.
- Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde von JOHANN CHRISTOPH ADELUNG. Fortgesetzt und bearbeitet von JOHANN SEVERIN VATER. 3. Theil, 1. Abth. — Berlin 1812.
- MODAT (Lieutenant-Colonel), Les populations primitives de l'Adrar mauritanien. Bulletin du Comité d'Et. Hist. et Scient. de l'A. O. F., Année 1919, 372-392.
- MOHAMMADOU ALIOU TYAM : siehe GADEN.
- MOUCHET JEAN, Vocabulaires comparatifs de 15 parlers du Nord-Cameroun. [1e partie.] Journal de la Société des Africanistes, VIII., 1938, [123]-143.
- MUHAMMAD BELLO [Sohn OTHMAN DAN FODIYO's, Sultan von Sokoto (A. Sàkkwatō)] : Infāk al-maisur fi tarikh belad et Takrur [Enfāk el-Mi-ssūri fi tarīḥ belād el-tekrūri] [Der Erklärer der Schwierigkeiten in der Geschichte des Landes Takrur. Verfaßt von der Zierde des Zeitalters, von Demjenigen, Der unter Seinen Zeitgenossen Seinesgleichen nicht hat, dem Beherrscher der Gläubigen und Verteidiger des Glaubens, MUHAMMAD BELLO, dem Sohne des Wunders Seiner Zeit, des Edlen Sheikh Othman, etc., etc.] Übersetzung in DENHAM-CLAPPERTON-

- OUDNEY, Narrative, II., 394-404. Übersetzung des Schlußabschnitts [Über den Ursprung der Ful] in PALMER H. R., The Carthaginian Voyage, 19-22.
- MURRAY K. C., Nigerian bronzes: work from Ife. *Antiquity*, 15, 57, 71-80, 1941. (African Abstracts, Vol. 3, No. 4, October 1952, Abstract No. 514.) (MURRAY McCULLOCH).
- NACHTIGAL GUSTAV, Das Becken des Tsade und seine Bewohner. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. XII, Berlin 1877, 30-88. (Mit „Völkerkarte von Bornu, Kanem und den Inseln im Tzad-See“ / Tafel II.)
- — Ethnologische Stellung der Tubu und Kanuri. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, VII., Berlin 1880, 424-435.
- — Sahārā und Sūdān. Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika. I., Berlin 1879. — II., Berlin 1881. — III., Leipzig 1889.
- NADEL SIEGFRID, A black Byzantium. London — New York — Toronto 1946. [2. Aufl.]
- Neueste Länder- und Völkerkunde. — Ein geographisches Lesebuch für alle Stände. — Achter Band. Weimar 1809: Neueste Kunde von Afrika. Nach Quellen bearbeitet von THEOPHIL FRIEDRICH EHLMANN. Erster Band. Afrika überhaupt. Nord- und Mittel-Afrika. Weimar 1810. — Neunter Band. Weimar 1810: Neueste Kunde von Afrika. Nach Quellen bearbeitet von THEOPHIL FRIEDRICH EHLMANN. Zweiter Band. Süd-Afrika und Afrikanische Inseln. Weimar 1810.
- NICHOLSON W. E., The potters of Sokoto. *Man* XXIX., 1929, No. 34, 45-49.
- — Notes on some of the customs of the Busa and Kyenga tribes at Illo. *Journal of the African Society*, XXVI., London 1926/1927, 93-100.
- NICOLAS F. et LHOE H., Contribution à l'étude de l'Aïr. *Mémoires de l'I. F. A. N.*, No. 10. Paris 1950.
- NICOLAS FRANCIS, Textes ethnographiques de la „Tamâjeq“ des Iullemeden de l'est. *Anthropos* XLVI., 1951, 754-800.
- NOËL P., Petit manuel Français-Kanouri. Paris 1923. (Préface de MAURICE DELAFOSSE.)
- NORRIS E., Grammar of the Bornu or Kanuri language. London 1853.
- Notes sur les „Pila-Pila“ et les „Taneka“. [Anonym.] *Etudes Dahoméennes*, III., 1950, 39-71.
- OUDNEY: siehe DENHAM.
- OVERWEG: siehe Progress.
- PALMER H. R., Notes on some Asben records. *Journal of the African Society*, IX., 1909/10, 388-400.
- — Notes on the Korôrofawa and Jukoñ. *Journal of the African Society*, XI., 1911/12, 401-415.
- — The Bornu Girgam. *Journal of the African Society*, XII., 1912/13, 71-83.
- — The „Fulas“ and their language. *Journal of the African Society*, XXII., 1922/23, 121-128.
- — History of Katsina. *Journal of the African Society*, XXVI., London 1926/27, 216-236.
- — The origin of the name Bornu. *Journal of the African Society*, XXVIII., 1928/29, 36-42.
- — Sudanese Memoirs. Being mainly translations of a number of Arabic manuscripts relating to the Central and Western Sudan. Volume III. Lagos 1928.
- — The kingdom of Gaóga of Leo Africanus. *Journal of the African Society*, XXIX., 1929/30, 280-284; 350-369.
- — The Carthaginian Voyage to West Africa in 500 B. C. together with Sultan Mohammed Bello's account of the origin of the Fulbe. Bathurst 1931.
- — Gabi figures. *Man* XXXI., 1931, No. 261, pp. 261/262.
- — The Tuareg of the Sahara. *Journal of the African Society*, XXXI., 1932, I., 153-166; II., 293-308; IV. in XXXIII / 1934, 276-291.
- — Introduction, siehe MEEK C. K., A Sudanese Kingdom.
- PATTERSON R., Rezension von LEBEUF J.-P. et MASSON DETOUBET A., La civilisation du Tchad. *Africa*, XXI., No. 3, July 1951 [240]-241.

- PÉRIÉ JEAN, Notes historiques sur la région de Maradi. Bulletin de l'I. F. A. N., I., 1939, 377-400.
- — et SELLIER MICHEL, Histoire des populations du Cercle de Dosso (Niger). Bulletin de l'I. F. A. N., XII., 1950, No. 4, 1015-1074.
- PERRON MICHEL, Le pays Dendi. Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A. O. F., VII., 1924, 51-83.
- PICQ, ARDANT DU, Une population africaine. Les Dyerma. Paris 1933.
- PLEHN RUDOLF, Beiträge zur Völkerkunde des Togo-Gebietes. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität zu Berlin, II., 1899, III. Abt., 87-124.
- PRESTAGE EDGAR, Die portugiesischen Entdecker. Bern-Leipzig-Wien 1936.
- PRICHARD JAMES COWLES, Researches into the physical history of mankind. 3rd edition. Vol. II. Containing researches into the physical ethnography of the African races. London 1837.
- — Comparative Vocabulary of languages of Western and Central Africa, northward of the Equator. In : Researches into the Physical History of Mankind. 3rd edition. Vol. II. London 1837.
- PRIETZE RUDOLF, Bornulieder. Mitt. d. Sem. f. Or. Sprachen a. d. Un. Berlin, XVII., Berlin 1914, III. Abt., 134-260.
- — Die Geschichte von Gizo und Kôkî. Mitt. d. Sem. f. Or. Sprachen a. d. Un. Berlin, XXIX., Berlin 1926, III. Abt., 61-98. — XXX., Berlin 1927, III. Abt., 5-98 und I-LVIII: Lieder des Hausa-Volks. I. Lieder bekannter Dichter; 99-172 und LIX-CXIX Lieder des Hausa-Volks. II. Tanzlieder.
- Progress of the African Mission, consisting of Messrs. RICHARDSON, BARTH, and OVERWEG, to Central Africa. Journal of the Royal Geographical Society of London, XXI., London 1851, 130-221.
- PROST, REV. P. A., P. B., La langue Bisa. Etudes Voltaïques. Mémoire No. 1. Centre I. F. A. N. Ouagadougou (Haute Volta). [o. J.]
- — Notes sur les Boussance. Bulletin de l'I. F. A. N., VII., Année 1945, 47-53.
- — Les langues Mandé-Sud du groupe Mana-Busa. Mémoires de l'I. F. A. N., No. 26. I. F. A. N. Dakar 1953.
- RATTRAY R. SUTHERLAND, Hausa Folk-lore. Vol. I, II. Oxford 1913.
- — The tribes of the Ashanti hinterland. Journal of the African Society, XXX., 1931, 40-57.
- READ C. R., Konservator am British Museum, Stellungnahme zu CRAHMERS Artikeln in Globus 94, 95, 97. Globus 97, 1910. (Nach Man, April 1910.)
- RICHARDSON: siehe Progress.
- RITTER CARL, Die Erdkunde. I. Theil. 1. Buch. Afrika. Berlin 1822.
- ROBIN J., Description de la Province de Dosso. Bulletin de l'I. F. A. N., IX., Année 1947, 56-98.
- ROBINSON CHARLES HENRY, Hausaland, or 1500 miles through the Central Sudan. London 1896.
- RODD FRANCIS RENNELL, People of the Veil. Being an account of the habits, organisation, and history of the wandering Tuareg tribes which inhabit the mountains of Air or Asben in the Central Sahara. London 1926.
- GERHARD ROHLFS' Reise durch Nord-Afrika vom Mittelländischen Meere bis zum Busen von Guinea 1865 bis 1867. 2. Hälfte: Von Kuka nach Lagos (Bornu, Batschi, Saria, Nupe, Yoruba). Ergänzungsheft No. 34 zu Petermann's „Geographischen Mittheilungen“. Gotha 1872. (Mittheilungen aus JUSTUS PERTHES' Geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesamtgebiete der Geographie. Von Dr. A. PETERMANN. Ergänzungsband VII, 1871-72. Gotha 1872.)
- SAINT-PÈRE J.-H., Les Sarakollé du Guidimakha. Publications du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A. O. F. Paris 1925.

- Sammlung merkwürdiger Reisen in das Innere von Afrika — s. Geschichte der Unternehmung.
- SEETZEN U[LRICH]. J[ASPER]., Vorbericht zu den Beyträgen zur Kenntniß der unbekannten Länder von Afrika. Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde, herausgegeben vom Freyherrn F. VON ZACH. XXI. Band. Gotha 1810, 320-330.
- Ueber das große afrikanische Reich Burnu und dessen Nebenländer, und über die Sprache von 'Affadéh. Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde, herausgegeben vom Freyherrn F. VON ZACH, Herzoglich Sachsen-Gothaischen Oberhofmeister. XXII. Band. Gotha 1810, 269-275 ; 328-341.
- — Wörterverzeichnis aus der Sprache der Phálatíja-Araber, welche südwärts von Tripoly und Fesân usw. wohnen. Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie, Sprachkunde und Geschichte. Jahrgang 1811. Erstes Stück. Königsberg 1811, pp. 51-59. (Dazu pp. 43-50 Einleitung von VATER J. S., Aufklärungen im Felde der Afrikanischen Sprachenkunde.) [Betr. Ful von Ader.]
- SELLIER : siehe PÉRIÉ.
- SERPOS TIDJANI A., Notes sur le Mariage au Dahomey. Etudes Dahoméennes, VI., 1951 (I. F. A. N. Gouvernement du Dahomey. Centre I. F. A. N.), 27-107.
- SHAW FLORA L. (Lady LUGARD), A tropical dependency. An outline of the ancient history of the Western Sudan with an account of the modern settlement of Northern Nigeria. London 1905.
- SIRÉ-ABBÂS-SOH : siehe Chroniques.
- (SLANE DE), Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par IBN-KHALDOUN. Traduite de l'Arabe par M. le Baron DE SLANE. I.-IV., Alger 1852-1866.
- SÖLKEN HEINZ, Die Geschichte von Ada. Mitteilungen der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin, XL., Berlin 1937, III. Abt. [144]-169.
- — Afrikanische Dokumente zur Frage der Entstehung der hausanischen Diaspora in Oberguinea. Mitteilungen der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin, XLII., Berlin 1939, III. Abt., 1-127. (Phil. Diss.)
- STANLEY HENRY M[ORTON]., Through the dark continent ; or, the sources of the Nile, around the great lakes of Equatorial Africa, and down the Livingstone River to the Atlantic Ocean. Copyright Edition. In four volumes. Vol. III. Hamburg 1878. (pp. 256-287 Comparative table of African languages.)
- STAUDINGER PAUL, Im Herzen der Haussaländer. Oldenburg und Leipzig 1891.
- — Geographen-Kongreß : Verhandlungen des 7. Internationalen Geographen-Kongresses Berlin 1899. 1. Theil, Berlin-London-Paris 1901, 59-61 [Diskussionsbeitrag St.'s zu LUSCHAN F. VON, Über die alten Handelsbeziehungen von Benin.]
- STOLL OTTO, Zur Frage der Benin-Altertümer. Internationales Archiv für Ethnographie, XV., Leiden-Paris-Leipzig-London 1902, [161]-166.
- STRIEDER JAKOB, Negerkunst von Benin und deutsches Metallexportgewerbe im 15. und 16. Jahrhundert. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 64, Berlin 1932, 249-259.
- STRUCK BERNHARD, Linguistic Bibliography of Northern Nigeria including Hausa and Fula, with notes on the Yoruba dialects. Journal of the African Society, XL., London 1911/12, 47-61 ; 213-230.
- — Chronologie der Benin-Altertümer. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 55, Berlin 1923, 115-166.
- SYDOW ECKART VON, Ancient and modern art in Benin City. Africa, XI., No. 1, January 1938. (London) [55]-62.
- A. T., Dans le Haut-Dahomey. — L'exploration des pays baribas. Bulletin du Comité de l'Afrique Française, Année 1898, 130-133 (Paris).
- TALBOT, P. AMAURY, Some foreign influences on Nigeria. Journal of the African Society, XXIV., London 1924/1925, 178-201.
- TAUXIER LOUIS, Le Noir du Soudan. — Pays Mossi et Gourounsi — Documents et Analyses. Paris 1912.

- — Le Noir du Yatenga. (Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, Silmi-Mossis, Peuls.) Paris 1917.
- — Le Noir de Bondoukou. Paris 1921.
- — Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi. Paris 1924.
- — Nègres Gouro et Gagou. Paris 1924.
- — Mœurs et histoire des Peuls. (I. Origines. — II. Les Peuls de l'Issa-Ber et du Macina. — III. Les Peuls du Fouta-Djallon.) Paris 1937.
- TAYLOR F. W., A first grammar of the Adamawa dialect of the Fulani language (Fulfulde). Oxford 1921.
- TEMPLE O., Notes on the tribes, provinces, emirates, and states of the Northern Provinces of Nigeria. Compiled from official reports by O. TEMPLE. Edited by C. L. TEMPLE. 2nd edition. Lagos, Nigeria 1922.
- THOMAS N. W., The languages [of Northern Nigeria]. In: MEEK C. K., The northern tribes of Nigeria, II. [132]-147.
- TILHO: siehe Documents.
- TREMEARNE A. J. N., Hausa superstitions and customs — An introduction to the folklore and the folk. London 1913.
- TRIMMINGHAM J. SPENCER, Islam in the Sudan. London-New York-Toronto 1949.
- URVOY YVES, Chroniques d'Agadès. Journal de la Société des Africanistes, IV., 1934, 145-177.
- — Essai de bibliographie des populations du Soudan Central (Niger Français, Nord de la Nigeria Anglaise). Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A. O. F., XIX., Année 1936, 243-333.
- — Histoire des populations du Soudan Central (Colonie du Niger). Paris 1936.
- — Chronologie du Bornou. Journal de la Société des Africanistes, XI., 1941, 21-32.
- — Petit atlas ethno-démographique du Soudan entre Sénégal et Tchad. Mémoires de l'I. F. A. N., No. 5. Paris 1942.
- — Histoire de l'Empire du Bornou. Mémoires de l'I. F. A. N., No. 7. Paris 1949.
- VIDAL J., Le mystère de Ghana. Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A. O. F., Année 1923, 512-524.
- Völkerkunde von Afrika. Von HERMANN BAUMANN - RICHARD THURNWALD - DIEDRICH WESTERMANN. Essen 1940.
- Voyage dans l'intérieur de l'Afrique aux sources du Sénégal et de la Gambie, fait en 1818, par ordre du Gouvernement Français. Par G. MOLLIER. Paris 1920. — The Quarterly Review, XXIII., May and July. London 1820, 225-244.
- VYICHL WERNER, Hausa und Ägyptisch. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin, XXXVII., Berlin 1934, III. Abt., 36-116.
- WALKER S. W., Gabi figures and Edegi, first king of the Nupé. Man XXXIV., 1934, No. 193, 169-172.
- WESTERMANN DIEDRICH, Handbuch der Ful-Sprache. Berlin 1909.
- — Ein Beitrag zur Kenntnis des Zarma-Songai am Niger. Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, XI., 3, 1920/21, 188-220.
- — Die Bargu-Sprache im westlichen Sudan. In: Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen. Berlin 1922.
- — Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu. Beiheft zu den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XXX., Berlin 1927.
- — Some notes on the Hausa people and their language. In: BARGER G. P., A Hausa-English Dictionary, IX-XIX.
- — Geschichte Afrikas — Staatenbildungen südlich der Sahara. Köln 1952.
- — and BRYAN M. A., The languages of West Africa. (Handbook of African Languages.) London — New York — Toronto 1952.
- WILD R. P., The inhabitants of the Gold Coast and Ashanti before the Akan invasion. Teachers' Journal, VI., No. 3, 1934, and VII., Nos. 2 and 3 of 1935. (Reprinted. — 1-18).

WILSON-HAFFENDEN J. R., The red men of Nigeria. An account of a lengthy residence among the Fulani, or 'Red Men', and other pagan tribes of Central Nigeria, with a description of their head-hunting, pastoral and other customs, habits and religion. With a foreword by BRONISLAW MALINOWSKI. London 1930.

WISSOWA GEORG und KROLL WILHELM, Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. 7. Bd. 1910.

WOLF L., Beitrag zur Kilir-Sprache. Zeitschrift für Afrikanische Sprachen, III., Berlin 1889, 290-294.

WÖLFEL DOMINIK JOSEF: siehe HERRMANN.

Karten und Atlanten

Historisch-Geographischer Atlas zur Geschichte der Staaten Europas vom Anfang des Mittelalters bis auf die neueste Zeit. Von KARL VON SPRUNER. Gotha 1846.

Karte eines Theils von Africa (westliches Blatt - Blatt No. 15 — östliches Blatt - Blatt No. 16) zur Übersicht von DR. BARTH'S Reisen, 1850-1855, und der von ihm gesammelten Itinerarien. 1 : 6.000.000. (BARTH H., Reisen, V., Gotha 1858.)

Karte der Route von Tripoli nach Mursuk. 24. 3. bis 6. 5. 1850. 1 : 1000000. (BARTH H., Reisen, I., Blatt No. 3.)

Dr. BARTH'S Karte von Central-Afrika. Entworfen und gezeichnet von A. PETERMANN. 1 : 6000000. Petermann's Geographische Mittheilungen, Gotha 1858, Tafel 19.

PETERMANN und HASENSTEIN, Karte von Inner-Afrika. 1 : 2000000. — Blatt 6 (Dar-Fur und Kordofan) — Blatt 1 (Fessan) — Blatt 3 (Tēbu-Land) — Blatt 5 (Bagirmi und Wádái). Petermann's Geographische Mittheilungen. Ergänzungsband II., 1862/63. Gotha 1863.

Specialkarte der Länder im Süden des Tsad-See's, zur Übersicht der Reisen von G. ROHLFS 1866 und aller übrigen Europäischen Reisenden in diesem Gebiete. Von A. PETERMANN. 1 : 800000. Gotha 1872. Petermann's Geographische Mittheilungen. Ergänzungsheft No. 34, Tafel 1.

Originalkarte von G. ROHLFS' Reise von Gudjba nach Lagos [Februar 1866 bis Mai 1867] nebst Übersicht aller übrigen Europäischen Reisen in diesem Gebiet. Von A. PETERMANN. 1 : 2500000. Petermann's Geographische Mittheilungen. Ergänzungsheft No. 34, Tafel 2.

ED. ROBERT FLEGEL'S Reise von Rabba nach Sokoto und zurück 18. 10. 1880-16. 4. 1881 (Aufnahme des mittleren Niger und des unteren Gülbi-n-Gindi). 1 : 600000. Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. III., Berlin 1881-1883, Tafel 2.

Northern Nigeria. 1 : 2000000 or 1014 Inches to 32 Miles. SHAW FLORA L., A tropical dependency.

Karte Togó in 2 Blättern. 1 : 500000. Bearbeitet von P. SPRIGADE. Großer Deutscher Kolonialatlas No. 2a (1. 9. 1907). Nördliches Blatt.

Karte von Togo. 1 : 200000. A 1. Sansäne-Mangu. Mittheilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. XXI., Berlin 1908, Karte 9.

Carte du Dahomey (Ministère des Colonies — Service Géographique et des Missions). Feuille No. 1. Haut Dahomey (Ouest). Dressée par A. MEUNIER. 1908.

KIEPERT RICHARD, Deutscher Kolonial-Atlas. Berlin 1913, Karte No. 2 (Togo, Dahome, Nigeria, Nordwestkamerun) — 1 : 3000000.

Mittelafrica in Karten. 1 : 2000000. Herausgegeben vom Reichs-Kolonialamt. Bearbeitet von P. SPRIGADE und M. MOISEL. Östlicher Sudan. Blatt 1. Berlin 1917.

Northern Nigeria. — Tribal Map 1 : 2700000 or 1014 Inches to 42 Miles. MEEK C. K., The Northern Tribes of Nigeria, I., und MEEK C. K., Tribal Studies, I. — Language Map 1 : 2700000 or 1014 Inches to 42 Miles. MEEK C. K., The Northern Tribes of Nigeria, II.

Petit Atlas administratif, ethnographique et économique de l'Afrique Occidentale Française. Paris 1928 (3^e Edition).

Croquis du Sahara et des régions limitrophes au 1000000^e Parakou. N. C. - 31. Service Géographique de l'Armée. Tirage du Juillet 1930.

Carte Ethnographique de l'Afrique Occidentale Française. Dressée par A. MEUNIER. 1 : 3000000 [o. J.].

URVOY Y., Petit atlas ethno-démographique : siehe oben.

Carte du Haut-Dahomey. Levée par le Capitaine VERMEERSCH. Bulletin du Comité de l'Afrique Française. Année 1898. (Huitième Année.) Supplément au numéro d'avril. (Paris.)

GRANDIDIER G., Atlas des Colonies Françaises (Société d'éditions géographiques maritimes et coloniales). Carte No. XVI — Afrique Occidentale Française — Feuille 3. [Paris 1934.]

Nachträge

1. Zu Leitgedanken, Anm. 144, 367.

Das Vorkommen der Worte *sibeidir* = brass (strips of brass ornamenting spears) und **tjingal* (*denotes a word of unknown root or origin) = corrugated iron, galvanised iron, bucket of galvanised iron im Shuwa-Arabischen (LETHEM G. I., Colloquial Arabic-Shuwa dialect of Bornu, Nigeria and of the region of Lake Chad. Grammar and Vocabulary, with some Proverbs and Songs. Published for the Government of Nigeria by the Crown Agents for the Colonies — 4, Millbank, London, S. W. — 1920) und der offensichtliche ethnologische Zusammenhang des im Kotoko (Afade; SEETZEN, Nachlaß, p. 336, Nr. 98) vorhandenen Wortes *tenús si* = Messing mit den Shuwa (vgl. LUKAS J., A study : *tunushé* stirrups of brass used by the Shuwa ; vgl. BENTON P. A., Readings, 77 *tunushiya* stirrup (brass), 106 *tunushiya* stirrup of brass or copper ; vgl. dazu auch „Sprache der Neger von Dâr Fûr“ : *tunisih* Hufeisen. SEETZEN, Nachlaß, p. 326, Nr. 381) vermöchten für die Annahme eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen den Shuwa und der Einführung des Gelbgusses im Mittelsudan zu sprechen. (Vgl. auch Anm. 295 und Mande-Gelbguß A.) Bedenklich stimmen dagegen die Angaben über die verhältnismäßig späte Einwanderung der Shuwa in das Kotokogebiet. (LETHEM.)

(*galgaliye* = the colloquial Bornu Arabic dialect. LETHEM, 14. — Vgl. Hausa/ A. *Galgâlîyà* f. (1) Shuwa Arabic, (2) aimless wandering ; *galgâl* m. (1) aimless wandering. — Vgl. Bilin *gargar* 1) bewegen, hin- und herwanken ... ; 2) umkreisen. REINISCH LEO, Die Bilin-Sprache. Zweiter Band. (Wörterbuch) Wien 1887. — Zum Namen *Galgâlîyà* vgl. man auch den im Osthorn und Sudan weitverbreiteten Wortstamm *bar* in den Bedeutungen Rind, Herde, Viehhürde, Nomadenniederlassung, Haus, Dorf, Stadt, Land, die wohl mit der Verseßhaftung der ursprünglich nomadischen „Araber“ dieses Raumes zusammenhängen. — Zu Shuwa „*sibeidir*“ vgl. „Sprache von Mobba“ : *szébbidâr* Messing ; „Sprache der Neger von Dâr Fûr“ : *szabbédar* Messing. Siehe SEETZEN, Nachlaß, p. 310, Nr. 83 ; p. 321, Nr. 75.)

2. Zu Anm. 4, 24a, 26, 58, 158, 162, 166, 168, 217.

Der Wortstamm *bar* (*gar, kar, kwar, kwal, gwar, gwal, war, wal* — *ker, kër, kër, kîr, kôr, kur* . . . , *kîl, kin* — *kul, kun* — *bir, bil, bin* ; *gîr, gîl, gin* ; *ful, fun, wul, wun*, etc., etc.) bedeutet in einer ansehnlichen Reihe afrikanischer Sprachen sowohl Herr etc. (vgl. Anm. 46a, 355) als auch Sklave, ganz abgesehen von einer Fülle anderer Bedeutungen und Inhalte.

Nach ARKELL A. J., The history of Darfur : 1200-1700 AD. — Part III — Chapter VIII. The influence of Bornu (Sudan Notes and Records. Proceedings of the Philosophical Society of the Sudan. Vol. XXXIII, Part I, June 1952, 129-155), pp. 135-139 ist der Wortstamm *bar* (etc.) in der Bedeutung „Sklave“ in einer Reihe von Wörtern und Stammesbezeichnungen des Ostsudan enthalten — so auch im Namen *Burgu* [*Borgu, Bargu*] — und ist „practically synonymous“ mit den Wörtern für „black“ und

„blacksmith“. — Zum Namen *Bornu* (Anm. 4, besonders Punkt 6) vgl. auch LETHEN G. I., Colloquial Arabic, 188 *Barnu* ... collective plural = men of Bornu, the Kanuri; sg. *Barnai*; ferner pp. 259, 265, 358. — Zum Problemkomplex *Barbar-Tur* vgl. man PALMER H. R., The white races of North Africa. Sudan Notes and Records, Vol. IX, 1926, 69-74; 71 *Barbar* (Beriberi) — Kanuri (Zaghawa) — Beli (Bideyat); 71 Beli, einstige jakobitische Christen nach Idrisî; 71 Mandaragenese, Mandaratradition über einstiges Christentum; 72 Tura. [Für das gegenseitige Verhältnis der Wörter *Beli*: *Bini*:*Beri*:*Bari* gilt das Anm. 244 Ausgesagte.]

Die von ARKELL dargelegte Meinung über die Identität oder Verwandtschaft der sprachlichen Determination für schwarz[er Mensch], Sklave, Schmied läßt die Frage aufkommen, ob die im sudanischen Afrika an verschiedenen Stellen anzutreffende Sprachwurzel für Schmied (z. B. Bongo: *bórro* Schmidt, *berr* Schmelzofen. SCHWEINFURTH GEORG, Linguistische Ergebnisse einer Reise nach Centralafrika. Berlin 1873. Suppl. Zeitschrift für Ethnologie, 4. Jahrgang, 1872, 1-82; p. 11) und die für Metall, Eisen, Kupfer etc. (-*gar*-, -*ger*-, -*gir*-, -*gor*-, -*gur*- etc. etc.; vgl. Tubu, Kanuri, Buduma, Kotoko, Maba/Wadai, Shuli/Fatiko, Souyai, Barba) u. a. miteinander verwandt oder sogar identisch sind. Da die Wurzel *gar* (etc.) = Metall auch im kuschitischen Sprachbereich auftritt (vgl. z. B. „Somaui“ *bir* iron — „Hurrur and southern Galla“ *be-ret* [*ber-et* ?] iron — Danakil *bir-ta* iron — „Arkeeko and Shiho“ *bir* iron — „Amharic“ *bir*, Tigre *be-roor* [*bir-ür* ?] silver — „Amharic“ *be-rut* [*ber-ut* ?] iron. Sämtlich nach SALT HENRY, A voyage to Abyssinia, and travels into the interior of that country, executed under the orders of British Government, in the years 1809 and 1810; in which are included, An account of the Portuguese settlements on the East of Africa, visited in the course of the voyage; a concise narrative of the late events in Arabia Felix; and some particulars respecting the aboriginal African tribes, extending from Mosambique to the borders of Egypt; together with vocabularies of their respective languages. Illustrated with a map of Abyssinia, numerous engravings, and charts. London 1814. — Vgl. pp. I-XXVII Appendix. — No. I. Vocabularies of the dialects spoken by different tribes of the natives inhabiting the Coast of Africa, from Mosambique to the borders of Egypt, with a few spoken in the interior of that continent. — Vgl. auch Bedauey: *o'belo* das Kupfer — *belob* Kupfer. MUNZINGER WERNER, Ostafrikanische Studien. Schaffhausen 1864; 366), besteht Grund zu der Annahme, daß bei der Einführung des Gelbgusses — es handelt sich auch dabei um die gleichen Wortelemente — in Nordinnerafrika „Araber“ die Wege Arabien-Kleinafrika-Sahara-Sudan, Arabien-Ägypten-Nubien-Mittleres Kleinafrika-Mittelsudan-Westsudan und Erythräa (Arabia Felix-Osthorn-Mittel- und Oberrilgebiet)-Sudan benutzt haben.

An ägyptische oder nubische Einflüsse solcher Art im Ostsudan denkt BORCHARDT auf der Grundlage der Eigenschaften eines bestimmten Messingfundstückes und geschichtlicher Belege über die Bedeutung und das Ansehen des Messings im klassischen und mittelalterlichen Nubien, auf welches sich bei ihm der Ausdruck Sudan allein zu beziehen scheint. (BORCHARDT PAUL, Ein nordafrikanischer Messinghelm. Anthropos XLV, 1950, 856-860).

Über die in der „Lexikographie Gelbguß“ (vgl. Erläuterungen) für das Kuschitische und das Nubische beigebrachten sprachlichen Daten läßt sich die von BORCHARDT für die Wanderung von Gelbgußstücken angedeutete Beziehung Ägypten-Nubien-Ostsudan möglicherweise als ein Verbreitungsweg der östlichen Gelbgießer ins innere Afrika überhaupt beweisen. Der von B. behandelte Fund wird von ihm mit einer gewissen Zurückhaltung den mohammedanischen Fungkönigen von Sennar zugeschrieben, deren Staat im Gefolge der endgültigen Beseitigung der christlichen Nubierstaaten gegründet wurde. Im Hinblick auf mutmaßlich auf die Tungur [Tunjer, Tünjur] zurückzuführende christlich-nubische Einflüsse in Darfur erhebt sich dabei die Frage, ob nicht vielleicht schon vor den Fung christliche Nubier den Gelbguß als Technik oder Gelbgußstücke nach Sennar und den sich ihm im Westen anschließenden Gebieten gebracht haben. (Vgl. dazu MACMICHAEL H. A., The Tungur - Fur of Dar Furnung. Sudan Notes and Records, III., 1920, 24-32; vgl. pp. 25-1), 32. — DUPUIS C. G., Traces of Christianity

in Northern Darfur. Sudan Notes and Records, Vol. XII, 1929, 112-113. — CRAWFORD O. G. S., The Fung Kingdom of Sennar with a Geographical Account of the Middle Nile Region. Published for the Author by John Bellows Ltd., Gloucester, 1951. — Vgl. Anm. 24a, 46a, 70, 99, 123, Exkurs Vorislamisches Christentum in Nordinnerafrika und Anm. 466.)

3. Zu Anm. 26.

Die mit dem Tatauierungsphänomen verknüpfte soziologisch-ethnologische Problematik begegnet uns auch außerhalb Afrikas, wie die auf die „Hamitic tribes“ Süd-arabiens bezügliche Bemerkung BERTRAM THOMAS' (Among some unknown tribes of South Arabia. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. LIX, 1929, 97-111; s. p. 101) erkennen läßt.

4. Die von A. J. ARKELL (The history of Darfur; vgl. Nachträge, 2; pp. 149, 150) m. W. als ersten hergestellte Verknüpfung der beiden Wortelemente *Tur* (*Til* etc.) und *Sul* (*Sil* etc.), welche ihre Identität in hohem Grade wahrscheinlich macht, dürfte für die hier vertretene Auffassung über einen kausalgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Auftreten von Araberstämmen im Sudan auf der einen und der Einführung des Gelbgusses im gleichen Raum auf der anderen Seite eine beachtliche Stütze darstellen.

In der „Lexikographie Gelbguß“ (vgl. Erläuterungen) wird dieser Interpretation in bezug auf die sich aus ihr für die Kultur- und Völkergeschichte Nordinnerafrikas ergebenden Aspekte eingehend Rechnung getragen.

Hier sei jedoch schon vermerkt, daß die von ARKELL angeführten, in Darfur gebräuchlichen Bezeichnungen für die Araber (*Soling*/Darfur-Daju; *Seli* [pl. *Suldo*]/Berti; *Süli*/Meidob, Midob; *Sogali*/Birgid. [— Vgl. dazu auch MACMICHAEL H. A., Notes on the Zaghawa etc., 339 *Selna* = Arabic (language), *Sulli* = Arabs/beides Midob; ferner MACMICHAEL H. A., Darfur linguistics, Sudan Notes and Records, Vol. III, 1920, 197-216: *Solanga*, sg. *Solongdongo*/Fur = Arabs — *Selli*/Berti dto. — *Solinga*, sg. *Solunchi*/Dagu of Darfur dto. — *Solingi*, sg. *Solei*/Dagu of Sula dto. — *Solingei*/Baygo dto.]), denen er richtigerweise bereits die Ausdrücke *Suno*/Zaghawa-Bidayat = Jellaba [zu dem hier vorliegenden Lautwandel vgl. Anm. 175, 244] und *terri*/Zaghawa = weiß anschließt, auch noch östlich von diesem Bezirk vorkommen. [Vgl. REINISCH LEO, Die Kunama-Sprache in Nordost-Afrika, III, Wien 1890: *Šillā* ein Tigré, ein Individuum des Volkes der Beni Amer in Barka; Muslim, Mohammedaner. (Letzteres auch = *asalāma*; < Islam ?) — REINISCH LEO, Die Chamirsprache in Abessinien, II, Wien 1884: *Salī* Tigrévolk. — Vgl. auch *Turr* oder *Turru* Nubier, in der Bongosprache. SCHWEINFURTH GEORG, Linguistische Ergebnisse (vgl. Nachträge, 2.), 16.]

ARKELL drückt in beachtenswerter Weise bereits bei allem seine Mutmaßung über die Verwandtschaft der Namen *Tura*, *Waşuri*, *Wasuli*, *at-Turi*, *as-Sillinki* mit den vorstehend genannten Worten bzw. Wortwurzeln aus. (p. 149/150.) Am beachtlichsten ist jedoch seine auf p. 149 ausgesprochene Schlußfolgerung, daß die Bezeichnungsform *Sul* (etc.) von den betreffenden Stämmen schon vor dem Kommen der „nomad Arabs from the east“ zur Charakterisierung von „light coloured strangers“ benutzt wurde, eine Meinung, die in vollem Maße auf die in vorliegender Abhandlung um den Namen *Silla* (etc.) herausgestellten „Araber“, „Mauren“, Kupfer-, Bronze- und Messinggießer angewendet werden darf. — Auf einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den Wortelementen *Tur* (*Sul* etc.) und *gar* (etc.; Metall; vgl. Nachträge, 2.) deuten vielleicht die Worte *tūrō* Erz (REINISCH LEO, Die Kafa-Sprache in Nordost-Afrika, II, Wien 1888), *teddi* metal (Zaghawa; vgl. MACMICHAEL H. A., Notes on Zaghawa etc., 293), *tessi* iron (Midob; vgl. MACMICHAEL H. A., Notes on the Zaghawa etc., 337) und *télu*, *télu* Kupfer (Bongo; vgl. SCHWEINFURTH GEORG, Linguistische Ergebnisse, 9; vgl. Nachträge, 2).

5. Zu Anm. 46a.

- a. *kardi* negro, pagan; **kirdi* heathen. LETHEM G. I., Colloquial Arabic; vgl. Nachträge, 1. — *aou kirdi* infidèle [Tubusprache; „dialecte des Dazagada“]. CARBOU HENRI, La region, I.

b. Betr. Takadda vgl. auch HAMELIN PIERRE, Les bronzes du Tchad, 396 - 4) Ibn Battuta über Takadda; nach HENRI LHOÏE's Aussage existiert bei keinem der vier ihm bekannten Orte dieses Namens eine Mine.

6. Zu Anm. 63, 88, 89, 232, 242.

Palast des legendären *Na-madu* (= „red king“/Berti) nahe bei dem als Mao bekannten Brunnen [vgl. Anm. 216] im Bertiland. (Vgl. Mao, Name einer der Hauptstädte von Kanem) ARKELL A. J., The history of Darfur, p. 137 - 1; vgl. Nachträge, 4.

7. Zu Anm. 49, 119.

**majus* heathen (= **kirdi*, *mashrik* ..., *janaghri*, *zimiye* ...) LETHEM G. I., Colloquial Arabic. Vgl. Nachträge, 1.

8. Zu Anm. 34-35, 49, 56, 66, 135, 144, 147, 202, 309, 318, 319, 366, 367, Kap. XI. A.-D.

Vgl. BALFOUR HENRY, Modern brass-casting in West Africa. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XL., London 1910, 525-528 [With Plates XXXVII, XXXVIII.] — BUCKLAND A. W., The Serpent in connection with Primitive Metallurgy. The Journal of the Royal Anthropological Institute etc., IV, 1875, 60/61 (Abstract). — GLADSTONE J. H., On the transition from the use of Copper to that of Bronze. The Journal of the Royal Anthropological Institute etc., XXVI, 1897 [309] - 320. — WAKE C. STANISLAND, The origin of serpent-worship. The Journal of the Royal Anthropological Institute etc., II, 1873, 373-386; 386-390 discussion.

Bemerkung zur Beschriftung der Karte: Die in der Karte enthaltenen Zeichen ñ (= n) und ʀ (= r) gehen auf eine ältere Fassung der Abhandlung zurück, bei der technische Umstände die Wahl dieser Schrifttypen erforderlich machten.

Sanvitores' Grammar and Catechism in the Mariana (or Chamorro) Language (1668)

By E. J. BURRUS S. J.

Contents :

Introduction

Grammaticae Institutiones Marianae Linguae

I. Marianae Linguae Institutionum Praeludium

II. Marianae Linguae Exercitationes e quibus et Institutiones catecheticae licebit pro nunc efformari

Introduction

Brief as are the Grammar and Catechism by Father DIEGO LUIS DE SANVITORES*, they have the distinction of being the first to be composed in Chamorro¹. Further, they represent its earliest written expression. Yet it was not until 1668 that their author penned them. For despite the discovery of the Marianas in 1521 by Magellan, and the solemn possession of them by Legazpi in the name of the Spanish Monarch in 1565, still no permanent settlement was attempted, nor was any effort made to establish a mission there until SANVITORES, Superior of a small mission band and thirty lay catechists, introduced Christianity in 1668. It was he, too, who built the first schools and churches in the islands.

DIEGO LUIS DE SANVITORES² was born in Burgos, Spain, on November 12,

* The present study forms part of a project made possible through a grant-in-aid of the Carnegie Foundation and Loyola University (New Orleans).

¹ For recent bibliography on the Chamorro language, see: C. R. H. TAYLOR, *A Pacific Bibliography* (Wellington, New Zealand, 1951), pp. 457-458, as also W. K. MATTHEWS, *Characteristics of Micronesian. Lingua* (Haarlem) 2, 1950, pp. 419-437. For Chamorro's relation to other Austronesian languages and in particular its place in the Malagasy family, see W. SCHMIDT S. V. D., *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* (Heidelberg, 1926), p. 146 and maps III and VII of the accompanying Atlas.

² Shortly after the violent death of SANVITORES on April 2, 1672 at the hands of some disgruntled natives, the story of his heroic life was recounted in both the *Old and New World*. JOSÉ VIDAL FIGUEROA S. J., *Relación de la dichosa muerte del Ve. P. Diego Sanvitores* (México, 1675); FRANCISCO GARCÍA S. J., *Vida y martirio de el venerable Padre Diego Luis Sanvitores* (Madrid, 1683), which was translated into Italian and

1627 and entered at the unusually early age of thirteen the Jesuit Order in Villarejo de Fuentes. Twenty years later he volunteered and was accepted for the Philippine mission. The ordinary route in those days was via Mexico — by ship to Veracruz, overland to Acapulco on the West coast and by Manila Galleon across the Pacific³. While in Mexico (1660-1662) en route to his ultimate destination, he devoted himself to successful ministry there and is, in consequence, claimed by Mexican historians and bibliographers as their own⁴.

As the ship carrying SANVITORES stopped at the Marianas early in July of 1662, natives swarmed about it offering fresh supplies in exchange for knives, spears, fishing gear, cooking utensils and other articles. The missionary learned to his amazement that no one had yet attempted to preach the Gospel to them. It was then that he resolved to return at the first opportunity. This was not to come until six years later.

He first resided at Taytay on the north coast of Palawan Island in the Philippines. He soon mastered Tagalog so perfectly that legend had it that more than human aid intervened⁵. His main efforts, however, were expended in evangelizing the island of Mindoro and in forming its natives to a more civilized way of life. But the Marianas were not forgotten. In 1665 he presented a memorial to the authorities at Manila to establish a mission in those islands. During the six years of ministry in the Philippines, he appealed to his religious superiors, to Miguel Poblete (Archbishop of Manila), to Diego Salcedo (Governor of the Philippines), to the King and Court at Madrid and from here to the Supreme Council of the Indies through

considerably added to by AMBROSIO ORTIZ S. J., *Istoria della conversione alla nostra santa fede dell'isole Mariane* (Napoli, 1686). Among modern lives, that by ALBERTO RISCO S. J., *En las islas de los Ladrones: el apóstol de las Marianas*, Diego Luis de San Vitores (Bilbao, 1935), shows use of considerable archival material despite the popular style into which the account is cast. ANTONIO ASTRÁIN S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid, 1920), vol. VI, pp. 804-836, has a good critical account of the beginnings of Christianity in the Marianas and of the life of their first apostle. An older, fuller and less critical account is to be found in PEDRO MURILLO VELARDE S. J., *Historia de la Provincia de Filipinas de la C. de J.* (Manila, 1749). — SANVITORES has not fared well at the hands of bibliographers, even the entry in C. SOMMERVOGEL S. J., *Bibliothèque des écrivains de la C. de J.*, vol. VII (Bruxelles-Paris, 1896), col. 615-618 is fragmentary. — That SANVITORES entered the Order at the age of thirteen and not twenty, as stated by SOMMERVOGEL and others, is clear from the earliest extant catalog of the Province of Toledo to list his name, that of 1642, which gives his age as fifteen at the time and states that he has been a novice at Villarejo for twenty-one months (*Archivum Romanum S. J.*, Toletana 24, f. 57).

³ W. LYTLE SCHURZ, *The Manila Galleon* (New York City, 1939), p. 15.

⁴ So for example, J. M. BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispano-Americano Septentrional* (3^a ed., México, 1947), num. 2857; F. J. ALEGRE S. J., *Historia de la C. de J. en Nueva España* (México, 1841-2) II, 415, 421.

⁵ MURILLO, 330r and ORTIZ, 140. More interesting and important than such legends is the sound method that he employed in acquiring a new language: a native instructor to give him the correct pronunciation and vocabulary; a systematic study of the language accompanied by a comparison with a similar one (ORTIZ, 104 and the information given in his Grammar and Catechism).

the efforts of Don Jerónimo, his father, and to Clement IX, all in behalf of the Marianas ⁶.

As authorization in the form of a "cédula real" signed by Philip IV on June 24, 1665 did not bring with it the funds needed to finance the mission, SANVITORES obtained permission to go back to Mexico on a begging tour 1667-1668 ⁷. He recruited at the same time his mission band: Fathers Tomás Cardeñoso, Luis de Medina, Pedro de Casanovas, Luis Morales, and a student for the priesthood, Lorenzo Bustillos; besides these, 30 laymen were enlisted to act as catechists.

Because of the favorable answer to his plea, SANVITORES renamed the islands — hitherto called the Ladrones — the Marianas in honor of Mariana, Regent of Spain during the minority of Charles II.

The missionaries set sail from Acapulco on March 23, 1668 and reached Guam in the Marianas on June 16th of that same year. SANVITORES immediately began to preach and to instruct the natives in their own language. His companions had a slight working knowledge of it and could soon leave to take care of other islands on their own. How was this possible? SANVITORES had composed the Grammar and translated the Catechism before he reached the islands. En route from Mexico he practised the language even composing hymns in it. "As I write this aboard ship, I am setting down the oral explanation of an interpreter — a Tagalan both by nationality and by language. The man is intelligent enough and knows how to express himself, but can not write even in Spanish letters. He luckily escaped from the shipwrecked Concepción and remained in the Marianas seventeen years living and dealing with the natives..." ⁸

Before the Spanish Galleon continued two days later its voyage from Guam to Manila, he entrusted to one of his fellow Jesuits a copy of his "Grammaticae Institutiones Marianae Linguae", so that future missionaries to the Marianas might come prepared even better than he ^{8a}.

Accompanying the treatise was a lengthy letter (f. 1r-25v) to his brothers in Manila and Rome. He explains the nature of the treatise, how and why he composed it, how he intended to add to it and to perfect it. He had not intended to send any copy of it until he could correct it in the light of long experience in the ministry among the natives, but upon seeing how much even such a rudimentary manual had assisted him in instructing them, he decided to let others benefit by it, inasmuch as with it at hand he has been able to receive sixteen adults and thirty-four children of Catechumens into the Faith. Thus, he felt that its practical worth had already been demonstrated.

He stresses the isolation and poverty, both temporal and spiritual,

⁶ ORTIZ, 145, 149, 152; RISCO, 105.

⁷ ORTIZ, 154-155; RISCO, 110.

⁸ See f. 26v below of SANVITORES' Grammar and Catechism.

^{8a} The original manuscript has been microfilmed (35 mm.), and forms Vol. 14 of the Micro-Bibliotheca Anthropos with the title: DIEGO LUIS DE SANVITORES, Lingua Mariana. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 14.) X + 46 pp. duplices. Posieux prope Friburgum Helvetiorum, 1954. Pretium: sF. 5. --. Cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

of the Islanders ; yet, he insists, all are well disposed towards the Christian Faith and long to embrace it. He pleads for more missionaries.

He reminds his confrères in Rome that he has already written them at great length on the history of the islands, their geographical position and the origin of the inhabitants. But, inasmuch as he is not certain that they received these letters, he will briefly summarize their contents. He held with FRANCISCO COLÍN S. J. that already MARCO POLO was referring to the Marianas when he wrote that there were numerous inhabited islands stretching eastward from Japan ; COLÍN himself believed, however, that the Marianas belonged to the Philippine archipelago rather than to Japan⁹. He recalls the opinion of Father JOÃO RODRIGUES that these islands are a continuation of the Japanese group, that commerce had long been carried on between them and that even many of the inhabitants of the northern Mariana Islands were of Japanese origin¹⁰. This opinion leads him to consider the origin of the people in the southern Marianas. He quotes GÓMARA to the effect that an interpreter assured Magellan that these natives had come long ago from Egypt¹¹. This statement strengthens SANVITORES in his opinion that the 18th chapter of ISAIAS applies to the Marianas. He then quotes GRIJALVA for a description of their houses and political organization¹². He raises the number of the Islands from thirteen as given by GRIJALVA to thirty-eight, which form part of an archipelago that includes the Salomon Islands and stretches on to « terra Australis » ; this entire vast chain deserves, as much as the Marianas, to be evangelized immediately, as he has recently written to Clement IX.

After a lengthy commentary (f. 11r-22r), a mixture of scriptural exegesis and of historical data -- so characteristic of the time -- on the prophecy of the 18th chapter of ISAIAS which he applies to the Marianas since he believes that they have come ultimately from Egypt and now inhabit the outermost bounds to which the Prophet refers, he returns to straightforward history by recounting his interest in the conversion of the islanders and the few but impressive contacts of the natives with the Faith. He brings his long missive to a close with a plea to his Jesuit brothers that they come to his assistance. He had intended, he informs us at the end of the letter,

⁹ FRANCISCO COLÍN S. J. (1592-1660) was a Spanish missionary in the Philippines ; he became Rector of the College in Manila and Provincial of the Philippines. His most important publication is *Labor Evágelica* (Madrid, 1663), the history of his Province ; a new edition (Barcelona, 1900-02) was edited with great care and considerably enlarged by P. PASTELLS S. J. Less important but quoted frequently by SANVITORES is his *India Sacra, hoc est suppetiae sacrae ex utraque India in Europam pro interpretatione facili ac genuina* (Madrid, 1666).

¹⁰ JOÃO RODRIGUES S. J. was a Portuguese missionary in Japan from 1558 until his death in 1633 ; SOMMERVOGEL, VI, col. 1970 ff., lists numerous annual reports drawn up by him.

¹¹ FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMORA (or GÓMARA), whose *Historia General de Indias* (Zaragoza, 1553) is quoted by SANVITORES, was born 1510 in Seville and died after 1557.

¹² JUAN DE GRIJALVA O. S. A., was born in Colima, Mexico in 1559 and died after 1627 ; his work quoted by SANVITORES is *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En quatro edades*. (México, 1624).

to write nearly twice as much ; only the ship's early departure has forced him to lay aside his pen. The letter is dated from the town of Agaña on the island of Guam (renamed by him San Juan), June 18, 1668, only two days after his arrival there ; it is SANVITORES' first report from his new mission ¹³.

The Grammar takes up folios 26r-35v. After two blank folios, the Catechism begins on 38r and goes to 45v, the end of the manuscript.

The Grammar first discusses the letters and syllables together with their equivalent or similar sounds in Spanish. When no counterpart is to be found in standard Castilian, SANVITORES resorts to parallels in Tagalog and once to Andalusian Spanish. He notes in particular that the *h* is aspirate, not silent as in Spanish. The *g* is either hard, even before *e* and *i*, or guttural as in Tagalog ; in the latter case, he will mark it *g̃*. When *i* has a consonantal force or forms a diphthong, he writes it *y*. Accent is for the most part penultimate ; exceptions are indicated by an acute accent. The main stress in a diphthong is on the first vowel. He finds that *u* has frequently the force of *gu* and indicates such by *û*, e. g. *ûaho* (the personal pronoun "I" = *guaho*).

The traditional classical division according to parts of speech serves as the schema for his Mariana Grammar. Nouns and pronouns are listed with their cases in both singular and plural ; pronouns, demonstrative and personal of all three persons. Next taken up are the verbs — the verb "to be" and the regular verbs, active and passive voice ; their moods — subjunctive, optative, participle and gerundive. He takes up the use of what he calls particles — proclitics, enclitics, prefixes, affixes, infixes — at considerable length, pointing out their meaning and force, and calling attention to the shade of meaning of each and the suppleness imparted to the language by their use ; in so doing, it is evident that he had in mind the analagous part such play in Tagalog, with which he was so familiar. Prepositions are considered briefly. More attention is paid to adverbs, of which a profusion of examples is given. Numerals (ordinals, cardinals and distributives) are included under adverbs. Interjections follow. A list of conjunctions brings the Grammar — that contains much morphology and little syntax — to a close.

The Catechism serves a double purpose — to exemplify and illustrate the Grammar and at the same time to furnish the missionary and lay catechist with not only a handy ritual and manual of prayers, but also with a practical phrase book and conversational guide. As with the Grammar, the provisional character of the Catechism is repeatedly insisted upon.

After the more usual greetings are set down, the formulas for interrogating catechumens are indicated, followed by the sign of the cross, profession of faith, the ten commandments, prayers of oblation, the Our Father and the Hail Mary. Where native words were not at hand, or might be open to misunderstanding, Spanish is employed ; yet such are relatively few ; it is precisely on this point that the Chamorro of the Grammar and

¹³ The next report, called by ASTRÁIN (VI, 813) and others, the "primera relación", was not sent until the following year, May 15, 1669,

Catechism differ so markedly from the modern form, as may be seen from any dictionary of current Chamorro ¹⁴.

Early biographers mentioned the composition of a grammar and a catechism ; most recent bibliographers and historians refer to both but usually as no longer extant ¹⁵. In the eighteenth century, when HERVÁS gathered linguistic material for his monumental "Idea dell'universo", he did not have the "Institutiones" of SANVITORES to turn to for help in the Mariana language and had to laboriously patch together a few scraps of information furnished him by those who had some slight acquaintance with the language ¹⁶.

¹⁴ Father CALLISTUS LOPINOT O. F. M. Cap., now in Rome, was for many years in the Marianas and other islands of related languages ; he very kindly placed at my disposal the books he had written in the Chamorro language with the assistance of educated natives, and Father SYLVESTER, Librarian at the Order's central headquarters, generously facilitated their consultation. In the notes to the Grammar and Catechism of SANVITORES, reference is made to Father CALLISTUS' Chamorro-Wörterbuch (Hong Kong, 1910) ; following the dictionary proper, is a brief grammar of the Chamorro language (pages 1*-28*). P. RAMÓN M. DE VERA O. F. M. Cap., Diccionario Chamorro-Castellano (Manila, 1932) uses the above work of Father CALLISTUS as the basis of his dictionary but has added considerable material in the light of personal observation and experience.

¹⁵ Attention was called to SANVITORES' *Lingua Mariana* in : The Guam Recorder for August 1938, vol. 15, 7-9, according to H. BERNARD S. J., *Les îles Mariannes, Carolines et Palau* in : *Monumenta Nipponica* 6, 1943, p. 183, who does not identify the author of the article in The Guam Recorder, but he is presumably W. REPETTI S. J.

¹⁶ MAX MÜLLER credits LORENZO HERVÁS y PANDURO S. J. (1735-1809) with being the first to establish the relationship of the Austronesian languages, "... one of the most brilliant discoveries in the history of science of language, the establishment of the Malay and Polynesian family of speech extending from the island of Madagascar east of Africa, over 208 degrees of longitude, to the Easter Islands west of America, was made by Hervás long before it was announced to the world by Humboldt" (Lectures on the Science of Language delivered... in... 1861 [First series, 3rd ed., London, 1862], pp. 138-9). In a foot-note to this passage, MÜLLER quotes from HERVÁS' *Catálogo* (I, 30 and II, 10 respectively) : "Verá que la lengua llamada *malaya*, la qual se habla en la península de Malaca, es matriz de innumerables dialectos de naciones isleñas, que desde dicha península se extienden por más de doscientos grados de longitud en los mares oriental y pacífico..." "De esta península de Malaca han salido enjambres de pobladores de las islas del mar indiano y pacífico, en las que, aunque parece haber otra nación, que es de negros, la *malaya* es generalmente la más dominante y extendida. La lengua *malaya* se habla en dicha península, continente de Asia, en las islas Maldivas, en la de Madagascar (perteneciente al Africa), en las de Sonda, en las Molucas, en las Filipinas, en las del archipiélago de San Lázaro, y en muchísimas del mar del Sur desde dicho archipiélago hasta islas que por su poca distancia de América se creían pobladas por americanos. La dicha isla de Madagascar se pone a 60 grados de longitud y a los 268 se pone la isla de Pasqua o de Davis, en la que se habla otro dialecto malayo ; por lo que la extensión de los dialectos malayos es de 208 grados de longitud." The Marianas are, of course, the "archipiélago de San Lázaro" in the quotation from HERVÁS.

The manuscript material used by HERVÁS for the linguistic section of his *Idea dell'universo* (volumes XVII-XXI) has been studied by M. BATLLORI S. J., *El archivo lingüístico de Hervás en Roma*... in : *Archivum Historicum Societatis Jesu* 20, 1951, pp. 59-116. The more important manuscripts studied here on the Mariana language are to be found in Vat. Lat. 9802. Among them are four letters of HERVÁS' fellow Jesuit exile, JOAQUÍN CAMAÑO reporting on his findings for the years 1783 and 1785, "Los que

The letter as well as the "Institutiones" are in Latin; where he fears that the Latin expression may not be readily understood, he gives the Spanish equivalent. SANVITORES is conscious of the evident similarity of the Mariana language and grammar with Tagalog, and calls attention to some of the analogies; less frequently he refers to analogous constructions or usage in Latin.

The manuscript in its present form is a codex 150 x 205 mm., bound in cloth and leather, stamped with the brief title in gold letters "Lingua Mariana". Of the 45 folios that make up the manuscript, 43 contain writing. Pasted on folio 13 is an excerpt containing the declension of pronouns of an unidentified language; the writing is Italian script of the late 17th or early 18th century with some of the pronouns translated into Italian.

The manuscript is an early copy made shortly after the arrival of the original in Manila — the writing, paper, and the receipt of the document in Rome, all point to this. An archivist added the words "Manu P. Aloysii Morales n[ati] 1664" on a notice found with the codex. This Father Luis Morales, as we have seen, was a fellow missionary of SANVITORES on the first expedition to the Marianas. He was not, it would seem almost certainly, the copyist. The transcription was done by one not very familiar with Latin as the misspellings and faulty division of words would seem to prove decisively; thus, to write "de Linea bamus" for "delineabamus" and "laudent" for "laudem" in a well known scriptural passage, would seem to betray the hand of a lay brother familiar with Spanish than require the services of a scholarly priest. Several corrections by another hand were inserted in both sections of the manuscript.

The manuscript is now in the central Jesuit archives (Archivum Romanum Societatis Iesu), under the section "Opera Nostrorum"; it is designated accordingly ARSI, Opp. NN. 352¹⁷.

The importance of the document derives not merely from its being the first account of the Marianas and its offering the only extant version of SANVITORES' letter to Clement IX but especially from its presenting his Grammar and Catechism in the Chamorro language in its earliest written form.

Needless to state, the notes to the document make no pretension to completeness; they are meant to supply the indispensable historical background and furnish the student of linguistics with a few indications that will facilitate the use of Grammar and Catechism; references to similarities and analogies in Tagalog vocabulary and syntax are omitted for the most part since it is presumed that dictionaries and grammars in this language are readily accessible.

supieron algo de las lenguas Zamuca, Omagua y de Marianas se acuerdan poquísimos. . . ." (ibid., folio 3r). "Dn. Plácido [Lampurlanes] no sabe el Padre Nuestro porque en las Marianas no servía de Catequista sino de Médico. . ." (ibid., folio 41r). The sum total of these contributions to the Mariana language was a few word lists; recollection of Mariana grammar was even more meager in results. HERVÁS little suspected that SANVITORES' treatise containing ever so much more material was to be had in Rome.

¹⁷ At the end of the manuscript, in the writing of one of the secretaries at the Jesuit Roman Curia, are to be found the words, "Philippinarum [Provincia] 1668. Grammaticae Institutiones Insularum Marianarum".

Grammaticae Institutiones Marianae Linguae

[26r]

I. Marianae Linguae Institutionum Praeludium

Ubi de Prolatione Vocum

Insularum gentes, quae olim DE LAS VELAS, hactenus Latronum iamque optimo furto seu potius restitutione Marianorum usurpavere nomen, ex Japonia finitima regione profectae ut tradit ex Patre JOANNE RODERICO Pater FRANCISCUS COLÍN in sua India Sacra lib. 3, num. 104, ita "ex communionis et commercii cum politioribus defectu degeneri cultu in barbaros abiere" ¹⁸, id est, in incultos; etenim dum accedat cultura, spes est haud infirma (firmam nonnihil Japoniorum indolem divina confirmante gratia) Japonici in his resurrecturi ingenii et ex ipsis (o utinam) in Japonia Christiana resurrecturae fidei; ita demum cum politia omnis apud eos populos obsolevit liberalis ars ut etiam scriptionis vel notarum, quarumvis illis deficiat usus, qui sane defectus abundantia bonitatis illius, qui etiam benefacit ex malis forsitan proficiet nunc in novae huiusce Marianorum culturae facilius incrementum neque enim desiderabunt in cultoribus eam characterum peritiam, quam nec de facie norunt ipsi, quamque importune satis desiderant exculti Japonese aut Sinae et ad quam excolendam pro eorum gustu bonum desideratur tempus bene interea ponendum volente Deo in faciliiori huiusmodi parvulorum cultura pro qua et nostros characteres et cum illis forsitan et nostras voces divinaque verba facilius et utilius docebuntur ipsi.

[26v] Ore ergo dumtaxat ex ipsis eorum idioma interea accipiendum est et nunc temporis quo haec scribuntur in navi ex ore transmissum in os cuiusdam interpretis, natione et lingua Tagali ingenio quidem et loquela haud rudis sed et nostris etiam scribendi characteribus prorsus ignari, quo tamen e fortunato eo Marianis Insulis naufragio navis ab immaculata Conceptione appellatae ibi relicto decemque et septem annos cum earum Insularum indigenis conversato pro magno Dei et beatissimae Virginis munere nunc utemur interprete ¹⁹.

Ex varia itaque sive interpretis sive indigenarum in variis illis Insulis et populis verborum prolatione (eandem ceteroqui lingua omnes, inquit, loquuntur) similium syllabarum gemina seu incerta prolatio proveniet quam cernere licet et in huiusce prima linguae salutatione sequentibus vocalis notare.

A seu *ha* vel *ah*.

Cha seu *sa*.

Chi seu *si*.

Ta seu *pa*.

Man seu *mang*.

Midyo seu *miyo*.

Littera *H* videtur proferenda seu scribenda pro densiori aspiratione, plane ut proferunt Hispani in Provincia Baetica, ubi *H* paene non discrepat a *J* Hispano, quare hanc litteram *J* hic non scribemus.

G autem solum scribetur pro leni dictione

¹⁸ The passage here quoted is to be found at the end of number 104, page 369 (sic, for 383); for COLÍN's India Sacra, see note 9 of the Introduction above.

¹⁹ This passage has been translated and discussed above in the Introduction.

Na seu *nğa*.

Ohî seu *ahi*.

Oyi seu *adyi*.

Vay seu *guay*.

Bigas seu *bugas*.

Et Universim :

E et *I*: *O* et *U*

plerumque ad invicem commutantur variatione significati.

[27r] *D* item plerumque sonat ut *R* lene, praesertim in medio dictionis.

R autem asperum exprimunt fortiter ut duplex *R* Latinum, ut in *ferro*, quod in huiusmodi gente prorsus abstemia vinumque et quamcumque ebrietatis materiam respuente, absque omni suspicione sustineri potest.

Um seu *ungm*.

An seu *ang*.

etiam ante *E* et *I*, unde *Ge* et *Gi* proferuntur ut *Galatinum*.

Est et *g*, quam vocamus in lingua Tagala gutturalem quia gutture plusquam in aliis vocibus laborante profertur; quam exprimemus hic ut in Tagalo hac nota *ġ*²⁰.

U profertur saepius ut syllaba per se non discrepans fere a *Gu*, et hoc indicatur item hac nota *ũ*²¹.

I quotiescumque est consonans seu feriens aut diphthongi pars scribetur ut graecum *Y*.

Accentus cum fuerit in penultima, quae Latine dicitur penultima producta vel cum vox fuerit monosyllaba, nulla significabitur nota, cum autem fuerit in antepenultima vel in ultima signabitur hac virgula (')²².

Monosyllaba qualia sunt genetivi pronominum: *Ho*, *mo*, *ña*, *ta*, *yo*²³ faciunt incliticam cum antecedenti dictione finita in vocali, ut in Latino *marique*, v. g. *Inaho* (Pater meus) et nonnunquam cum obsequenti, v. g. *Tafanocho* (manducemus).

Habent etiam suas diphthongos quales: *ay*, *au* vel *ao*, in quarum prima vocali residet accentus, v. g. *Guay*: sed non apponentur notae nisi praedicto iam modo ad evitandam prolixitatem prout in institutione hic apponenda et reliquis ipso usu perfectius addiscendi exoptamus. Faveat modo Deus et intersit his etiam nondum eruditis cogitationibus aeterni Verbi ac Verbi Matris sapientia, cuius nimirum maxime interest suorum Marianorum eruditio ut eam quae vita aeterna est Dei et Jesu Christi scientiam tot animae Jesu pretioso sanguine redemptae Mariae nomini et fidei commissae tandem aliquando consequantur.

²⁰ At times *ġ* is used in the manuscript instead of *ġ*, but with identical force.

²¹ This has become *gu* in modern orthography, e. g. *guaho*, where SANVITORES has *ũaho*. The author wrote down the words as he heard them from his interpreter; syllable follows upon syllable with little attempt to distinguish words.

²² Not infrequently the copyist failed to indicate these diacritical marks. Yet on the whole the copyist did his task carefully as becomes evident by checking the quotations found in the manuscript.

²³ Much more is to be found on particles under the section on the verb and in the special chapter beginning on f. 32r.

[27v]

Partes Orationis Linguae Marianae

Constabit haec quoque rudis grammatica suis octo vel septem orationis partibus, quales apud Latinos sunt : Nomen, pronomen, verbum (a quo nihil hic differt participium), praepositio, adverbium, interiectio et coniunctio, quae septem capitibus, qua possimus brevitate et claritate explicare conabimur.

Caput I: De Nomine

- N. *Si Dios* ²⁴, *si Jesús* ²⁵, *Si sancta María*, *si Pedro*, *si Mandasay* ²⁶, *si Taypiru*, *si Pare*.
 G. *Ni Dios*, *ni Jesús*, *ni sancta María*, *ni Pedro*, *ni Mandasay*, *ni Taypiru*, *ni Pare*.
 D. *Cay Dios*, *cay Jesús*, *cay sancta María*, *cay Pedro*, *cay Mandasay*, *cay Taypiru*, *cay Pare*.
 V. *Ay Dios*, *ay Jesús*, *ay santa María*, *ay Pedro*, *ay Mandasay*, *ay Taypiru*, *ay Pare*.
 Abl. *Cay Dios*, *cay Jesús*, *cay santa María*, *cay Pedro*, *cay Mandasay*, *cay Taypiru*, *cay Pare*.
 N. *Taotao* : homo. *Mauri* : bonus. *Umorin* : nobilis vel dominus.
 G. Idem : *taotao* etc.
 D. Ac. et Abl. *Sa* vel *a taotao*, *mauri* etc., *umorin* etc., vel absque *sa* vel *a* cum est accusativus rei.
 V. *Taotao* vel *ay taotao*.

[28r]

Plurale ²⁷

- N. et G. *Mangá taotao* : homines. *Migay taotao* : multi homines vel multorum hominum. Quod *mangá* ²⁸ addi potest nominibus propriis, v. g. *mangá Pare*, *mangá Pedro* : Patres, Petri. *Migay Dios* : multi dii.
 D. Ac. et Abl. *Sa* vel *a mangá taotao*.
 V. *Ay mangá taotao*.

Itaque in omnibus appellativis nullum est discrimen nominativi a genitivo, nec plerumque ab accusativo rei, dativusque et ablativus semper assimulantur praepositione *sa* vel *a*, quae etiam praepositur accusativo loci, de

²⁴ *Yuus* is the term commonly used in modern Chamorro ; SANVITORES evidently feared that the native term would be open to misunderstanding.

²⁵ The Spanish words taken over into Chamorro are here marked in accordance with the modern rules of pronunciation. One notices the same fluctuation in the spelling of words incorporated from the Spanish as in the original language itself, thus *sancta* and *santa*.

²⁶ From f. 29v below, it is evident that this is the family name Mendoza.

²⁷ SANVITORES either was not aware of a dual or wished to disregard it in an elementary treatise ; cf. CALLISTUS, p. 2*.

²⁸ Cf. prefix *man-*, used in modern Chamorro to designate the plural. The Jesuit missionary ANTONIO MIGUEL writing HERVÁS in 1783 notes in his grammatical analysis of the Our Father that *manga* in Tagalog is a "particula indicante numero plurale" (Archivum Romanum Societatis Jesu, Opera Nostrorum 342, f. 314r).

quo postea in adverbio. Discrimen igitur similium casuum, praesertim genitivi a nominativo, dignoscetur ex orationis sensu vel ex disiunctis pronominibus.

Generum varietate carent, sed marem vocant *rahi* et foeminam *paraŭam*.

De comparativis, superlativis, numeralibus etc., vide infra cap. 5 de adverbio.

Caput II: De Pronomine

Sing. N. *ŭaho*: ego.

G. *ho* vel *co*.

D. Ac. *sa* vel *a ŭaho*.

Pl. N. *hami* vel *han* postpositum: nos ut distincti a vobis.

G. *Mami*.

D. *Sa* vel *a hami*: et idem accusativus et ablativus, sicut etiam in reliquis pronominibus.

[28v] Aliud Pl. N. *Hita na ladyam* vel *hit* postpositum: nos et vos omnes.

G. *Ta na ladyam* vel *tan* postpositum.

D. *Sa* vel *a hita na ladyam*.

Aliud Pl. N. *Hita na haŭa*: nos, tu et ego.

G. *Ta na haŭa* vel *tan* postpositum.

D. *Sa* vel *a hita na haŭa*.

Sing. N. *Hau* vel *hago*: tu.

G. *Namo* vel *mo* postpositum.

D. *Sa* vel *a hago*.

Pl. N. *Hamio*: vos.

G. *Midyo* vel *yo* postpositum.

D. *Sa* vel *a hamio*.

Sing. N. *Guiya*: ipse (Hisp. él).

G. *Na* postpositum: sui vel suus, a, um; vel ipsius.

D. *Sa* vel *a guiya*.

Pl. Idem vel cum addito *guiya na ladyam*: ipsi omnes; vel nominat. *sia*: illi; G. *nia*; D. *a sia*.

Sing. N. *Adyim* vel *guini*: hic, haec, hoc.

G. et alii casus non variantur; discernuntur tamen per adiuncta nomina cum sua praepositione vel articulo, v. g. *Ni Pare na adyim*: patris huius; *Sa taotao na guini*: homini huic, vel *guini sa taotao*.

Plurale fit adiuncto *mangá* vel alio signo multitudinis, v. g. *mangá taotao na adyim* vel *adyim mangá taotao*: hi homines, quod idem observandum est pro subsequentibus.

Inhao: iste (Hisp. ese).

Ayugui: ille prope existens vel ipse.

Adyo: ille procul vel absens.

Oyi?: quis? quae? interrogative. Ponitur etiam absque interrogatione cum articulo seu praepositione nominis proprii.

[29r] N. *Si oyi*: quidam vel homo nescio quis (Hisp. fulano).

G. *Ni oyi*.

D. Ac. et Abl. *Cay oyi*.

Ofa?: quid ? *Ofa guini?*: quid est hoc ? Sumitur et *ofa* absque interrogatione.

Caput III: De Verbo

Guay invariabile ad omnes personas et tempora: est. Cum significat habere vel adesse, v. g. *guay taotao guini?*: suntne homines hic ? *Guay ñaho agon*: est mihi cibus. Construitur cum duplici nominativo personae scilicet et rei quae habetur: *nigab guay sisi hago?*: heri erat vel fuit tibi cultellus ? Respondetur: *hoo*: utique vel etiam (Hisp. sí).

Toya:²⁹ deest, invariabile sicut *guay* ad omnes personas et tempora. Utuntur *toya* quando respondent unico verbo: deest, v. g. *guay agon?*: estne cibus ? Respondetur: *toya*: deest vel *ohi*: non. Quando addunt rem, quae deest, exprimunt sic: *Toya agon*: deest cibus. Sum, es, fui, prout accipitur substantive (esse hoc vel illud) exprimitur ab illis per substantivum et adiectivum iuxta apposita, v. g. *Jesús María mauri*, *mauri*: Jesus et Maria est quid optimum.

Nay radix (do, as) Activa: *um*.

Ipsa radix, id est, simplicissima verbi vox, quae aliarum vocum adiectione coniungatur, deser[29v]vit plurimum ad vulgares et brevias locutiones et sonat passive ut videbitur infra; fit autem activa (in hoc valde communi exemplari, de aliis autem dicitur postea) cum accedit particula *um*, quae frequenter interponitur post primam radicis litteram consonantem. Construitur autem quasi Latine, persona agens in nominativo, persona cui datur in dativo, res quae datur in accusativo absque praepositione.

Praesens, praeteritum imperfectum et futurum duplicant primam syllabam radicis in quovis verbo tam vocis activae quam passivae, eademque vox ei triplici tempore fere communiter deservit addendo pro discrimine aliquod adverbium temporis cum aliunde non determinatur orationis sensus, exempli gratia:

Numanay deservit cuivis modo, numero et personae, exprimendo pronomina, v. g. *ñaho numay agón a hamio*: ego do cibus vobis (praesens). *Si Pedro numanay nigab agón a taotao*: Petrus dabat heri cibus homini (praeteritum imperfectum).

Numay: *hago numay nigab agón cay Mandasay*: tu dedisti heri cibus Mendozae (praeteritum perfectum, plusquamperfectum). *Numay hamio agón guini sa taotao nagororó*: date cibus huic homini esurienti (imperativum). *Mauri numay agón sa taotao nagororó*: bonum est dare cibus huic homini esurienti (infinit.).

²⁹ SANVITORES is not consistent in the spelling of this verb; in this same paragraph it is found as *toya* and *taya*; cf. modern *taigue*, negative of *gaige*, as *tai* is negative of *gai*: CALLISTUS, pp. 16*-17*.

Perfecta autem omnino actio temporis plusq. perf. significatur in quovis verbo tam vocis activae quam passivae addendo praeteriti perfecti voci hanc particulam ³⁰ *ha*: iam, v. g. *numay ha agón ñaho cay Pedro*: dedi iam cibum Petro, vel: dederam iam.

Futurum. *Numanay*: *Si Pedro numanay agón a hago agupa*: Petrus dabit tibi ³¹ cibum crastino ³² die. Fit etiam futurum nonnihil distinctius a praesenti detrahendo ab hoc particulam *um* [30r] et relinquendo repetitionem primae syllabae radices, nempe sic: *nanay si Pedro agón a hago*, ubi absque alio adiuncto significatur futuritio, sed haec etiam vox accommodatur agenti iam in praesens seu iam acturo, v. g. *ñaho nanay agón*: dabo iamiam, vel: volo iam dare.

Praedicta particula *um* non inseritur sed anteponitur toti radici, quando prima radices littera fuerit vocalis, v. g. *arinñan*: loqui; *umarinñan hao*: loquere. Consonans quoque, quae interposito *um* cacophoniam faceret, ut littera *m*, respuit eam interpositionem, tuncque coniugatur, vel nihil addito ab extra sola repetitione, eaque quandoque duplici, primae syllabae radices pro praesenti et futuro, ut *mayra*: venire; *mamayra ñaho*: venio; vel praeponitur sola *u*, *magof*: bonum; *umagof hao*: esto bonus. Praedictae item et aliae radices, quae non admittunt *um*, coniugantur anteposito *an*, seu alia ex particulis infra dicendis.

Passiva: *in*

Passiva fit per *in* loco *um* activae collocandum, construiturque cum nominativo rei et genitivo personae agentis, dativoque personae cui, quae etiam nonnumquam ponitur in nominativo et tunc res, si mavis, potest dici esse in accusativo, qui demum non distinguitur a nominativo.

- Praes. *Ninanay*: *Adyim na agón ninanay ni Dios a hago*: hic cibus a Deo tibi datur.
- Imperf. *Ninanay mami nigab adyim rugrug a hamio*: datur a nobis heri hoc ferrum vobis.
- Praet. perf. *Ninay*: *migay ñaha ninay mo cay Pedro*: multa dona dedisti Petro.
- Fut. *Ninanay*: *migay ñaha ninanay ho agupa a hamio*: [30v] multa dona dabuntur a me crastino die vobis.
- Imperat. *Nay*: *nay ñaho agón*: detur mihi cibus. *Nay yo agón adyim taotao*: detur a vobis cibus his hominibus. *Mauri nay agón sa taotao nagororó*: bonum est dari cibum homini esurienti ³³.

Modi supplendi

Subiunctivum fit in quavis ex praedictis verbi vocibus activis seu passivis anteposita solum particula *cum* quae etiam significatione Latina "cum"

³⁰ "Haec particula" is the ms. reading.

³¹ "mihi" in the ms.

³² "Christiano" in the ms.

³³ It is evident that the copyist left out the caption to designate this construction, which is of course an infinitive.

assimilatur et "quando" et "si", v. g. *cum agas ninay mo cay Pedro agón*, *agas ruigi numay si Pedro a ñaho*: si dedisses mature Petro cibum, mature quoque dedisset Petrus mihi.

Optativum nihil differt ab imperativo activae vel passivae: *nay hago ni Dios gofna ani*: detur tibi a Deo optimus dies; vel: *si Dios numay a hago gofna ani*: Deus det tibi optimum diem.

Participii vox suppletur etiam per communes verbi voces cuiusvis temporis eo modo quo apud grammaticos Latinos exponitur participium per orationem de relativo, v. g. *taotao na numanay agón*: homo dans cibum, vel qui dat cibum.

Gerundia item supina et quaevis aliae voces, quae in Latinis coniugationibus variantur, recidunt hic in supra positas et frequentius in ipsam simplicem radicem, v. g. *vato hao nay agón* vel *numay in hao sa taotao*: vade ad dandum, vel, datum cibum istis hominibus.

[31r]

Activa: *an*

Eadem radix, quae coniugatur per *um*, coniugatur item aequè frequenter per *an* (vel *am* antepositum vel *f*) quae quidem *an* non inseritur sed antepōnitur toti radici. Significatio autem manet eadem, nisi quod proprius deservit *an* cum multae sunt personae quae agunt vel circa quas agitur. Habet autem haec coniugatio *an* totidem voces ad eademque tempora ac coniugatio *um*, quae sane in duas omnino recidunt voces distinctas solum repetitione primae syllabae radicis in voce, quae deservit praesenti, praeterito imperfecto et futuro, scilicet *annay*, et tali repetitione omissa in voce, quae deservit praet. perf., plusq. perf., imperat. et infinit. scilicet *annay*.

Passiva: *a*

Huic autem activae *an* correspondet sua passiva *a* loco *in*, non inserendum sed anteponendum item toti radici redditque suas duas voces solum distinctas repetitione syllabae, scilicet *annanay*, pro praesenti, imperfecto et futuro, et *anay* pro praeterito perfecto et plusq. perf., imperat. et infinit., quibus etiam redditur ipsa radix sola significans passive et imperative concordatque sive cum una sive cum pluribus personis aut rebus.

Nonnunquam loco praedictae particulae *a* vocis passivae antepōnitur radici haec particula *ana* vel ipsum *an* activum quod absque illo discrimine fit etiam passivum, dignoscendumque erit ex ipso genitivo personae agentis, qui competit voci activae vel ex aliis circumstantiis. Item solet antepōni *i* loco *a*, quae videtur passiva Tagalae linguae. Cum autem postponitur toti radici illud *i* non videtur nota vocis passivae sed varia prola[31v]tio seu dialectus eiusdem radicis; additur enim tam in activa quam in passiva, v. g. *numanay* alias *numanayi*; *ninay* alias *ninayi*, hocque in quovis tempore et multis aliis verbis. Itaque per nihil postpositum radici variatur coniugatio. Ceterum particula *an* postposita solet denotare locum ubi aliquid est vel agitur, v. g. *gongon*: coniungi; *pangongonan*: locus ubi coniunguntur seu quo conveniunt multi.

Variae particulae

Fiunt et alii varii coniugandi anteponendo radici alias particulas, quales sunt : *na*, *nam*, *mam*, *nag*, *mag*, *pa* vel *fa*, *pan*, *pag* ; vel etiam binae ut : *napag*, *nagpa*, *napam*, *mapan*, *mapag*, *magpa*, *ypag*, *ipān*, *ipa*, quae omnes forsan sunt adscitae ex lingua Tagala, quam videntur etiam imitari quoad vim et significationem, ita ut in plurimum *na* et *ma* reddant in compositione significationem verbi, quod vocant neutrum : *nag*, *mag*, et *pag* innuant multitudinem agentium vel patientium seu rerum circa quas : *nam*, *man*, *pan* multitudine actionum discretarum, nempe et aliquo officio vel consuetudine ; *pa* et item *pan* (vel *napa*, et *napan*, ut innuatur etiam verbum neutrum ; combinatio enim duplicis particulae combinationem etiam significati solet innuere). *Pa* igitur et quandoque *pan* denotant motum etiam oris in loquendo et positionem seu situm remanentem ex motu ; motionem etiam imperii seu facere, ut faciant, prout loquimur in grammatica Tagala, ad quod etiam utuntur Mariani nostri particula *na*, v. g. *napanharon midyo in hao na manḡa umorin* : facite ut ingrediantur isti principales, nempe ex *ma*, *pan* et *haron* (intro).

[32r] Praeponi etiam verbo solet haec particula *ta*, sed quae ut desumpta ex pronomine *hita* deservit solum primae personae plurali, v. g. *taḡanocho hita* : manducemus, ex *ta* et *ḡan* et *socho*. De quibus particulis et earum exemplis agitur commodius in vocabulario : quod adhuc attinet est advertere quod quando accedunt verbo praedictae particulae dissyllabae, repetitio, quae facienda erat in prima syllaba radicis pro praesenti et futuro, solet fieri in secunda syllaba particulae componentis non repetita vel repetita etiam quandoque prima syllaba radicis, v. g. *si Jesús napaḡahipa sa cruz* : Jesus iacet seu pendet tensus in cruce.

Praefatis particulis addi etiam vel inseri solent supradictae aliae frequentiores *um* et *an* pro activa, et *in* et *a* pro passiva, sine quibus item fiunt activa et passiva cum suprapositis particulis, sed fere discerni non poterit quando est activa aut passiva, nisi ex adiuncto genitivo personae agentis, qui denotat passivam, vel ex aliis circumstantiis locutionis.

Praeterea sub eiusmodi particulis componentibus variatur saepe prima syllaba radicis et amittitur seu commutatur ultima littera particulae componentis, v. g. *siro* vel *chiro* : frater ; *sumiro hita* : simus fratres tu et ego ; *manumiro hita na ladyam* : simus fratres nos omnes, nempe ex *man* et *sumiro*.

Fit quoque verbum compositum duplici radice in unam coeunte, v. g. *hinaron* : cor ; *gof* : bonum, et adiecto *ma* additur etiam bonitas. Fit ex his : *magof hinaron* : habens optimum cor, cui tamquam radici apponitur *um* vel *an* et coniugatur, v. g. *umagof hinaron hao sayna mami na si Dios* : esto optimo corde erga Patrem nostrum Deum.

Caput IV: De Praepositione

Non videtur apud hos esse alia praepositio praeter iam supra positas in nominibus, nempe *sa* vel *a*, id est : ad, in, a, vel ab, quae accomodari possunt omnibus praepositionibus Latinis tam accusativi quam ablativi, iungunturque tantum nominibus appellativis ; nominibus autem propriis erit loco praepositionis illud *cay*, de quo supra cap. I, de nomine.

Caput V: De Adverbio

Mauri: bene, eadem enim vox sumi solet ut nomen adiectivum et ut adverbium, atque etiam ut verbum additis particulis seu modis coniugandi, v. g. *cum ancurao mauri sa Dios hamio, na tigbini a haming Christiano mama mauri hamio hoghog sa atong*: si serviatis bene Deo prout nos Christiani, fietis longe meliores quam antea.

Praedicta vox *hoghog* potest dici adverbium faciens comparativum seu superlativum, neque enim habent hi Mariani specialem terminationem nominis superlativi seu comparativi, sed supplent per praedictam vocem *hoghog* et alias exaggerativas ut: *migay*: multum, vel depressivas ut: *diruru*: parum; et solent addere praepositioni *sa* vel *a*, [33r] cui postponitur terminus, ad quem fit comparatio, v. g. *ñaafi sa inferno na ipapatano matono, na matono na ñafi na hoghog guini*: ignis inferni, qui est sub terra, est ardentior omni igne hic existente, nempe super terram. Ubi simul notabis repetitione eiusdem vocis eius significationem exaggerari et has omnes particulas adverbiales esse etiam nomina adiectiva, v. g. *hoghog ñafi*: omnes ignes, quae vox *hoghog* fuerat particula exaggerans supra in eo exemplo *hoghog sa atong*: longe quam antea.

Man? vel *mano?* vel *manui?*: ubi? unde? quo? qua? quorsum? Deservit nimirum quaevis earum vocum cuivis interrogationi huiusmodi adverbiorum loci; respondetur autem vel per nomen proprium loci *a* vel *sa* pro quovis etiam adverbio vel per voces supra positas in pronomibus demonstrativis nempe, *guini* vel *adyim*: hic, hinc, huc, hac, horsum. Eadem enim vox his omnibus correspondet; discernendusque est sensus ex aliis adiunctis et idem tenendum est de sequentibus, *inhao*: isthic, isthinc, isthuc, isthac, isthorsum; *adyo*: illic, illinc, vel inde, illuc, illac, illorsum; *adyugui*: inibi vel ibidem.

Adverbio (unde) serviunt insuper duae particulae *gui* et *bini*. *Gui* anteposita huic particulae *mano* est: cuias, seu unde sit qui interrogatur, v. g. *guimano hao*: unde es? Respondetur *gui Guahan*: Guanus, *gui Manirae*: Manilensis. *Bini* adiunctum *mano* est unde exit, v. g. *bini mano hao*: unde existi? Respondetur *bini adyo a Tinian*: exivi ab insula Tinian (quam Hispani vocant Buena Vista, ubi scilicet visa est pulcherrima virgo mater a quodam indigena, qui non solum in tantae pulchritudinis admirationem sed in coelum usque raptus est, per felicem obitum statim [33v] post baptismum, quod primus ex ea gente suscepit, aspectu suasque Deiparae Virginis, primae scilicet suorum Marianorum Apostolae).

Reliquis autem adverbis utuntur, ut dictum est, indiscriminatim, v. g. *mano guini papahurao*, vel, *oyi guini a hamio papahurao*: ubinam est hic *papahurao*? vel: quis vestrum est hic praecipuus Dominator? Respondetur: *toya guini papahurao*: abest hinc *papahurao*. *Mano anuaha*: Ubi est? Respondetur: *sa tano*: in terra, vel, insula. *Aganği midyo guiya mamayra guini*: vocate eum ut veniat huc. *Mano mangay hao*: quo vadis? Respondetur: *adyo a Rota*: illuc ad insulam quae vocatur Zarpana. *Man sisgui hao*: qua iter facies? Respondetur: *inhao a Guahan*: isthac per Guanum. *Man mamaro hao*: qua redibis? Respondetur: *adyugui a Rota*: eadem, per Zarpanam scilicet. *Gui mano hamio a tano*: ex qua terra vel insula estis? Respondetur: *Gui*

Saypán: ab insula, quam vocant Hispani el Zarpán grande. *Gui mano a sonson*: ex quo oppido? Respondetur: *gui Sasayán*: sasayanus, seu ex oppido quod vocatur Sasayán.

Adverbium temporis quo interrogetur unica voce sicut per quando vel quamdiu, non habent hi nostri, sed supplent similibus interrogationibus: *ofa poingi minamamayra ni Pedro*: qua nocte venit Petrus, vel, quo die? Utuntur enim nocte (quam adeo longam hactenus traxerunt absque Evangelii luce) sicut nos utimur die ad has interrogationes. Respondetur: *iũaro poingi*: octava abhinc nocte. *Pia* ³⁴ *poingi sarán midyo*: quamdiu seu quot noctes fuit vestrum iter? Respondetur: *turo poingi*: tres noctes.

Vulgaria adverbia seu nomina temporis determinati sunt huiusmodi: *nigab*: heri; *agupa*: cras, vel etiam hoc mane si deter[34r]minatur sic: *adyim pago agupa*: hoc proximo mane. *Pago*: nunc, sed cum aliqua latitudine. *Ngayina*: modo, vel paulo ante nunc. *Darmina*: modo, seu paulo post nunc. *Popoingi*: sub vesperum. *Agupa nataptap*: summo mane. *Poingi*: nocte. *Ani* vel *arlao*: dies seu sol. *Puran*: mensis, vel luna. *Sagán*: annus etc.

Quibus adiungere iuvabit ex numeralibus ³⁵, quae in thesaurum seu dictionarium Marianum reservamus communiora haec in reliquorum exemplar. *Pia* seu *fia*: quot? *Migay*: multi, ae, a. *Diruru*: pauci etc. *Acha*: unus. *Ugua*: duo. *Tiro*: tres. *Fafat*: quatuor. *Rima*: quinque. *Gunum*: sex. *Piti*: septem. *Uaro*: octo. *Sigua*: novem. *Monot*: decem. Et pro secundo decenario solent redire ad *acha*, quasi novam ineundo rationem, vel numerant sic: *monot nagay acha*: undecim; *monot nagay ugua*: duodecim; *ugua naporo*: viginti; *tiro*: tria; *naporo*: triginta etc. usque ad *achanasaran*: centum, quasi dicerent unum iter. *Ugua nasaran*: ducenti; *tiro nasaran*: tercenti etc. usque ad *gatos* vel *monot nasaran*: mille; *manapot*: decem millia, et sistunt hic, redeuntque pro pluribus numerandis ad *acha* etc.

Ordinalia similiter etiam ordinant ex praedictis cardinalibus *otong* vel *iacha* vel *imina*: primus; *ihagua*: secundus; *itiro*: tertius; *yfafat*: quartus; *arrima*: quintus; *igunum*: sextus; *ipiti*: septimus; *iũaro*: octavus; *ysigua*: nonus; *imonot*: decimus.

Ad ulteriora ordinalia utuntur cardinalibus. Distributiva non habent, quod sciam, nisi in uno numero nempe: *mayas* vel *maycha*: unus[34v]quisque vel singuli, quae omnia admittunt reliquorum nominum declinationem, quae reducitur ad solam praepositionem *a* vel *sa* pro dativo, accusativo et ablativo.

³⁴ SANVITORES gives in f. 34r the alternative form *fia*.

³⁵ For modern numerals see CALLISTUS, pp. 7*-10*; writing in 1910, he observes: "Die Zahlen der alten Chamorro-Sprache sind ganz ausser Gebrauch und fast völlig unbekannt. Statt dieses Zahlensystems haben sich die etwas abgeänderten spanischen Zahlen eingebürgert. Der Vollständigkeit halber seien die alten Zahlen hier zusammengestellt" (p. 7*). The forms corresponding to the numerals given by SANVITORES are: *hacha*, *hugua*, *tulo*, *fafat*, *lima*, *gunum*, *fiti*, *gualu*, *sigua*, *manot* (1-10); *manot nagai hacha* (11), *hugua na fulu* (20), *tulu na fulu* (30), *gatus* (100; designated as 1000 by SANVITORES), *chalan* (1000; designated as 100 by SANVITORES). VERA, p. 283, writing 22 years after CALLISTUS, states: "En todas las escuelas que yo visito los niños saben bien estos números..." (up to 1000). These two statements can be reconciled by supposing that the numerals were re-introduced into the schools.

Caput VI: De Interiectione

Ha vel *a* vel *ya* deservit admirationis affectibus vel aestimationis rei magnae aut parvae, quae postponitur tali interiectioni: *gof ya*: o quam bonum; *sat ha taotao*: o quam pravus homo; *putiyo* (dolentis): hei mihi; *cha* (vetantis) ne facias; *ason ha*: proh, nefas seu vetitum; *guah* (ostendentis): ecce (vel facientis advertere interloquendum). *Ya ho* (vocantis cum imperio): heus tu (Hisp.: hola); communi autem vocandi modo etiam senes et primos viros convenit *mayra*: veni.

Caput VII: De Coniunctione

[35r] *An*: et, vel ac. Haec est coniunctio dictionum et orationum, v. g. *maira hamio guini amán rahi an pago rahi*: accedite huc viri senes ac iuvenes; *sumucho, an guminin*: comedite, ac bibite. Accedunt *ruigi* et *fata*, id est: etiam, vel quoque.

Eadem particula *an* est item disiunctiva nempe an Latinum, vel aut etc., quando autem disiunctiva sit vel coniunctiva dignoscetur ex circumstantiis, v. g. *manta sigui?* harum sarag, *an tasi?*: qua transeundum est nobis? per flumen an per mare?

Est et alia quasi coniunctio, quam grammatici Tagali vocant ligationem, eaque ligantur substantivum et adiectivum et alia huiusmodi ut constituent unam orationem. Hae sunt *nãa*, vel *ña*, vel *na*, quibus regulariter ligatur dictio finita consonante vel diphthongo: *ay*, *ao*, *au* etc., v. g. *satna agón*: malus cibus; *taotao nãa mauri*: homo bonus.

Item sunt ligationes *g*, *n*, *ng*, quae deserviunt pro reliquis dictionibus, nempe finitis in vocali: *maurig taotao*: bonus homo. Quae ligatura *g* solet addi finitis etiam in consonante *n*, v. g. *agóng diruru*: cibus parvus. Utraeque tamen ligationes frequenter serviunt sine discrimine omnibus dictionibus et quandoque nulla ligatio exprimitur. Ligant etiam praedictae particulae et frequentius *na* diversas orationes per modum relativi (quod, seu que Hisp.), v. g. *an nanay ho a hamio adyim rugrug na ninay a ñaho say na maming si Dios*: dabitur a me vobis hoc ferrum, quod dedit mihi Pater noster Deus.

Et haec sufficiant pro huius linguae prima ac rudi salutatione grammatica; cui pro prima etiam ipsorum Marianorum et linguae exercitatione praeter vulgares loquendi [35v] modos in ipsa hactenus explicatione sparsim iactos nonnullos alios adiungere operae pretium erit.

[38r] II. Marianae Linguae Exercitationes

e quibus et Institutiones catecheticae licebit pro nunc efformari

Caput I: Exercitatio pro prima salutatione

Mati hao na umorin: ave domine; et cum sunt plures salutandi: *mati hamio mangá magarihi*: salvet viri principales.

An jaharon hamio guini sa mirón mami: ingredimini in hanc nostram navem.

Gumogofiriri hamio mami sa hamio maurig an taotao gos hinaron: cari estis nobis, quia boni estis et homines bono corde.

Maasi hami a hamio, sa tainga tongó midyo sarang marho arangit: miseremur vestri, quia nescitis viam, quae ducit ad coelum. Sa tainga Christianos hamio: quia non estis Christiani. Sa tainga rahi hamio ni Dios arangit tigbini a hami: quia non estis filii Dei coelestis quemadmodum nos sumus. Sa tainga sumaga si Pare guini atano midyo: quia non habitavit Pater in vestra hac terra. Hoc nomine si Pare intelligunt iam Dei ministrum et Christianorum patrem.

Guah, ũaho si Pare na pina hagua sayna maming si Dios arangit: ecce, ego sum Pater ac Minister Patris nostri coelestis Dei.

[38v] *Tinago ũaho sayna maming si Dios nayna midyo ruigu adyim mina mamayra hoguini naana mauri hamio: missus sum a Patre nostro Deo, qui etiam est Pater vester, ac ideo huc veni pro vestro bono. Na a tongo midyo sarang arangit: ut sciatis viam ad coelum.*

Guah andii hamio adyim atota mami nacaran sandagáng masatoni midyo: ecce, videte hanc pretiosam imaginem, ut sunt in pretio apud vos imagines rerum quas amatis. (Habent et ipsi imagines, quibus repraesentant suos parentes vel alias personas ipsis caras; quas tamen non adorant nec aliquo alio afficiunt sive cultu sive superstitione, quam sciamus, sed quibusdam tantum signis amoris et delectationis.)

Adyim nacarán sandagá, sayna parañam ni Dios, na aña si santa María, na ũaha arangit: haec est pretiosa imago Dei genetricis, quae vocatur Sancta Maria, et est in coelo. Guiya mamiago cay Jesucristo na Dios na taotao ruigi, papahurao sa hita na ladyam: illa peperit Jesum Christum Deum ac hominem Dominum nostrum omnium.

Inhao mañago si santa María, tainga na aso si suña guiguiya guiya tigbini pagon misso: Sancta Maria quamvis peperit permansit virgo instar puellulae infantis. Minamago firirii ña hita naladyam taotao: diligimur ab illa summo amore omnes homines. Maasi guiya a hamio ruigi naladyam: miseretur etiam ipsa vestrum omnium. Sinangaña adyim minama mayra ho guini a hadya: ipsius ope et auxilio huc ego perveni ad vos.

Adyim pagon, na asa sabina, pinañagona, Dios guiya na taotao ruigi: hic puer quem fovet in sinu est filius eius Deus idem et homo.

Guah sa aton na an na sagan si Dios tainga taotao tainga rahi, tainga parañam, guiguiya Dios guiya: [39r] antiquis annis Deus non erat homo, nec vir foeminae sed Deus Deus tantum ipse.

Si Dios a acha, na tirong personas na ana Dios sayna Dios ruigi rahiña, Dios ruigi Espiritu Sanctong tiguaña adyim tiron personas tay y suña, tainga tirong Dios, tirong personas si Dios a acha: Deus est unus et ipse est tres personae, quae vocantur Deus Pater, Deus filius, Deus Spiritus Sanctus, hae tres personae sunt aequales et non sunt tres dii; tres personae sunt unus Deus.

Adyim rahiña ni Dios na Dios ruigi, pago cumarang tumigbini a hita na ladyam taotao, Dios guiya na taotao ruigi na sinangaña ni Dios Espiritu Sancto minaput, an pinañagoña ni sancta María Virgen, na tainga narii rahi adyo samina asi ni Dios hita naladyam taotao nafatinas ña: ille Dei filius,

qui etiam est Deus, denuo assumpsit naturam similem nobis, factus homo Deusque idem et homo conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex sancta Maria Virgine, quae a viro nequitiam cognita est. Id factum est ex amore et misericordia Dei erga nos omnes homines ab ipso creatos.

Adyim rahiña ni Dios na guiya pagon na adyim ni santa María na aña si Jesucristo guiya umapasi sayna nans Dios saysao tan ladyam tatao: adyo masapit si Jesucristo hos hog namasapit, na matay ruigi adyim a cruz tigbini (ostendit imaginem crucifixi): hic Dei filius, qui etiam est filius sanctae Mariae, quem hic videtis parvulum; vocatur Jesus Christus, hic satisfacit Deo Patri suo pro peccatis nostris omnium hominum, propterea passus est multa gravissima, mortem quoque in cruce, qualiter hic videtis.

Andii hamio adyim pinataotao ña ni Jesucristo nacarán guiya; anato arin midyo a tano: paasi hamio cay Jesucristo na Dios taotao ruigi: guiya guay fatinas [39v] *a hamio: guiya guay apassa ysao midyo: an pacha ahogmidyo, anfanay tay hamio aña tumigbini adyim maring Cristiano, nagoj na mari cay Dios: ana arog hamio tigbini sa haron hinarón midyo: papahuraoho Jesucristo* ³⁶ etc. ut infra cap. 3: Videte ecce imago Jesu Christi, genu flectite ac petite misericordiam a Jesu Christo Deo et homine, qui est creator ac redemptor vester; percutite pectus vestrum, mecum dicite hanc orationem Deo gratam, concipite haec verba in corde vestro: Domine mi Jesu Christe.

Caput II: Exercitatio magis catechetica

Ex praedictis desumi poterunt sive ad primam vel secundam salutationem nostrorum Marianorum sive ad ulteriorem catechesim pro qua ante eam formulam contritionis *papahuraoho Jesucristo* etc. apponi potest formula se muniendi signo sanctae crucis et deinde reliquae formulae eo vel alio ordine magis convenienti in tempore. Sed prius hic apponenda venit formula quaedam interrogandi baptizandum adultum quae fere correspondet interrogationibus in Manuali Romano ad sacramentum baptismi appositis; quapropter et quia temporis quo haec scribuntur angustiis intercluditur productior expositio, eam qua verbum Latinum reddebamus omitemus iam; cuius loco in alio scripto nostrae missionis usui hic et nunc proprio subrogabitur Hispana versio commodior hic et nunc ut praesentum sacerdotum penuriam supplere possint vel saeculares comites nostri administrando etiam adultis sacrum baptismum in necessitate ³⁷.

[40r] Formula interrogandi baptizandum adultum

Chiro ho: muto hao tumigbini a haming Cristiano na umaangoco an cumurao cay Jesucristo Dios na taotao ruigi nang marho arangit namo anti cum matay hao?

³⁶ *papahuraoho Jesucristo* refers to the well known Spanish act of contrition (Señor mío Jesucristo).

³⁷ The Manuale Romanum to which SANVITORES here refers seems to be the Rituale Romanum. There have been numerous editions of this ritual since the revision ordered by Paul V through his Constitutio Apostolica of June 17, 1614. The text of the Rituale Romanum is not given here since it is so readily accessible.

Cum muto hao, ana arog hoo: tigbini ruigi sa ladyam a arangani ho a hago, cum maragomo ana arog hao, hoo.

Umaangoco hago sayna maming si Dios na guiya sayna midyo ruigi, naguay fatinas rangit an tano, an hita na ladyam?

Umaangoco hago ladyam finoña ni Dios na fanaoyi ruigi nang sancta Iglesia na aña pango nonan maming ladyam Cristianos naoro mami si Jesucristo Dios na taotao ruigi, naorong pina haguaña si sancto Papa na ñaha adyo a Roma naorong sonson sa ladyam tano an na taotao gi Rispaña, angi Manira, an taotao na ladyam Cristiano?

Umaangoco hao na adyim finoho tainga paragdag aspá gan finona ni Dios nafano oyi ruigi nang sancta Iglesia? Na ñaho tinagoña guini a hadya na ñaho si Pare pina hagua ni Dios guini (si est saecularis dicet: na ñaho tinago ni Pare na pina hagua ni Dios guini).

Muto hao ancurao ladyam sinangaña ni Dios, an sinangaña ruigi nang sancta Iglesia?

Gumofiriri hao sayna maming si Dios natayca hagua magtos hinaron mohog-hog finiho, gumo firiri hao ruigi satiguan mong taotao tigbini a hago cumurao hao fata ladyam tiningong Cristiano, na minamago firirii ni Dios, na mina masatoni ña an anahuhur³⁸ arangit ladyam taotao na mangá Cristianong mauri.

Muto hago an puro agas na mong ysao, an puro ruigi sat tiningo na ladyam.

[40v] Piniti hinarón mo ladyam ysao mo na minama satirii ni Dios na apuro ladyam taotao naysao adyo agiman ñafi na aña infierno.

Muto hago an ato ñaho oro mo hanun ni Dios na adyim hanum amót na gof amót sanamo anti, nang tumigbini hao a haming Cristiano?

Adyim na amót na aña bautizo minama hanao ladyam ysao tang taotao sacahanaras ni Jesucristong Dios na taotao ruigi, na ato agaña, an matay fata sa cruz apás na sa ysao tang taotao na ladyam, na minama asiña ni Dios hita na ladyam taotao.

Ananay ho hago adyim amót na hanon na aña bautizo cum muto hao marho hinaron mo, an uma angoco hao, an gumo firirii hao sayna maming si Dios; pa asi hao cay Jesucristo Dios na taotao ruigi na guay apás saysaomo: ana arog hao haron hinaron mo adyim finoho: papahurao ho Jesucristo etc. ut infra dicemus.

Proxime iam ad baptismum interrogetur sic prout moris est in ecclesia

Minama satiririi mo aring aniti na aña diablo, an ladyam ruigi tinangoña?

Uma angoco hago na gumagof hinaron hago saynang Dios natay huron mamatinas hoghog finiho, naguay fatinas rangit antasi?

Uma angoco hago cay Jesucristo na mintong rahiña ni Dios na Dios guiya na taotao ruigi an papahurao a hita na ladyam na pinañagoña ni sancta Maria Virgen na aña na asapit an matay adyo sa cruz, asiña ahita na ladyam taotao, an numaro a ani guiya.

³⁸ anahuhur is followed by a space in the ms.

Uma angoco hago na gumagof hinaron hago cay Dios Espiritu Sanctong na tiguaña saynang Dios, an sa rahiña ni Dios na adyim tironong personas na aña a achang Dios?

Umaangoco hago naguay sancta Iglesia Católica napango no [41r] nam taotao ña ni Dios na mangá Cristianos naoroña si Jesucristo an pinahaguaña guini a tano si santo Papa na ñaha aydo a sonson Roma na aña?

Umaangoco hago na adyim taotao ña ni Dios magtigan sasin hoña sayna maming si Dios?

Umaangoco hago na guay amót na minama hanao ysao ña taotao naari sa agaña ni Jesucristo rahiña ni Dios na apás ña sa ysao tang taotao na ladyam?

Umaangoco hago na ladyam taotao na matay rorobo aani na a sasangan ni Jesucristo Dios na taotao ruigi?

Umaangoco hago na cum rumoho a ani ladyam taotao na matay tainga rorohong matay, an a ani na a ani hoghog masagan na taotao maurig Cristiano paparho arangit, na tainga mahanao adyo hoghog masagan, an taotao na ysao na tainga cumurao sayna maming Dios, an totonog ipapa tano adyo sa infierno na aña na tainga mapra aufi hoghog masagan?

Muto hao an ato ñaho oro mo hanon ni Dios na aña baptizo. Respondetur : hoo (Ego te baptizo etc.).

Cum adest tempus et opportunitas circumstantiarum, suggerenda sunt item eiusmodi adulto privatim etiam baptizando in necessitate Symbolum Apostolorum et oratio Dominica Latino vel Hispano idiomate, cum adiecta explicatione, quae apponitur infra ad Symbolum et ad orationem Dominicam, recitarique expediet ab ipso baptizando modo quo possit, quamvis enim iuxta supradicta in praefatione, nondum expediat tradere eorum memoriae mandandas rudes has nostras versiones Symboli et orationum communium; possunt tamen suggeri recitandae in tempore pro suscipiendo baptismo et aliis occasionibus quousque vel calleant ipsi nostrum idioma vel ipsorum nos aut alii Dei gratia et linguae experientia amplius instructi certo perfectas ac tuto fecerimus Marianas versiones ³⁹.

[41v] Quando non urget praeproperi baptismatis necessitas, exordienda est catechesis a signo crucis et aliis iam apponendis, quae suggeri catechumenis nunc expediet duplici idiomate nostro ipsorumque, ut dictum est, invitatione aliqua praemissa metrica aut musica, si possit, qua mirifice invitantur, pro qua deservire potest rimus, qualem supra posuimus ad calcem praefationis, scilicet *Jesús, María mauri* ⁴⁰. Tuncque catechista invitare potest suos auditores ad sui sequelam in hunc modum:

³⁹ In the nearly three years that SANVITORES was able to devote to ministry in the Marianas, he no doubt composed several such prayers in the native language, which do not, however, seem to have survived.

⁴⁰ The only such reference in the manuscript is that given above, f. 29r. On this means of apostolate, MURILLO, 292v, informs us, "Son los Isleños [of the Marianas] inclinados a la Música y al bayle, y para arrastrarlos con suavidad y gusto a la doctrina, en viendo algún corrillo de ellos, [SANVITORES] se metía en medio y dando palmadas con las manos y haciendo el compás con el movimiento de los pies, baylando y cantando con ellos, les hacía repetir en su lengua: 'Alegría, alegría, alegría, buena, buena, Jesús, María, nuestra alegría, Jesús y María, amén, amén, Jesús, María y Joseph'."

Mangá chiro ho (vel *mangá pagon ho* cum sint parvuli) *an fanay tay hamio a ñaho* (cum instruendus est unus tantum, dicatur: *manay tay hago*, insequentibus, mutato pro nomine aptabuntur verba singulari) *tumigbini hamio adyo tiningo maming Cristiano ana too midyo a tano arin midyo a tangá midyo sayna maming si Dios, an tigbini canay midyo tigbini tiningong Cristiano. Paasi hamio cay Jesucristo Dios na taotao ruigi na adyim pina taotao ña, na caran guiya an tigbini hamio tatan sung canay na gapa tigbini na aña cruz: por la señal etc.*

Signetque seipsum catechista more consueto et cum finierit Hispane, addat sic: *adyim finiho fano oyi ni Dios, cum sa fino midyo sa sararaña adyim*, signetque se rursus dicendo eorum idiomate: *adyim santa cruz na aña*, prout infra ponitur et cum pervenerit ad ultimam crucem comprehendentem reliquas, suggerat auditoribus sic ut eam quoque faciant: *an tigbini hamio a ñaho adyim na aña santa cruz in hao safoon midyo an sa agob midyo an sa apaga midyo: tigbini: sa na aña ni Dios sayna ni Dios ruigi rahiña, ni Dios ruigi Espiritu Santong tiguana etc.*

Itaque meo qualicumque iudicio et experientia censeo non esse statim urgendos catechumenos, praesertim senes ad se signandum triplici illa cruce, ne abhorreant a catechismo prae fastidio [42r] et difficultate se signandi tot flexibus digitorum etc., ut ipse apud similes miseros expertus sum. Sufficit ergo illa ultima crux confessionem sanctissimae Trinitatis sufficienter exprimens, quousque ipsi catechumeni sua sponte et genio imitandi quod vident, imitentur catechistam et antiquos Christianos se consueto modo signantes etc.

Caput III: Formulae aliae vertendi seu explicandi praecipua communis catechismi capita

Per signum sanctae crucis:

Adyim sancta cruz, na aña, na taotao maming Cristiano ✠ Gumagagao hami a hago sayna maming Dios ✠ Nana manuga ha misa mangá chichan mami ✠.

Sana aña ni Dios sayna ✠ ni Dios ruigi Rahiña ✠ ni Dios ruigi Espiritu Santong tiguana ✠.

Tiron personas na aña, na tay y suña, a acha si Dios guiya. AMÉN JESUS.

Sasaraña magof, hinaron tan ladyam cay Jesucristo Dios na taotao ruigi papahurao tan ladyam taotao.

Formula quaedam protestationis Fidei voluntatis suscipiendi baptismum, contritionis etc.

Papahurao ho Jesucristo Dios na mintó na taotao ruiging mintó. Hago guay fatinas a ñaho, hago ruigi guay apás a ñaho guay ysao a hago, na saynabo, Dios ho, na ñaho arrarang taotao, na tinta gomo: piniti hinaron ho, amputi hinaron ho, ma agas sinor hinaron ho, adyim sa ma agas na ysao ho a hago.

Putiyo: sa tainga atangaco haga sa atong na sagan, sata[42v]inga a rigao ñaho a hago sa atong: tuma tanga ñaho pago a hago sayna ho Dios, na marati maasi: uma angoco ñaho a hago. Gumogofiririi ñaho a hago hoghog finiho: satayca hagua hao tayca hagua ruigi gumogo firirii ñaho a hago.

Magof hinarón ho a hago, sa muto hao na ũaho tumigbini samangá taotao mo gui Rispaña, angui Manila na mangá Cristiano: maroho, hinaron ho, tigbini rahi mong Cristiano ũaho.

Uma ag an gaban ũaho harum hinaron ho, na tainga roroho ũaho sa atong na ysao ho: ampupuro ũaho an tata y sin ũaho atong na ariho, na sinor ho, na ysao ho a hago, sa hago mina mago firirii ho hoghog finiho.

Umaangoco ũaho na maasi hao a ũaho sa hago gumogo firirii a aũaho; sa hago mina sapit a ũaho, sa hago minatay a ũaho Amén Jesús: magof hinarón tan ladyam cay Jesús etc.

Alia formula protestationis Fidei
proprius respondens Symbolo Apostolorum :

Umaangoco ũaho gumof hinaron ũaho, gumofiririi ũaho saynang Dios, natay hurung mamatinas hoghog finiho: guiya guay fatinas rangit, an tano, an tasi, hoghog finiho.

Umaangoco ũaho ruigi cay Jesucristo na mintong rahiña ni Dios na guiya ruigi si Jesucristo mintong na taotao fata minto, papahurao ruigi sa hita na ladyam.

Sa atong na sagan hoghog finiho si Dios guiguia guiya Dios, Dios ũaha na tiron personas na aña na Dios sayna, Dios rahiña, Dios Espiritu Santo tiguaña, na tainga tiron Dios, si Dios a acha tirong personas, tainga taotao sa aton si Dios. Pago si Dios, rahiña ni Dios cum macarán tigbini a hitan taotao, na guiya Dios mintó taotao ruigi mintó.

Adyim na rahiña ni Dios cung macarán tigbini a hitan taotao sinangaña ni Dios Espiritu Santo saminamago firirii ña ni Dios hita na ladyam taotao.

[43r] *Adyim si Jesucristong Dios na taotao ruigi minaputgi ni Sancta María sayna ña parañam, natainga natainga na arii rahi an tainga mina parañam: pinañagoña ni Sancta Mariang Virgen na aña, natainga na tago si suña: in hao mañago si Sancta María cay Jesucristo guiguia tigbini pagong misso.*

Adyim si Jesucristo, saminogo firirii na hita ña ladyam taotao asapit migay namaagas pinitina na apas na ahita na mangá ysao na taotao: finangán guiya ni Poncio Pilato na aña, sat na taotao papahurao adyo satanangong Judea na aña, na muto ruigi si Jesucristo hinarón ña na asapit asiña sa hita na ladyam taotao.

Migáy pinitina, migáy mapaanag herit ña migáy masin hoghog na sinor taotao ña.

Ipinahipa canay ña arin ña ruigi sa cruz na aña (natigbini, quod addi potest ostendendo crucifixum cum ea adhortatione ad ipsius reverentiam, amorem etc. de qua alibi).

Matáy si Jesucristo adyo sa cruz. Ahapot tumonog adyo samanga ipapa tano, na aña infernos.

I tiro poingi numaro a ani si Jesucristo acohuro arangit, matachon sa gapang canáy ña ni Dios na sayna ña.

Bimadyo arangit, mamayra guini sa sagan guiya sahoghog nataotao na a ani an matay ruigi na roroho a ani.

Umaangoco ñaho cay Dios Espiritu Santo na tiguaña ni Dios sayna, ni Dios ruigi rahiña na tiron personas na aña natay y suña an a achang si Dios guiya tiron personas.

Umaangoco ñaho na guay sancta Iglesia Católica, na aña na pango nonan sa mangá taotao ña ni Dios namangá Cristianos na aña, na oroña si Jesucristo an pinahauaña atano si santo Papa na ana, na ñaha adyo a Roma na aron sonson sa hoghog na tano an.

Adyim taotao ña ni Dios na mangá Cristianos magtitiguan [43v] guiya, mañumiro guiya sa sinhoña sayna maming si Dios.

Adyim sa santa Iglesia guay amót na minamahanao y saoña taotao na ari.

Adyim amót minay a ñaho ni Dios sa agaña ni Jesucristo rahiña ni Dios, na apas ña sahita na ladyam na ysao na taotao.

Umaango[co] ruigi ñaho na ladyam taotao na matay roroho a ani.

Adyo a ani hita na ladyam, tainga rorohong matay, a ani na ani hoghog masagán. Amén Jesús.

Hic adjici potest nonnulla maior explicatio alterius vitae in hunc modum

Guah: cum matay taotao, herit ña masura an moton, sa atong na sagán a ani rumoho, na tayga matay numero.

Cum matay ysao na taotao an tiña agas tumonog saginam ñafi na aña infierno: cum matay taotao na Cristianong mauri, antiña agas marho arangit. Cum matay taotao na Cristiano na guay ysao na dirurú; in hao ma agas ruigi y saoña, cum gumof hinarón guiyana a tangá ña si Dios magtos hinaroña na an piti ysao ña hinarón hinaroña, an afayra cay Pare ysao ña cum ñaha adyo si Pare, an tiña tainga tumonog adyo a sat na tano an na aña infierno; sa sangi na tano an totongo na aña purgatorio, na guay ñafi ruigi: na cum adyo uapasi ysao ña, hohuro agas arangit antiña sa atong na sagán cum rumoho a ani hita na ladyam, herit ña taotao Cristianong mauri, hohuro ruigi arangit na guay tigan antiña na tainga rorohong matay, antainga hahanao arangit hoghog nasagán: taotao na ysao, na tainga ancurao cay Dios, cum rumoho a ani, a sa sangán ni Jesucristo na Dios na taotao ruigi, herit ña taotao na ysao na guay tigan antina, an totonog adyo asat na tano an na aña infier[44r]no, natainga matay rumoho, antainga mapra aufing Manira, na Manira hoghog na sagán.

Praecepta Decalogi

Sinangaña Ni Dios Adyim Fino Na Monotay

1. *Adyim na mina: gumofiririi hao cay Dios na tayca hagua hoghog finiho.*
2. *Adyim yugua: chamo y sitan na an ni Dios an chamo arog satfino, satiguan mong taotao.*
3. *Adyim itiro: mamagong hao sa adrao ni Dios na aña Domingo an fiesta.*
4. *Adyim fata⁴¹: mamarao hao, ancumuraao hao sayna mong rahi, an sayna mong parañam.*

⁴¹ *fata* is the ms. reading; cf. above, f. 34r.

5. *Adyim arrima: chamo apponó tignan mong taotao, an chamo marhaca.*
6. *Adyim igunun: chamo pangatyote satainga asaño.*
7. *Adyim ifiti: chamo atarhag* ⁴².
8. *Adyim iñaro: chamo masogni tignan mong taotao: chamo ruigi finon paragdag.*
9. *Adyim isigua: chamo marago panagatyote satainga asaño.*
10. *Adyim imonot: chamo marago atarhag.*
Adyim monotay, sararaña ugua . . . ⁴³ *Gumofiriri hago cay Dios na tayca hagua, an gumofiririi ruigi sa tignan mong taotao tigbini ahago.*

[44v] Formula offerendi Orationem Dominicam ad postulandam gratiam pro amplectenda Divina Fide et Obedientia praeceptorum, aeternaque salute consequenda: quae vel ad omnes simul articulos et praecepta vel pro singulis cum tempus suppetit iterari potest iuxta institutionem et exemplum Novarum Gentium Apostoli, Lib. 1, Epist. 5, ante medium ⁴⁴.

Jesús na rahiña ni Dios na mintó umagagao hami ahago na anay hami cahanaras mo, na aña gracia na atongó mami hago; na uma angoco hami ladyam fino mo; na ancurao fata ladyam sinangamo, na tiningo Cristiano; na gumo firirii hamio ahago, na sayna maming Dios, natayca hagua, magtos hinarón mami, na cum matay hami, marho hami agima mong rangit: adyim sinasayan mami ahago adyim Marimo na aña Padre Nuestro natay tay mami ahago.

Pater noster

Sayna maming Dios, na ñaha arangit; an tangá naan mo ladyam taotao: marho a hami cahanaras mo na aña gracia, an gogoron mo ruigi na aña gloria; curao hinarón mo adyim a tano tigbini arangit; anay hamio pago a cacamong mami agupa agupa; an tadyoyot hami ahago ladyang ysao mami na tagui mami ahago, tigbini na tadyoyot mami ruigi saguay [45r] taguy ahami. Chamoto hago anacurao hami a ysao an puran hago a hami sa hoghog na ari. Magof hinarón tan ladyam cay Jesús, id est Amen Jesus.

Formula offerendi salutationem Angelicam ad eandem gratiam impetrandam per B. Virginem; apponenda item semel omnibus vel singulis articulis et praeceptis iuxta eiusdem Apostoli institutionem ubi supra.

Sancta Maria sayna parañam ni Jesucristong Dios na taotao ruigi: gumagagao hami a hago na tadyoyot mohami sa masatoning rahimong Dios, na anay hami cahanaras ña na aña gracia, na atongó mami si Dios, na uman-

⁴² *atarhag* has been corrected in the ms. by a later hand to *atayag* with *acarhar* written after it in the same hand. In writing *atayag*, the corrector had in mind the word for thief, which has persisted into modern Chamorro. The same correction to *atayag* was made below in the tenth Commandment.

⁴³ Space in the text indicates an unfinished sentence.

⁴⁴ SANVITORES is here referring to the edition of the letters by TURSELLINUS, i. e. S. P. Francisci Xaverii e S. I. Epistolarum Libri IV ex Hispano in Latinum conversi ab HORATIO TURSELLINO. (Antverpiae, 1657), p. 84; the corresponding text is found in the standard critical edition established by G. SCHURHAMMER S. J. and J. WICKI S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii* (Romae, 1944), vol. I, pp. 162-164.

goco hami ladyam finoña: na ancumo fata ladyam sinangaña na tiningo Cristiano, na gumofiriri hami aguiya na tayca agua magtos hinarón mami, an gumofiririi ruigi a hago na saynañang parañam an sayna maming fata; na cum matay hami, marho hami agima midyong rangit: adyim sinasayan maming ahago adyim mari na aña. Dios te salve María na sinadyam ahago sa atong ni san Gabriel na aña ángel natinago ni Dios ahago.

[45v]

Ave Maria

Mati hago María papahurao an samay parañam sayna mami: a fofoho hago hoghog na mauri na aña gracia ni Dios: si Dios sumasaga a hago tay huruhao na ana mauri, an misatoni ni Dios sa ladyam parañam; tay acarán ruigi ladyam parañam sa ladyam rahi in hao na arong mauri an mina masa tano ni sayna nang Dios, na pinañagomo si Jesús: Santa María sayna parañam ni Dios hago ana maasi sa Dios hami na ysao na taotao pago adyo ruigi cum matay hami: Amén Jesús. Magof hinarón cay Jesús.

Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes

VON WOLFGANG HELCK

Inhalt:

1. Einleitung
2. Ornat und Attribute des Königs
3. Gegenstände aus der Umgebung des Königs
4. Ritualhandlungen
5. Ergebnisse

1. Einleitung

Die Ägypter der geschichtlichen Zeit hatten über die Zeit, die vor dem König „Menes“ lag, der mit dem König Hor Aha der Denkmäler gleichzusetzen ist, keine Überlieferung. Deshalb setzten sie, als sie in ramessidischer Zeit Königslisten zusammenstellten, vor Menes die Regierungen der Götter und „Geister“. Dieses Fehlen geschichtlicher Kenntnis vor Menes ist nicht verwunderlich, wenn man sieht, daß man erst mit Hor Aha begonnen hatte, die Jahre nach bestimmten Ereignissen zu bezeichnen und aus praktischen Gründen Listen der Jahresnamen anzulegen, die dann einer späteren Zeit als Grundlage ihrer Betrachtung der Vergangenheit dienen konnten. Als in der 5. Dynastie der König Nfr-ṛ-k3-Rc Auszüge aus diesen Jahresdatenlisten auf Stein verewigen ließ, besaß man noch die Kenntnis von Herrschernamen vor Hor Aha, die anscheinend mündlich aus einer schriftlosen Zeit überliefert worden waren; aber schon damals setzte das Wissen von bestimmten Ereignissen, die sich unter den einzelnen Königen ereignet hatten, erst mit Hor Aha ein.

Die Versuche, aus den Denkmälern und literarischen Quellen, die uns zur Verfügung stehen, ein Bild einer historischen Entwicklung vor Menes zu zeichnen, fanden ihren ersten Höhepunkt in der Untersuchung von SETHE: „Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter“ (1930), in der er aus der geistigen Haltung seiner eigenen Zeit heraus Aussprüche religiöser Texte und Mythen als durch politische Verhältnisse hervorgerufen ansah, wie sie in der Vorgeschichte geherrscht haben sollten. Dabei vernachlässigte er nicht allein

die Erkenntnisse, die durch archäologische Forschungen über die Vorgeschichte Ägyptens gefunden worden waren, sondern — was noch entscheidender sein dürfte — er sah nicht, daß sein Ansatz religiöser Entwicklungen als Folge historischer Geschehnisse eine Voraussetzung war, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen durfte. Religiöse Gedanken, die SETHE auf politische Zustände zurückzuführen sich gezwungen sah, können unter anderen Voraussetzungen eine ganz andere Erklärung ihrer Herkunft erfahren. Die Frage, ob der Ägypter jener Epoche historischen Ereignissen die gleiche entscheidende Bedeutung zugemessen hat, wie wir es zu tun gewöhnt sind, wurde nicht gestellt; die Möglichkeit, daß sein Weltbild nicht aus politischem Erleben, sondern aus Überlegungen geschaffen worden sein könnte, wurde nicht in Betracht gezogen. Als Beispiel möge die Dualität des ägyptischen Königs- und Reichsdogmas gelten: Ägypten galt immer als „die beiden Länder“, der König immer als „König von Ober- und Unterägypten“, er trug die „unterägyptische rote“ und die „oberägyptische weiße Krone“. Eine „politische“ Interpretation konnte daraus nur folgern, daß sich hierin ein geschichtliches Ereignis widerspiegele, eine „Reichseinigung“, in der ein Reich ein anderes erobert und damit die Einheit des geschichtlichen ägyptischen Reiches hergestellt habe. Wenn man sich aber darüber klar wird, daß der Gedanke der Dualität für den frühgeschichtlichen Ägypter das Prinzip gewesen ist, unter dem er seine Umwelt ordnete und damit geistig beherrschte, so werden die „beiden Länder“ wie der „König von Ober- und Unterägypten“ zu Vorstellungen, die die Folge einer Überlegung sind, die von äußeren Ereignissen unabhängig war.

Für die Untersuchung der Zustände in Ägypten in spätvorgeschichtlicher Zeit eröffnete sich nun eine neue Möglichkeit der Betrachtung, als RICKE in seinen „Bemerkungen zur Baukunst des Alten Reiches I“ (1944) an Hand der ältesten Bauwerke und Grabanlagen nachweisen konnte, daß hier zwei „Stile“ nebeneinander standen, die auf bestimmte soziologisch bedingte Kreise zurückzuführen seien: Nomaden und Fellachen. Vor kurzem hat nun E. OTTO in „Die Welt des Orients“ (Bd. I, 1952, pp. 431 ff.) den Versuch unternommen, die Entstehung des frühgeschichtlichen Reiches als „soziologische Überlagerung, nicht als geographisch-machtpolitische Überwindung“ darzustellen. Er findet die Spuren davon nicht allein in der Vorstellung vom Dualismus als ordnendem Prinzip, sondern auch in zahlreichen Einrichtungen des staatlichen Lebens und in religiösen Anschauungen.

Jedoch birgt die zunächst notwendige Beschränkung dieser Untersuchungen auf die beiden gegensätzlichsten Exponenten soziologischer Möglichkeiten die Gefahr, daß die Entstehung der ägyptischen Kultur und des Einheitsreiches der geschichtlichen Zeit zu einfach gesehen wird. Einer einheitlichen, nomadisch charakterisierten Schicht stellt man eine ebenso einheitliche bäuerliche Kultur gegenüber, und die „Reichseinigung“ wird damit wieder ein einmaliges Ereignis, bei dem an Stelle einer machtpolitischen Eroberung der Nachdruck jetzt auf die „gewaltsame soziologische Überlagerung“ gelegt wird. In Wirklichkeit muß dieser Vorgang viel komplizierter gewesen sein, und die soziologischen Kreise, die die Grundkomponenten der

ägyptischen Kultur abgegeben haben, sind als viel zahlreicher anzusetzen. Weder die „bäuerliche“ noch die „nomadische“ Schicht ist eine innere Einheit gewesen. Mag auch der Einfachheit wegen angenommen werden, daß die politische Einigung des Niltals das Ergebnis einer letzten nomadischen Überwanderung gewesen ist, die von der Gegend von Thinis in Mittelägypten ihren Ausgang genommen hat, so bedeutet das nicht, daß alles, was wir in der ägyptischen Vorstellungswelt als „nomadisch“ ansehen können, erst mit dieser Überwanderung nach Ägypten gekommen ist. Auch vorher werden Nomaden im Niltal sesshaft geworden sein, ohne alle ihre alten Vorstellungen zu vergessen. Hier werden die gegenseitigen Beeinflussungen immer hin und her gegangen sein, die besondere, lokal beschränkte Anschauungen entstehen ließen. Ebenso ist nicht alles, was später als „Symbol“ des königlichen Herrschaftsanspruches angesehen wurde, auch nicht, wenn es als „oberägyptisch“ bezeichnet wurde, als „nomadisch“ zu erklären. Alles in allem erwächst die ägyptische Kultur aus Vorstellungen, die sowohl in ihrer soziologischen Herkunft wie in ihrer lokalen Umgebung wie endlich auch in ihrer Entstehungszeit verschieden sind.

Es ist schwer, die einzelnen Komponenten aus den religiösen Überlieferungen der geschichtlichen Zeit, zu denen wir auch die damaligen staatlichen Einrichtungen rechnen müssen, herauszulösen. Denn die Thinitenzeit am Anfang unserer Überlieferung war eine Zeit stürmischer geistiger Entwicklung, in der das Althergebrachte immer erneut aus dem Blickpunkt neuer Erkenntnisse betrachtet und umgedeutet worden ist. Was uns die ersten großen religiösen Texte, die Pyramidentexte, über die Götter, die heiligen Dinge und Handlungen aussagen, gilt für die Zeit, in der sie verfaßt worden sind, also das sog. Alte Reich, nicht aber für die Zeit vor oder zu Beginn der ägyptischen Geschichte.

Als entscheidend kommt hinzu, daß in die Thinitenzeit der Schritt des Ägypters vom „vormythischen“ zum „mythischen“ Denken fällt, der mit der Anthropomorphisierung der „Mächte“ zusammengehört. Vorher ist dem Ägypter die Welt durch „Mächte“ erfüllt, die aus jedem Lebewesen wie aus jedem Gegenstand herauswirken. In dem Augenblick, wo aus diesen „Mächten“ „Götter“ werden, also handelnde Gestalten, entstehen Mythen, Götterhandlungen, die das Sosein der Welt erklären. Mit den Mythen „erklärt“ man die altheiligen Handlungen, mit denen der Mensch der „vormythischen“ Zeit Mächte in Bewegung setzen und auf die Welt einwirken wollte. Das zeigt deutlich der Dramatische Ramesseumpapyrus¹, in dem ein altes Ritual Szene für Szene in dieser Weise gedeutet wird: jede alte Ritualhandlung gilt jetzt als symbolhafte Darstellung eines Vorganges aus einer Mythe.

Damit ist deutlich, daß die Rituale der geschichtlichen Zeit eine ganz andere Bedeutung haben als ursprünglich; denn auch die religiösen Texte sind auf die Mythe ausgerichtet und können damit für die Vorstellungswelt der spätvorgeschichtlichen Ägypter nichts mehr aussagen. Allein die alten

¹ K. SETHE, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 10) (1928) pp. 81 ff.

Ritualhandlungen, die immer mehr von den mythischen Ausdeutungen umrankt werden, bis sie fast ganz unter ihnen verschwinden, geben uns das Material in die Hand, durch das wir einen Blick in die geistige Haltung der ägyptischen Menschen der „vormythischen“ Zeit werfen können.

Neben diesen machtgeladenen, „magischen“ Handlungen stehen die Machtträger, die sich in frühgeschichtlicher Zeit zum Teil zu „Göttern“ wandeln. Hier sind es besonders die Gegenstände, die den Ornat des geschichtlichen Königs bilden, die Hinweise auf die verschiedenen Kreise geben können, aus denen das Bild des geschichtlichen ägyptischen Königs sich gestaltet hat. Auch sie sind in den Kreis der mythischen Interpretation mit hineingezogen worden, ohne jedoch dadurch, wie es manchen „Göttern“ geschah, völlig die Verbindung mit ihrem ursprünglichen Wesen zu verlieren. Dieses ist jedoch nicht der einzige Grund, warum hier an Hand der mit dem König in Verbindung stehenden Rituale und machtgeladenen Gegenständen seines Ornats und seiner Umgebung versucht werden soll, die soziologisch bedingten Kreise und die mit ihnen verbundenen besonderen Vorstellungswelten aufzusuchen, aus denen sich die ägyptische Kultur gebildet hat. Ist es doch gerade in spätvorgeschichtlicher wie auch noch in frühgeschichtlicher Zeit der König — den wir für die frühesten Zeiten vielleicht besser mit Häuptling bezeichnen — der den Mittelpunkt der Welt des Stammes, Dorfes oder Herrschaftsgebietes bildet. Er ist der Garant des Ganges der Welt, seine Mächtigkeit bewegt sie und bewahrt ihr Leben. Wenn wir also die Dinge und Vorstellungen betrachten, die um seine Person kreisen und mit ihr verbunden sind, so befinden wir uns im Mittelpunkt der Vorstellungswelt der Menschen jener Epochen.

2. Ornat und Attribute des Königs

Gehen wir zunächst vom Ornat des Königs aus und beginnen mit seiner Kleidung. Sie läßt schon allein dadurch, daß sie sich von der allgemein üblichen unterscheidet, erkennen, daß wir es hier mit Kleidungsstücken zu tun haben, die auf ältere Kulturstufen zurückgehen und die nur bei „rituellen“ Anlässen noch angelegt werden. In späterer Zeit heiligt sie die Tradition, während ihre ursprüngliche Bedeutung und die Vorstellungen, die zu ihrem Entstehen geführt haben, vergessen worden sind. Um diese geht es uns aber, und wir müssen versuchen, sie aus Andeutungen noch zu erkennen. Auf einem Relief in den unterirdischen Anlagen der Stufenpyramide von Saqqara² trägt der König Ntrj-ḥ.t (Zoser) der 3. Dynastie bei einer rituellen Handlung als einzige „Bekleidung“ eine Phallustasche. Sie ist in geschichtlicher Zeit als allgemeines Kleidungsstück nicht mehr in Gebrauch, sondern erscheint nur noch als Bekleidung des personifizierten „Oberägyptens“ (sog. Nilgott) und ab und zu bei einigen Göttern, die dadurch als besonders alt herausgehoben werden sollen. Demgegenüber erkennen wir sie auf zahlreichen Figürchen aus spätvorgeschichtlicher Zeit³ sowie auf Felsbildern der gleichen

² FIRTH-QUIBELL, Step Pyramid (1936) pl. 15 und 42.

³ QUIBELL, Hierakonpolis I pl. 7; Gefangenengigürchen a. a. O. pl. 11. Erhaltene

Epoche ⁴. Die gleiche Beschränkung auf den Ornat des Königs treffen wir bei dem Tierschwanz an; auch er ist in spätvorgeschichtlicher Zeit noch ein allgemein getragenes „Kleidungsstück“; so sehen wir ihn bei den Jägern auf der sog. Löwenjagdpalette ⁵. Es ist dort deutlich ein Hundeschwanz ⁶. Damit ist seine Deutung gegeben: es ist eine Jagdverkleidung, ein Jagdzauber. Durch Anlegen des Schwanzes verwandeln sich die Jäger in Hunde und erhöhen damit ihre Mächtigkeit als Jäger. W. HÖLSCHER ⁷ hat in diesem Zusammenhang bereits darauf hingewiesen, daß wir hier den anfänglichen Zweck jeder Kleidung noch erkennen können. Die „Kleider“ schützen nicht durch ihre materiellen Eigenschaften gegen die Einflüsse der Witterung, sondern sie sind Machtträger, die durch bestimmte, in ihnen wohnhaft erkannte Eigenschaften die Mächtigkeit ihres Trägers stärken. Durch Anlegen des Hundeschwanzes besitzen diese Jäger jetzt die Jagdmächtigkeit der Hunde. Die Begleiter des Festungskommandanten von Hierakonpolis tragen im Sedfestritual einen Hundekopf auf ihren Häuptern und „sind“ damit Hunde, die ihrem Herrn voranlaufen und den „Weg öffnen“. Der älteste Häuptlingssohn, der später als der „Verehrungswürdige“ (*šm*) zu einer Ritualfigur geworden ist, bekleidet sich mit einem Pantherfell und „ist“ damit ein Panther; indem er damit die Mächtigkeit dieses gewaltigen Tieres besitzt, kann er sich der gefährlichen Nähe des Häuptlings nähern, ohne durch dessen Macht geschädigt zu werden. So ist auch nicht die rein materielle Schutzwirkung der Phallustasche das Entscheidende, sondern ihr Wesen als Machtträger, der mit seiner Mächtigkeit „magische“ Gefahren abwehrt. Im Augenblick allerdings, wo die hier angedeuteten Vorstellungen überwunden werden, werden die ursprünglichen Machtträger zum „Schmuck“; aus einem Streben nach magischem Schutz und Machtsteigerung wird ein säkularisierter Drang nach „Schönheit“.

Gerade beim Hundeschwanz ist deutlich, wie bereits frühzeitig neue Vorstellungen alte verdrängen können: gilt der Königsschwanz doch in späterer Zeit als Stierschwanz. So erzählt uns Thutmosis III. selbst, daß er die Wildtiere, die seine Zeremonialschwänze lieferten, eigenhändig gejagt habe ⁸. Man hat also zu einer Zeit, wo der Gedanke des Jagdzaubers nicht mehr im Vordergrund stand, für den altheiligen Tierschwanz eine neue Deutung suchen müssen und sie dann in der Vorstellung gefunden, daß der König sich als Wildtier manifestiert — ein Gedanke, dem noch nachzugehen sein wird. Für unsere Frage nach den soziologischen Kreisen ist aber von Be-

Exemplare MACE, Naga ed-Der p. 48 pl. 47d. Sie hieß nach JÉQUIER, *Frises d'objets* (1921) p. 22 *b3hj.t*. — Als Jagdkleidung in geschichtlicher Zeit BLACKMAN, *Rocktombs of Meir* I pl. 6.

⁴ WINCKLER, *Rockdrawings in Southern Upper Egypt* I (1938) pl. 18.

⁵ H. RANKE, *Alter und Herkunft der Löwenjagdpalette* (Sitzungsber. Heidelberger Akad. d. Wiss., Heidelberg, phil.-hist. Kl. Jg. 1924/25, Abh. 5).

⁶ v. BISSING, *Denkmäler ägyptischer Skulptur* (1911), Text zu Tf. 2 Anm. 6.

⁷ W. HÖLSCHER, *Libyer und Ägypter* (Ägyptologische Forschungen 4) (1937) pp. 15/6.

⁸ MOND-MYERS, *Temples of Armant* (1940) pl. 103 l. 7.

deutung, daß Phallustasche wie Tierschwanz noch in geschichtlicher Zeit die „Bekleidung“ der Libyer sind. Der Hundeschwanz als Jagdzauber weist auf einen Kreis von Jägernomaden hin, wie ihn WINCKLER auch in den Felsbildern der beiderseitigen Wüsten hat feststellen können. Es besteht also eine enge Beziehung zwischen einem Teil des königlichen ägyptischen Ornaments und der Kleidung der Libyer. Da sich gerade im Ornat des Königs alte Dinge erhalten, die gegenüber neuen und fremden Kulturen entstammenden Machtzeichen betont als Garanten und Begründung des Herrschaftsanspruches festgehalten werden, ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß die Schicht, die zu Beginn der geschichtlichen Zeit das Einheitsreich beherrschte, auf Jägernomaden zurückging, die mit den Libyern verwandt, ja vielleicht letztendlich sogar identisch waren, indem die Libyer der geschichtlichen Zeit nur die in der Wüste verbliebenen Teile jener untereinander verwandten Stammegruppe gewesen sind, von denen andere Teile ins Niltal einbrachen. Diese Verwandtschaft wird durch andere Beziehungen noch deutlicher. Der Zeremonialbart des ägyptischen Königs, der einen spätvorgeschichtlichen Vollbart nachbildet, kann allerdings nicht herangezogen werden. Wenn auch die Libyer im Alten Reich einen Spitzbart trugen, so finden wir überhaupt im ägyptischen Raum in vorgeschichtlicher Zeit überall den Vollbart: ihn tragen sowohl Figürchen aus Hierakonpolis wie der besiegte Fürst auf der Narmerpalette⁹. Wenn der Ägypter der geschichtlichen Zeit den Vollbart ablegt und nur noch der königliche Zeremonialbart als Erinnerung bleibt, so ist das nicht auf den Einfluß irgendeiner Schicht oder eines lokalen Gebrauchs zurückzuführen. Hier liegt eine Wandlung zugrunde, die sich im Ägypter des Einheitsreiches vollzieht, vergleichbar der Anthropomorphisierung der Mächte: beim Herausreten aus der „magischen“ Welt ändert sich das Menschenbild; zu gleicher Zeit wandelt sich das weibliche Schönheitsideal vom „rundlichen“ zum schlanken Typ.

Zu der libysch-nomadischen Komponente gehört auch der Uräus, den der König in ältester geschichtlicher Zeit nur trägt, wenn er das Kopftuch umgebunden, und nicht, wenn er eine Krone aufgesetzt hat¹⁰. Er ist in Verbindung zu setzen mit der Haarlocke, die die Libyer an der Stirn tragen. Diese Locke verwandelt sich im Ornat des ägyptischen Königs zu einer feuer-speienden Schlange. Die Verwandlung eines machtgeladenen Gegenstandes in die Gestalt eines Tieres ist ein Vorgang, den wir verschiedene Male in Ägypten wieder antreffen: das nomadische Häuptlingszelt ist ein Elefant (oder Nashorn)¹¹, der Thron ein Stierlöwe, das königliche Kopftuch ein Geier. Es ist dies der erste Schritt aus der vormythischen Vorstellungswelt heraus, in der selbstverständlich jedes Ding wirken kann; jetzt ist bereits die Trennung zwischen lebendig und leblos eingetreten, so daß leblose Dinge sich erst in etwas Lebendiges verwandeln müssen, um Mächtigkeit auswirken lassen zu können. Nach den Dingen, die in geschichtlicher Zeit uns noch in dieser ver-

⁹ QUIBELL, Hierakonpolis (1902) I pl. 29.

¹⁰ H. SCHÄFER, *AZ* 41 (1904) pp. 62 ff.

¹¹ H. RICKE, Bemerkungen zur Baukunst des Alten Reiches (1944) p. 28.

wandelten Form entgegentreten, zu urteilen, dürften die Nomaden, die durch ihre Überwanderung das Einheitsreich der Geschichte herstellten, diese Vorstellung besessen haben.

Allerdings war die Anschauung von der Mächtigkeit der Haarlocke nicht allein auf die libysche Komponente beschränkt. Wenigstens spricht ein Pyramidenspruch (§ 724), in dem vielleicht richtige Überlieferung steckt, vom Schrecken, der von der roten Krone des „unterägyptischen Königs“, von der weißen Krone des „oberägyptischen Königs“ und von der Locke auf dem Haupte der Beduinen des Nordostens (*mn.tjw*) ausgeht. Ein Rest dieser Auffassung mag sich auch darin noch in geschichtliche Zeiten hinein gehalten haben, daß man mit langen Haaren die Vorstellung besonderer Weisheit verband. Wenigstens trägt nicht nur der Oberschreiber des Königs Narmer auf dessen Palette langes Haar, sondern auch der weise Amenophis aus der Zeit Amenophis' III. wird mit langem Haar dargestellt ¹².

Zu den libyschen Teilen des königlichen Ornaments gehört endlich auch ein Kreuzband, das sowohl der König wie die Libyer des Alten Reichs um die Brust geschlungen tragen ¹³.

Demgegenüber können wir die verschiedenen Schurze, die der König tragen kann, anderen Kreisen zuordnen. Hier sehen wir allerdings bereits, daß bei der Aufnahme in den Königsornat eine Auswahl getroffen worden ist; denn den gefältelten Schurz, der nur die Vorderseite bedeckt und den der besiegte Häuptling auf der Narmerpalette oder Gefangenenfigürchen aus Hierakonpolis zeigen, trägt der ägyptische König niemals, wenn er auch in geschichtlicher Zeit die Kleidung der „unterägyptischen“ Nilgötter im Gegensatz zur Phallustasche der „oberägyptischen“ ist.

Die Jäger auf der Löwenjagdpalette, die durch Hundeschwanz und Feder im Haar auf einen libyschen Kreis weisen, tragen einen Schurz, der den ganzen Unterkörper bedeckt und anscheinend aus Binsen geknüpft ist — ein Vorläufer gewebten Stoffes. Dieses Kleidungsstück wird auf Särgen des beginnenden Mittleren Reiches, die in den sog. „Frises d'objets“ die Stücke des ältesten Königsornates abbilden, mit aufgeführt (*db3 bjtj*) ¹⁴.

Auch die Schurze sind Machtträger und nicht nur „Kleidungsstücke“. Wir erkennen das daran, daß der König in geschichtlicher Zeit altertümliche Kleider als „Amulette“ trägt. So stammt der geschmückte Mittelteil des geschichtlichen Königsschurzes mit Wahrscheinlichkeit von einem Perlengehänge, das auf den „Frises d'objets“ *bs3w* heißt. Dieses aber geht wieder zurück auf einen frühgeschichtlichen Grasschurz, wie ihn Marschbewohner trugen. Daher ist der König in alter Zeit damit bekleidet, wenn er auf die Nilferdjagd geht ¹⁵. In dem Augenblick übernimmt er also eine macht-

¹² W. SPIEGELBERG ÄZ 54 (1918) p. 77; LEPSIUS, Denkmäler III (1849) 2d.

¹³ W. HÖLSCHER a. a. O. p. 29 Anm. 6.

¹⁴ JÉQUIER a. a. O. p. 18.

¹⁵ B. BORCHARDT, Grabdenkmal des Königs Ne-user-Re I (1907) p. 39 Abb. 18.

Auch auf einer Darstellung Thutmosis' III. bei der Nilferdjagd aus Karnak, cf. KEIMER, Ann. Serv. 42 p. 271. Reste von Statuen Zosers mit diesem Schurz aus seinem Totentempel von Saqqara FIRTH-QUIBELL, Step Pyramid (1936) pl. 95, 4/6.

geladene Bekleidung der Gegenden, in denen man das Nilpferd jagte; er verkleidet sich gewissermaßen als Häuptling des betreffenden Gebietes; denn in dessen Schurz wirkte eine Mächtigkeit, die für das Gelingen der Jagd mitentscheidend sein konnte. Aber auch ohne gerade auf die Nilpferdjagd zu gehen, konnte man sich die dem Schurz innewohnende Macht beilegen: daher trägt Narmer auf der Vorderseite seiner Palette diesen Schurz über seine gewöhnliche Bekleidung übergebunden.

Auf der Rückseite des gleichen Denkmals hat Narmer jedoch einen Riemschurz über sein Kleid gebunden, auch hier als Machtträger, als „Amulett“. Es sind einzelne Streifen, die mit „Hathor“- Köpfen (Frauengesicht mit Kuhohren und -gehörn) am Gürtel befestigt sind. Ganz ähnliche Schurze sind noch jetzt in Nubien als Mädchenkleidung bekannt; die Streifen bestehen dort aus Leder. Das weist auf eine Bekleidung von Rinderzüchtern hin. Da in geschichtlicher Zeit allein der im Ostdelta lokalisierte Gott Sopd den gleichen Schurz trägt, wird man die Herkunft dieses Schurzes unter Rinderzüchtern des Ost deltas zu suchen haben; auf Rinderzucht gerade in diesen Gebieten weisen auch die „Wappen“ der dort liegenden Gaue ¹⁶.

Ein Machtträger war auch die Feder, die die Jäger der Löwenjagdpalette in ihrem Haar tragen; sie steckt auch im Haar der Hieroglyphe „Soldat“ und ist wohl das Abzeichen der Krieger. Obwohl in späterer Zeit die Feder mit den Libyern verbunden ist, tragen sie die Libyer des Alten Reiches nicht ¹⁷. Auch gehört sie nicht zum ältesten Ornat des Königs. Das weist wieder auf den engen Zusammenhang zwischen der herrschenden Schicht des frühgeschichtlichen Ägyptens und den Libyern des Alten Reiches hin. Die Jäger der Löwenjagdpalette müssen somit einer anderen Kulturschicht angehören, wofür auch spricht, daß sie nicht die Phallustasche, sondern den Binsenschurz tragen. Als Herrschaftszeichen treffen wir die Straußenfeder aber bei dem Numen von Busiris, dem als Herrscher gebildeten *Anedjti*; als Zeichen numinoser Macht wird sie auf Götterbilder gesteckt. Eine sichere Zuweisung der Sitte, Straußenfedern im Haar zu tragen, ist nicht möglich — sicher bleibt, daß sie nicht zur „reichseinigenden“ Nomadenschicht libyscher Prägung gehört hat. Es ist auffallend, daß mit dem König Snofru der beginnenden 4. Dynastie Straußenfedern wie Falkenfedern, Stierhörner und

¹⁶ Zu diesem Schurz cf. NEWBERRY in: *Studies presented to Griffith* (1932) pp. 316 ff. — Die menschengestaltigen Kuhköpfe — die Pyramidentexte nennen sie die „doppelgesichtige weibliche Seele“, wobei „Seele“ die Manifestation einer Macht bedeutet (§ 1096b) — sind eine alte Schutzmacht. Sie treten nicht nur an dem *šsmt*-Schurz auf, sondern umgeben z. B. auf der Narmerpalette schützend den Königsnamen. Als Amulett wird ein solcher Kopf in geschichtlicher Zeit, um den Hals gehängt, vor dem Leib getragen (Bulletin Mus. Fine Arts 32 [1934] Nr. 189 p. 9 fig. 9; STEINDORFF, Grab des Ti [1913] pl. 26; CAPART, *Rue des tombeaux* [1907] pl. 48; BORCHARDT, *Sahure II* [1913] Bl. 53; MARIETTE, *Mastabas* [1884] p. 465 u. a.). Im Laufe der ersten Dynastien wurde der Kopf mit Hathor (s. u.) gleichgesetzt, und damit mit der Vorstellung von der Himmelskuh. Bedeutsam ist, daß wir hier eine Kuh als Machtträger haben, während wir in anderen Fällen Stierschädel als Apotropaika finden.

¹⁷ W. HÖLSCHER a. a. O. p. 36.

Widderhörner als Kopfschmuck des ägyptischen Königs auftreten¹⁸. Man sieht hier, wie auch in geschichtlicher Zeit der Prozeß des Eindringens lokaler Vorstellungen in das Königsbild des Einheitsreiches noch nicht abgeschlossen ist. Sicher handelt es sich hierbei nicht um den Niederschlag neuer, an der Residenz gebildeter Vorstellungen, sondern gerade die Tierhörner als Kopfschmuck beruhen auf ältestem Gedankengut¹⁹. Gehen sie doch in eine Zeit zurück, in der der Mensch noch nicht Herr der Tiere war, sondern die mächtigen Gestalten des Tierreichs größere Mächtigkeit besaßen als der Mensch. Durch Aufsetzen der Hörner verkleidete sich der Häuptling und wurde zu dem betreffenden Tier und besaß damit dessen Macht. Noch auf den Schminkepaletten tritt uns der König als Löwe oder als Wildstier entgegen, wie er die Feinde zerreißt und zertrampelt. Auch die Tatsache, daß die ältesten uns bekannten Könige Tiernamen tragen, gehört mit in den Kreis dieser Vorstellung: Skorpion, wütender Wels, kämpfender Falke, Schlange. Neben dem Wildstier als Manifestation des nomadischen Häuptlings steht aber auch die Gestalt des Stieres als Fruchtbarkeitsträgers, wie wir sie im Apis noch sehen werden; auch der Stier ist — nun aus einem anderen Kulturkreis stammend — Verkörperung des Königs. Noch in geschichtlicher Zeit verehren die Frauen des Königs ihn als „Männlichsten seiner Art“ in Stiergestalt. Snofru dürfte die Hörner eines solchen Stieres als Trägers der Fruchtbarkeit aufgenommen haben, da daneben die Widderhörner erscheinen; der Bock aber galt ebenfalls als Fruchtbarkeitsträger, wie es das Numen von Mendes in Bocksgestalt immer geblieben ist. Alles das weist in das Nordostdelta als Herkunftsgegend dieser Kronen, wozu passen würde, daß der schon genannte Gott des Ost-deltas Sopd mit Falkenfederkrone dargestellt wird. Wir hätten also unter Snofru das Eindringen von Vorstellungen aus dem Nordostdelta anzunehmen, womit sich gut in Verbindung bringen ließe, daß man die Übernahme der Osirismythe, die ja dort beheimatet gewesen ist, in das Königsdogma gerade in die gleiche Zeit setzt²⁰.

Die genannten Feder- und Hörnerkronen sind gern verbunden mit einer weiteren Krone, die aus zusammengebundenen Binsen oder Blumen besteht. Eine Identität dieser Krone mit denen, die beim sog. „butischen Begräbnis“ die *mw*-Tänzer tragen, ist nicht zu bezweifeln. Da wir in den *mw* Darsteller von Nekropolendämonen zu sehen haben, dürfte in der „Binsenkrone“ eine Art Maske zu erblicken sein, mit der sich die Darsteller in die Dämonen verwandelten. So verwandelte sich auch der Häuptling einst durch Auf-

¹⁸ ABUBAKR, Untersuchungen über die ägyptischen Kronen (1937) pp. 8 ff., 38 ff.

¹⁹ Die geköpften Feinde auf der Narmerpalette tragen Stierhörner als Kopfschmuck.

²⁰ Es ist vielleicht nicht Zufall, daß uns Pyr. 546b den König gerade mit dem Ornat bekleidet schildert, dessen Teile wir aus dem Nordostdelta herleiten konnten: „Wie schön ist der Anblick des N., (das Haupt) umbunden mit dem Gehörn des Re, sein Schurz auf ihm ist Hathor, seine Federn die Federn des Falken.“ In dem mit Hathor identifizierten Schurz ist doch der *šmt*-Schurz zu sehen; spätere Zeiten erklärten es als das in Anm. 16 genannte Kuhkopfsymbol, cf. ERMAN-RANKE, Ägypten (1923) p. 65 Abb. 17c.

setzen dieser Krone in ein machtgeladenes Wesen. Es ist nun wahrscheinlich, daß die sog. weiße Krone, die in geschichtlicher Zeit als die Krone Oberägyptens angesehen wird, mit der Binsenkronen identisch ist; denn beide stimmen in ihren Umrissen überein, nur das Material ist verschieden²¹. Man hat wohl nur die Binsenkronen in festerem Material gebildet. Das butische Begräbnis scheint aus den bäuerlich bestimmten Gegenden des Westdeltas zu stammen, und von dort ist dann auch die „weiße“ Krone herzuleiten. Dem steht allerdings zunächst gegenüber, daß sie immer als die „oberägyptische“ gegolten hat. Jedoch liegt hier eine sekundäre Verteilung magischer Dinge vor, die durch das Prinzip der Dualität gefordert wurde. Zu einem oberägyptischen und einem unterägyptischen Landesteil, König, Palast usw. mußten auch zwei Kronen beigelegt werden ohne Rücksicht darauf, wo sie ursprünglich herkommen. Man wählte neben der „weißen“ Krone die „rote“ Krone, über deren Herkunft wenig bekannt ist, die aber wohl eine sehr alte bäuerliche Häuptlingskopfbedeckung gewesen ist²², und verteilte sie auf die Landeshälften. Daß hier allein alte bäuerliche Machtzeichen gewählt wurden und kein nomadisches, dürfte damit zusammenhängen, daß der Häuptling der das Reich einenden nomadischen Schicht keine Krone getragen hat. Nicht nur fehlt in der Kleidung der Libyer, mit denen sie ja zusammenhängen, jede Kopfbedeckung, sondern wir sehen auch in dem bekannten spätvorgeschichtlichen Grab von Hierakonpolis den König beim Ritual des „Erschlagens der Feinde“ ohne Krone abgebildet²³. Erst die Vermischung der Kulturkreise beim Entstehen des Einheitsreiches führt die Kronen aus überwundenen bäuerlichen Häuptlingstümern in den Ornat des nomadischen Herrschers Ägyptens ein.

Wenden wir uns jetzt den Szeptern des ägyptischen Königs zu, so ist es bei diesen ebenfalls möglich, sie im einzelnen auf verschiedene Kulturkreise zurückzuführen. Sie sind ursprünglich Gebrauchsgegenstände der Vorzeit, denen wie jedem Handwerkzeug eine Macht innewohnte; in den Händen der Häuptlinge wandelten sie sich zu Trägern seiner Macht.

Bereits auf den ältesten Denkmälern finden wir Hirtenstäbe mit oben gekrümmtem Griff, mit dem man das Schaf am Hinterbein aus der Herde herausholte. Die „*Frises d'objets*“ nennen zwei Stäbe dieser Art, *cw.t* und *hk3.t*, von denen das erstere eine schwächere Krümmung hatte und länger war; sie gehen aber wohl auf die gleiche Urform zurück. Wir finden diesen Stab in der Hand des busiritischen Numens *cnḏ.tj*; dadurch ist es möglich, seine Herkunft aus einer Gegend von Kleinviehnomaden im Nordostdelta herzuleiten, mit der wir schon die Widderkrone Snofrus verbunden hatten. Dafür mag auch sprechen, daß auf dem Bild semitischer Beduinen aus Beni

²¹ H. JUNKER, Mitteilungen des Deutschen Instituts Kairo 9 (1940) pp. 1 ff.

²² Auf einer Scherbe aus Negade abgebildet, die der 1. Negadekultur angehört, cf. WAINWRIGHT JEA 9 (1923) p. 26. Sie war wohl einst ein Stoffturban, da sie auf der Narmerpalette mit kreuzweiser Riffelung dargestellt ist und noch später die Webereien „Häuser der roten Krone“ hießen. Der charakteristische „Draht“ war vielleicht mit PETRIE (bei MURRAY, Ancient Egypt, June 1926, p. 36) ursprünglich eine Straußenfeder; ähnlich stilisierte man später die Straußenfedern auf dem Haupt des *cnḏ.tj* von Busiris und des Onuris von This.

²³ QUIBELL, Hierakonpolis II pl. 76.

Hassan der führende Scheich einen ähnlichen Stab, sicher als Herrschaftssymbol, in der Hand hält ²⁴. Immerhin ist dieser Stab bereits in dem Grab von Hierakonpolis, das noch in die spätvorgeschichtliche Zeit gehört, das Herrschaftssymbol des Königs.

Die *ḏcm* und *w3ś* genannten „Szepter“ gehen auch auf alte Stöcke zurück; sie besitzen am oberen Ende einen nach unten gerichteten, zugespitzten Astansatz und unterscheiden sich darin, daß *ḏcm* aus einem geraden, *w3ś* aus einem gewundenen Holzstück besteht. Ganz ähnlich gebildete Stöcke werden noch jetzt in den ägyptischen Wüsten als Kamelantreibstöcke benutzt ²⁵. Damals wird man sie zum Antreiben der Esel gebraucht haben, die die einzige Transportmöglichkeit der Nomaden gewesen sind. Daher schnitzte man aus dem Astansatz auch gern den Kopf eines Fabeltieres, des Seth-Tieres, das auf den Esel zurückzuführen ist. Diese Umdeutung eines bekannten Tieres in ein Fabelwesen ist ein gutes Beispiel der geistigen Veränderungen, die bei einem Seßhaftwerden von Nomaden und ihrem Aufgehen im Bauerntum eintreten können. Der Esel als das Tier, von dem der Nomade damals abhängig war, war im nomadischen Kreis hochangesehen, ebenso wie der Jagdhund; davon zeugen noch Eselbegräbnisse neben solchen von Hunden in Heluan. Als Wildesel verkörperte er die Macht der Wüste, sein Schrei war etwas Numinoses. Dem Bauern war der Esel ein Haustier, das ihm diente und das er daher als machtmäßig unterlegen nicht weiter beachten brauchte. Als die Nomaden seßhaft wurden, blieben zwar alte Vorstellungen, die um ihre Trag-esel gekreist hatten, bestehen, aber während des Prozesses der Verbauerung wurde es ihnen immer unbegreiflicher, daß es sich bei dem so hervorgehobenen Tier um den harmlosen Esel handeln konnte. So veränderte sich in ihrer Erinnerung Bild und Wesen des „nomadischen“ Esels zu einem Fabelwesen, eben dem Seth-Tier. Für die beiden genannten Szepter *ḏcm* und *w3ś* ergibt sich, daß sie als Eselantreibstöcke aus dem nomadischen Kreis der westlichen Wüste stammen werden, in der Seth (*cš*) als „Herr von Libyen“ auch später noch eine Rolle gespielt hat.

Darstellungen wie Texte nennen uns noch eine ganze Anzahl anderer Szepter des Königs, die hier aber übergangen werden sollen, weil sie nicht einem bestimmten Kulturkreis zugewiesen werden können. Dazu gehört auch die sog. „Geißel“, ursprünglich ein Fliegenwedel ²⁶, der in der Hand des Königs so zum Herrschaftssymbol wurde wie das „Taschentuch“ in der Hand der Vornehmen des Alten Reiches.

Überblicken wir jetzt kurz die bisher aufgezählten Dinge des königlichen Ornaments und ihre möglichen Herkunftsbereiche, so ergeben sich folgende soziologisch unterschiedene Gruppen:

²⁴ NEWBERRY, Beni Hassan I (1893) pl. 28.

²⁵ SELIGMAN, JEA 3 (1916) p. 127.

²⁶ So mit JÉQUIER, Frises d'objets pp. 187 ff. und ERMAN-RANKE, Ägypten p. 65 Anm. 1 gegen MACE-WINLOCK, Tomb of Senebtisi (1916) pp. 94 ff., die es als rituellen Gegenstand, der mit Zeugung und Wiedergeburt zu tun hat, erklären, und NEWBERRY, der in ihm ein Werkzeug zur Ladanumgewinnung erkennen wollte. Auch bei den Hettitern entwickelte sich aus dem Fliegenwedel ein Herrschaftssymbol.

1. Die libysch-nomadische Gruppe (Jäger) mit Phallustasche, Hundeschwanz, Haarlocke (Uräus), Kreuzband, *wšš*-Szepter. In dieser Gruppe haben wir die tragende Schicht zu Beginn der Geschichte zu sehen.
2. Bäuerliche Schicht: mit gewebten Schurzen, Kronen.
3. Kleinviehzüchter im Mitteldelta mit Krummstab und Widderhornkrone, Straußenfederkrone (?).
4. Rinderzüchter im Nordostdelta: *šsmt*-Schurz, Stierhörnerkrone, Falkenfederkrone.
5. Marschbewohner (etwa Nordwestdelta) mit Grasschurz.

3. Gegenstände aus der Umgebung des Königs

Es soll nun versucht werden, mit Hilfe weiterer Gegenstände aus der Umgebung des Königs und Ritualhandlungen die bisher festgestellten Kreise ausführlicher zu bestimmen und gegebenenfalls weitere hinzuzufinden.

Wenn der König auf den ältesten Denkmälern „erscheint“, das heißt durch sein Erscheinen außerhalb des Palastes mit seiner Mächtigkeit auf den Gang der Welt einwirkt, begleiten ihn eine Anzahl von Schutzzeichen, die ihm teils voran-, teils nachgetragen werden. Die vorangetragenen stehen auf Stangen, sog. „Standarten“. Die dargestellten Wesen und Dinge haben z. T. ihr Aussehen bereits auf den ältesten Darstellungen dadurch verändert, weil man sich über ihren eigentlichen Sinn nicht mehr im klaren war. Doch ist es möglich, sie auf ihre Urbilder zurückzuführen und damit ihre Bedeutung und ihre Herkunft zu erkennen²⁷. Als Anführer findet sich ein stehender Hund, der „Wegöffner“. In ihm dürfen wir den Jagdhund des nomadischen Häuptlings sehen, der ihm beim „Erscheinen“ vorauslief. Zu ihm tritt ein Seth-Tier, das wir nach dem Gesagten als den Tragesel erklären können, der im Zug des Häuptlings mitgeführt wurde. Ein weiteres Zeichen, das später „Chons-Zeichen“ genannt wird, ist auf ein Sitzkissen zurückzuführen²⁸. Ein Falke, der ebenfalls in diesem Geleit mitgetragen wird, ist vielleicht als Jagdfalke zu deuten, wenn auch für die geschichtliche Zeit eine Falkenjagd in Ägypten nicht belegt ist. Aber noch jetzt ist diese Jagdart in den Wüsten Ägyptens heimisch.

Während diese Tiere und Dinge ohne Zwang in das Bild eines vorgeschichtlichen nomadischen Häuptlings passen, gilt das nicht für die anderen Zeichen dieses Geleits. So kann das sog. „Min“-Zeichen auf eine Harpune zurückgeführt werden, die an beiden Enden eine oder mehrere Doppelspitzen besitzt²⁹. Das „Berg“-Zeichen wiederum kann mit Hilfe späterer Schreibvarianten³⁰ als ein doppel- bzw. dreizackiger Speer bestimmt werden, der in geschichtlicher Zeit noch als Zeremonialgegenstand gebraucht wird: mit ihm

²⁷ HELCK, Archiv Orientalní 18 (1952) 3. pp. 120 ff.

²⁸ KEES, Götterglaube (1941) p. 101.

²⁹ WAINWRIGHT, JEA 17 (1931) pp. 185 ff.

³⁰ Pyr. 1465 d (P); ALLIOT, BIF 37 (1936) p. 101 (6. Dyn.); JEAN-JACQUES CLÈRE-VANDIER, Textes de la 1^{re} période intermédiaire et de la XI^e dynastie (1948) p. 19, als Variante zur „Speer“-Hieroglyphe 𓆎b.

jagt Horus das Nilpferd³¹. Hier haben wir also zwei Waffen, die mit Fischfang und Jagd auf dem Nil zusammengehören und somit nicht in den nomadischen Kreis eingeordnet werden können. Sie können erst in die Begleitung des Königs aufgenommen worden sein, als die nomadische Herrenschaft bereits im Niltal festen Fuß gefaßt hatte, und werden deshalb aus einem bäuerlichen Kreis stammen, ohne daß allerdings ihre Lokalisierung deutlich wird. Vielleicht mag die enge Verbindung, die die Doppelharpune in geschichtlicher Zeit mit Min von Koptos und mit Achmim eingegangen ist, als ein Hinweis dafür angesehen werden. Wenn in einem Pyramidentext (1212c) die Sonnenstrahlen mit einer solchen Doppelharpune determiniert werden, so mag das als eine Erinnerung an eine alte, irgendwo im Niltal zu lokalisierende Vorstellung von der Sonne aufgefaßt werden, deren Strahlen Harpunen sind.

Diese Schutzmächte werden noch in vorgeschichtlicher Zeit zu Trägern königlicher Mächtigkeit, aus denen heraus der König wirken kann, die gewissermaßen ein Teil von ihm, eine Erscheinungsform des Königs selbst sind. Durch das Prinzip der Dualität werden je zwei von ihnen zusammengefaßt, um die ganze Gestalt des Königs zu bezeichnen. Falke und Seth-Tier sind als Horus-Seth in geschichtlicher Zeit immer zur Bezeichnung des Königs benutzt worden. Sie treten früh neben die anderen Erscheinungsformen des Königs, wie Löwe, Wildstier oder sein Namenstier, wie wir es auf der sog. Stadtzerstörungspalette³² greifen können.

All diesen Möglichkeiten königlicher Erscheinung gegenüber, die bezeichnenderweise immer die eines Großtieres ist, setzt sich nun zu Beginn der geschichtlichen Zeit die als Falke durch. Der Ausgangspunkt wird auch hier der Jagdfalke des alten Häuptlingsgeleits gewesen sein. Als die Flächenherrschaft des geeinten Reiches entstanden war, war der Falke die passende Verkörperung für die königliche Mächtigkeit, die auch dann ihre Wirkung ausstrahlte, wenn die Person des Königs nicht gegenwärtig war. So wurde das Bild des Falken zur Manifestation der königlichen Mächtigkeit, seines *Ka*, überhaupt. Gleichzeitig sah man diese die Welt überspannende Macht des Königs im Himmel erscheinen, der dadurch ebenfalls ein Falke wurde, der mit seinen Flügeln die Welt überspannte und an ihren Enden die Erde berührte und gegen das draußen liegende Chaos schützte. Diese Vorstellung von dem königlichen Himmelsfalken als Ergebnis nomadischen Welterlebnisses steht in einem Widerspruch zu anderen Vorstellungen, die aus anderen Kulturkreisen in das Denken der geschichtlichen Zeit eingedrungen sind, wie etwa die Vorstellung vom Himmel als einer Kuh oder einem großen See, die bäuerlichem Denken entsprechen. Eine zunächst wahrscheinlich selbständige Vorstellung nomadischer Menschen wird es gewesen sein, daß man die Sonne als einen Falken über den Himmel schweben sah. Es ist eine bezeichnende Verschlingung mit einer Vorstellung eines ganz anderen Kreises, wenn wir auf dem Kamm des Königs „Schlange“³³ den Falken in einem Schiff über den aus

³¹ SCHÄFER, *ÄZ* 41 (1904) p. 68.

³² QUIBELL, *Archaic Objects* (Cat. Cairo) I (1905) p. 233.

³³ ENGELBACH, *ÄZ* 65 (1930) p. 115 pl. 8.

einem Falkenflügelpaar bestehenden Himmel fahren sehen. Neben dem Falken als Sonne steht der Ibis als Mond — eine Vorstellung, die wahrscheinlich nicht nomadisch war, sondern sich erst mit dem Falken verband, als die betreffende nomadische Schicht im Niltal Fuß gefaßt hatte, ohne daß wir noch erkennen können, in welchem Tier die Nomaden einst den Mond verkörpert dachten. Falke und Ibis als Sonne und Mond galten aber der herrschenden Schicht der frühgeschichtlichen Zeit als Erscheinungsformen des Königs, als seine „Brüder“.

Diese Vorstellung ging mit einer anderen, aus einem andersgearteten Kulturkreis stammenden, eine enge Verbindung ein. Anscheinend im Westdelta glaubte man, in Sonne und Mond Sohn und Tochter des Häuptlings zu sehen, die, in Gestalt zweier Flamingos in einem Sumpfnest geboren, jeden Tag über den Himmel flogen³⁴. Diese beiden Flamingos als „Kinder des Häuptlings“ wurden mit Falke und Ibis, den „Brüdern“ des Königs, gleichgesetzt, wodurch letztere zu Bewohnern des Sumpfnestes wurden³⁵, zugleich aber ihren Status als „Brüder“ des Königs beibehielten.

Auf dem Rand des Nestes ist aber häufig ein Ichneumon abgebildet, wie es in den Reliefs des Alten Reiches zu sehen ist, indem es die Jungvögel beschleicht. Hier aber ist es nicht ein feindliches, sondern ein schützendes Tier, ja es ist die Mutter³⁶. Wir treffen damit also den Begriff der Großen Mutter an, der ganz im Gegensatz zu den Vorstellungen aus nomadischem Kulturkreis in den bäuerlichen Kreisen — besonders in ihrem Rückzugsgebiet, dem Delta — im Vordergrund steht. Sie hat keinen eigenen Namen, sondern ihre Macht erscheint in den stärksten Dingen und Wesen. So wechselt auch das Ichneumon Gestalt und Namen, heißt Pyr. 738b „*T³j.t* auf dem Rand des großen Nestes, das den Gott mit seinem Bruder vereinigt“, oder im Papyrus EBERS Isis, die *Šw* und *Tfnw.t* geboren hat.

Isis aber ist ursprünglich ein Häuptlingsthron, in dem man die unvergängliche Mächtigkeit des bäuerlichen Häuptlings verkörpert sah, der immer wieder den neuen Häuptling „gebar“. Kennzeichnend für die bäuerliche Einstellung zu diesen Machträgern ist, daß man sie sich nicht in Tiergestalt vorstellen mußte — das ist nomadisch, sondern in ihrer eigenen Gestalt wirken sie. Erst als bereits im Einheitsreich die Gestalt des Menschen als mächtigste Erscheinungsform jeder Macht angesehen wurde — ausgehend von dem Erlebnis der menschlichen Überlegenheit über das Tier —, lösen sich

³⁴ So nach den Determinativen Pyr. 804a, 1017c. Ein „Diener der beiden Flamingos“, Ancient Egypt (1915) p. 81 fig. 97. Zu dieser Vorstellung gehört wohl auch die Bezeichnung der „Sonne in ihrer Röte“ Pyr. 854a, cf. KEES, Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten (Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1943) p. 448.

³⁵ cf. PALERMOSTEIN recto II 5; VI 1; v. BISSING-KEES, Re-Heiligtum III (1928) pl. 11 Nr. 209; spät CAPART, Fragment d'un Naos saite (1924) pl. 3. Zu diesem Numen cf. KEES, AZ 57 (1922) p. 109; KEES, Götterglaube (1941) p. 221; SETHE, Kommentar zu den Pyramidentexten IV p. 30. Die Erklärung der „Kinder des *bjtj*“ als Sonne und Mond beruht auf ihrer Gleichsetzung mit *Šw* und *Tfnw.t* (Pap. EBERS 95, 8).

³⁶ HERODOT II 156. — Hierzu vielleicht auch die Vorstellung von den beiden Eiern in Buto Pyr. 1271c; cf. MORENZ in: Festschrift für Wilhelm Schubart (1950) pp. 64 ff., bes. 78.

gleichsam die Kräfte der einzelnen Gegenstände von ihren Trägern und werden anthropomorphisiert: aus der Mächtigkeit des Thrones wird die menschengestaltige Isis. Es ist dies eine Entwicklung, die in einem neuen Umweltserlebnis des Ägypters selbst begründet ist; sie auf auswärtigen Einfluß, etwa der semitischen Einwanderer, zurückzuführen, ist unnötig. Ist in Isis die Mächtigkeit des Thrones eines Deltahäuptlings der Ausgangspunkt, so in der Neith von Sais die machtgeladenen Pfeile. Die Mächtigkeit der Pfeile galt als eine der Kräfte, die die Kinder hervorbrachten. Auch hier sehen wir wieder, wie sich Vorstellungen verschiedener Kulturkreise in frühgeschichtlicher Zeit überkreuzen. Im nomadischen Kreis war es eine männliche Kraft, der *Ka*, der die Geburt garantierte. Sie manifestierte sich zunächst nicht sichtbar, daher schreibt man sie in der Schrift auch noch mit der abwehrenden Zaubergeste der entgegengestreckten Hände, deren Daumen sich absperrend berühren³⁷. In einem bäuerlichen Kreis, der allerdings nicht nur auf Sais beschränkt gewesen sein wird, war die schöpferische Kraft weiblich und manifestierte sich in den Pfeilen. Im frühgeschichtlichen Einheitsreich verbanden sich diese beiden Vorstellungen dahingehend, daß jetzt die Macht der Pfeile, *Hmwš.t* genannt, nur für die Geburt von Mädchen, die des *Ka* meist für die Jungen zuständig war und daher in ihren Namen angerufen wurde. Die Entwicklung des Einheitsreiches mit seiner Ausrichtung auf die Figur des Weltgottkönigs führte dazu, daß er allein als Besitzer schöpferischer Kräfte angesehen wurde, so daß nur er noch die *Kas* und *Hmwš.t* besitzen konnte. Sein *Ka* manifestierte sich im Falken, während sich die Form der *Hmwš.t* an das Bild der saitischen Neith anglich.

Es ist aber nicht zufällig, daß die Königin Htp.wj-Neith, als sie als Regentin (?) ihren Namen in der sonst den Königen vorbehaltenen Palastfassade schreiben konnte, an Stelle des sonst auf dieser hockenden Falken das Zeichen der *Hmwš.t* aufpflanzte³⁸: die Königin in ihrer Doppelgestalt als Frau und Mutter ist eine Erscheinungsform der ewigen weiblichen Schöpferkraft, wie Isis und Neith von Sais, die gleichzeitig den König schützen. Ihre Rolle übernehmen in der 1. Dynastie die beiden Kronengöttinnen, die auch dann in den weiblichen Personennamen die *Hmwš.t* ablösen.

Diese Anschauung von der Königin, die wir in einigen Zügen auch noch in geschichtlicher Zeit verfolgen können, steht der nomadischen Vorstellung von der Königin unvereinbar gegenüber. Ist sie im bäuerlichen Kreis Trägerin und Manifestation einer aktiv wirksamen Mächtigkeit, so erschöpft sich ihre Stellung im nomadischen Kreis darauf, daß sie „Horus und Seth (d. h. den König) schauen“ kann, ohne dabei Schaden zu erleiden. Das Hervortreten der Königinnen gerade in der Thinitenzeit kann nur als Auswirkung des Eindringens „bäuerlicher“ Vorstellungen in die Welt der nomadischen Herrenschicht angesehen werden. Die Verbindungen, die einestails mit der Vorstellung von der Mächtigkeit des Thrones („Isis“), andererseits mit der der Pfeile („Neith“) hergestellt wurden, zeigen aber wieder, daß nicht ein geschlossener

³⁷ SCHOTT, Hieroglyphen (1950) p. 42.

³⁸ Siegelabdruck aus Negade, Ancient Egypt (1914) p. 5.

bäuerlicher Kulturkreis auf den überlagernden nomadischen einwirkte, sondern daß diese Einflüsse aus verschiedenen Kreisen ausgegangen sein müssen, die geographisch und vielleicht auch soziologisch unterschiedlich waren.

Auch die Gestalt der Hathor hat ihren Ausgangspunkt in der gleichen Vorstellung von der mütterlichen schützenden Macht. War es bei Isis der Thron, so bei Hathor wohl nach ihrem Namen der Palast des Häuptlings, der ja auch im nomadischen Kreis eine numinose Mächtigkeit besaß, die sich dort in seiner Tiergestalt manifestierte. Der Name „Hathor“ selbst kann erst entstanden sein, als der König der „ferne“ Falke war, sich also im Himmel manifestierte; die Vorstellung selbst kann älter sein und ebenfalls in einen lokalen bäuerlichen Kreis zurückgehen. Auch zwischen Hathor und der Königin bestehen Beziehungen, die beide gleichsetzen; vielleicht sind die Triaden des Mykerinos³⁹, die den König neben Hathor als seine Mutter und in anderen Fällen als seine Frau zeigen, noch von dieser Vorstellung beeinflußt. Aber nicht zufällig werden in der Zeit, in der man zahlreiche Numina im Lande mit dem König in seiner Form als Falken gleichsetzte, weibliche Numina als Hathor bezeichnet; auch die Himmelskuh der alten bäuerlichen Weltvorstellung wird zur Hathor⁴⁰. Als im Laufe der 3. Dynastie Re den König als Weltgott abzulösen beginnt, heißt seine Gattin Hathor.

Im Tempel von Luxor wird uns ein altes Lied überliefert⁴¹, das anzeigt, welche Bedeutung die Königin, hier in ihrem Namen Hathor, einmal in irgendeinem bäuerlichen Kreis für den Gang der Welt gehabt hat. Es heißt dort:

„Eine Trinkhalle ist gezimmert für die Besatzung, die im Schiff der Schiffe ist;
die Wege des *ḥkrw* (der Erde) sind gehackt für dich, du großer hoher Nil!
Mögest du gnädig stimmen den König, den Herrn der roten Krone, den Falken
mit starkem Arm,
wenn der Gott (: der König) gerudert wird mit der Schönsten des Gottes.
Denn Hathor hat das Schönste des Schönen (ihm) getan.“

Dieses Lied ist später auf die Fahrt Amuns nach Luxor gedeutet worden. Es schildert aber ursprünglich die Vereinigung der Königin als Hathor mit dem König auf dem Nil. Der Zweck dieser Handlung ist in der Aufforderung an den Nil, das Land zu überschwemmen, zu sehen: der hieros gamos von König und Königin auf dem Nil führt die befruchtende Nilüberschwemmung herbei⁴².

Ist in diesem „Zauber“ der Nil als der Bringer der Fruchtbarkeit erkannt, so finden wir noch eine andere Art Fruchtbarkeitszauber mit der

³⁹ REISNER, Mycerinus (1931) pl. 36/46.

⁴⁰ JUNKER, Der sehende und der blinde Gott p. 41 sieht allerdings in Hathor von Anfang an eine Himmelsgöttin.

⁴¹ SETHE, ÄZ 64 (1929) pp. 3 ff.

⁴² Auf eine ähnliche uralte „magische“ Handlung weist JUNKER a. a. O. p. 43 hin: Der König tanzt vor „Hathor“, d. h. vor der Königin. Auch JUNKER vergleicht hierzu den „König der Mangbattu“, der „in der großen Halle vor seinen Frauen tanzte“. Den letzten Sinn dieses Vorgangs können wir jedoch aus der ägyptischen Überlieferung nicht mehr erkennen.

Gestalt des Königs verbunden, der auf einer anderen Vorstellung beruht. Es ist der Apislauf, bei dem ein Stier in schnellem Lauf über die Felder getrieben wird, um dadurch seine Fruchtbarkeit den Feldern mitzuteilen ⁴³. Das „Schnell Eilen“ ist die Art und Weise, wie Mächtigkeit übertragen werden kann, daher hat auch der Apis von dem Wort *ḥꜣj* „eilen“ seinen Namen. Wir werden diese Bedeutung des „Eilens“ noch mehrmals antreffen: im Besitzergreifungs-
lauf des nomadischen Königs, aber auch im Tanz der Dorfbewohner bei der königlichen Nilpferdjagd oder beim Gang des neuen Königs in das Totenreich, um die „Persönlichkeit“ seines Vaters wieder herbeizuholen, wenn er sie in dessen Totenstatue hinein „zwingen“ muß. Der Apis ist nicht der Wildstier des Nomaden, sondern der Herdenstier des Bauern, dessen sexuelle Kraft besonders ins Auge fiel. Sie galt dann als besonders groß, wenn das Tier eine seltene Zeichnung und Färbung hatte; vielleicht mußte er ursprünglich schwarz-weißgefleckt aussehen ⁴⁴.

4. Ritualhandlungen

In welchem Gebiet diese Sitte ursprünglich verbreitet gewesen ist, läßt sich nicht mehr erkennen. Als das Einheitsreich seine Residenz in Memphis fand, wurde diese Zauberhandlung dort durchgeführt, indem der König mit daran teilnahm, um damit die Wirkung des Zaubers über die direkt betroffenen Felder hinaus auf das ganze Land auszudehnen. Nach den drei uns erhaltenen Angaben des Annalensteins hat man geschlossen, daß der Auslauf des Apis sich in bestimmten Abständen wiederholte ⁴⁵. Jedoch braucht das nicht der Fall gewesen zu sein. Es scheint mir eher wahrscheinlicher, daß der Apis jedes Jahr herausgeführt und über die Felder getrieben wurde, aber nur in bestimmten Fällen nahm der König mit daran teil, und nur dieses Miterscheinen des Königs wurde in den Annalen verzeichnet ⁴⁶. War doch das „Erscheinen“ des Königs ein Ereignis von kosmischer Bedeutung, das gewaltige Kräfte in Bewegung setzte. Innerhalb des Palastes war der König „isoliert“ und wirkte nur durch seine Prinzen, die seine schöpferischen Worte weitergaben oder mit ihnen übertragenen königlichen Teilmächten befahlen. Erscheint der König aber außerhalb seines Palastes, so war die Welt seiner Mächtigkeit ausgeliefert: „Hüte dich, Erde“, hieß das Lied, das dabei gesungen wurde. Es ist verständlich, daß man aus Sorge einmal vor unerwarteten Wirkungen des königlichen „Erscheinens“ wie auch vor vorzeitiger Abnutzung der königlichen Kraft das persönliche Eingreifen des Königs nur auf besondere, notwendige

⁴³ E. OTTO, Stierkulte (1938) p. 9. Nach AMMIANUS MARCELLINUS XXII 14, 6 verhiess das Auffinden eines neuen Apis reichen Erntesegen. Pyr. 1313 wird der Penis des Toten im Apis „vergottet“.

⁴⁴ EMERY, Tomb of Hemaka (1938) pl. 19 D; KEES, Farbensymbolik (1943) p. 467 Anm. 275. Später ist er schwarz, cf. HERODOT II 153; III 29.

⁴⁵ SCHOTT, Festdaten (1950) p. 57.

⁴⁶ PALERMOSTEIN recto III 12 „1. Mal“ unter Miebīs (etwa im 40. Regierungsjahr!); recto IV 4 „1. Mal“; IV 10 „2. Mal“ unter *Nj-ntr* (etwa 8. und 14. Jahr); Kairener Fragment IV 2 (Urk. I 237) „4. Mal“ unter Snofru (?). Ein „Fest des Apis im Gottespalast“ genannt Urk. I 20 (4. Dyn.).

Fälle beschränkte, die dann auch in den Annalen angegeben werden. Bei zwei der drei Fälle, wo der König beim Apisumlauf mit erschien und dieser Handlung damit ihre weltweite Wirkung gab, können wir vielleicht noch erkennen, warum das geschah: ist doch in dem Jahr, in dem König Miebis den Apisumlauf leitete, sowie in dem Jahr, das dem 2. Apisumlauf unter König Nj-ntr voranging, eine ungewöhnlich niedrige Nilhöhe angegeben. Damals muß also Mißernte geherrscht haben, die man durch den „Zauber“ des Apisumlaufs beheben wollte.

Bei dem Apisumlauf erkennen wir bereits die eigenartige Entwicklung, die alle Rituale der Frühzeit während der geschichtlichen Epochen durchgemacht haben: ihr ursprünglicher Sinn, der im „magischen“ Denken wurzelt, verliert an Bedeutung. Die Fähigkeit des Menschen, durch Zauber auf die Umwelt einwirken zu können, wird durch den Glauben an höhere Mächte ersetzt, die aus ihrem Willen den Gang der Welt leiten. So kommt es, daß die alten Zauberhandlungen als leere Schale zurückbleiben; jedoch hindert eine numinose Scheu daran, sie völlig wegzuworfen, wenn es nicht Handlungen sind, die einer neuen ethischen Auffassung so widersprechen, daß man sie gleichsam bewußt vergißt (etwa die Menschenopfer). Die Rituale erhalten einen neuen Sinn, der aus der Mythe des Osiris genommen wird. Da sie aber ihren ursprünglichen Sinn verloren haben, beginnen sie von den Zeitpunkten im Jahr, zu denen sie sinnbedingt gehörten, und von den Vorgängen im Weltlauf, die sie einst beeinflussen sollten, wegzutreiben und sich an einige wenige große Rituale anzuschließen. So wird der Apislauf bereits zu Beginn der Geschichte mit dem Besitzergreifungslauf des Königs, der selbst, wie wir noch sehen werden, zu einem „Jubiläum“ geworden war, in Verbindung gesetzt; das Prinzip der Dualität forderte zu diesem Lauf des Königs einen zweiten Lauf.

Dem Apislauf lag die Vorstellung zugrunde, daß bei einem unter bestimmten zeremoniellen Umständen vorgenommenen Nähern zweier Dinge oder Wesen die Mächtigkeit des einen dem anderen übertragen werden könnte. Die Anschauung, daß die Mächtigkeit jedem Ding innewohnt und auf seine Umwelt einwirkt, ist die Grundlage aller dieser Handlungen wie aber auch jeder handwerklichen Tätigkeit. Ein Werkzeug oder eine Waffe führt kraft der eigenen Mächtigkeit den Erfolg herbei; die Aufgabe des sie Betätigenden war mehr die, diese Mächtigkeit freizumachen. Daneben konnten Inhaber stärkerer Mächtigkeiten, wie gerade der Häuptling, die Mächtigkeit von Werkzeug oder Waffe aus der zeitlichen und örtlichen Begrenzung der Einzelhandlung herausheben. Das sehen wir bei den landwirtschaftlichen Ritualen, in denen die einzelne landwirtschaftliche Handlung dadurch, daß sie vom König durchgeführt wurde, in der ganzen „Welt“ wirkte. Die genannten Rituale stammen ihrer Natur nach aus bäuerlichen Kreisen; es ist aber auffallend, daß sie schon sehr zeitig ihre eigentliche Bedeutung verloren haben und wir bei ihnen die Umdeutung des Sinns der Handlungen und das Anschließen an andere Rituale deutlich verfolgen können.

Die erste Zeremonie ist die Arbeit der Lockerung der Erde mit der Hacke zur Aussaat; sie wurde durch die Teilnahme des Königs zur welt-

weiten Zeremonie, die die Aussaat überall gelingen ließ. Sie ist dargestellt auf dem Keulenkopf des Königs Skorpion⁴⁷, der noch vor Menes herrschte, und zeigt den König, wie er mit einer Hacke den Boden lockert, während ein Mann aus einem Korb den Samen in die Erde schüttet. Hinter ihm steht aber eine weitere Person, die ein Ährenbündel hochhält; dadurch wird die Fruchtbarkeit der vergangenen Ernte auf die neue übertragen. Es liegt hier die gleiche Vorstellung zugrunde, die wir beim Apisumlauf trafen: Übertragung von Mächtigkeit durch Annäherung.

Das schnelle Vergessenwerden des ursprünglichen Sinnes dieses „Erdhackens“ mag damit zusammenhängen, daß man sich die Einwirkung des Königs auf die Welt nicht mehr in seinen Handlungen vorstellte, sondern vergeistigt in seinem Wort und in seinem Willen. Dadurch sind die landwirtschaftlichen Handlungen zu Ritualen geworden, die einen neuen Sinn erhalten müssen. In Memphis, wo die ältesten Könige das Erdhacken noch als Aussaatzeremonie durchgeführt haben, findet es Anschluß an ein lokales Erdnumen *Sokaris*, in Heliopolis hackt man die Erde für den Erdgott *Geb*. In Memphis wird es dann als „Symbol“ des Osirisbegräbnisses gedeutet. Wenn in Herakleopolis das Erdhacken als Hauptfest galt, so kann hier eine sekundäre Annektion vorliegen, andererseits aber könnte es sich hier um eine Lokaltradition handeln, die erkennen ließe, daß die Zeremonie des Erdhackens als Aussaat in bäuerlichen Häuptlingstümern dieser Gegend heimisch gewesen ist. In einem wie großen Gebiet allerdings diese Vorstellung Gültigkeit gehabt hat, können wir nicht sagen, denn die durch das Einheitsreich ermöglichte sekundäre Verpflanzung von Gedanken und Ritualhandlungen kann diese auch an den Orten aufkommen lassen, an die sie ursprünglich nicht gehörten.

Neben der Aussaat ist die Ernte ein numinoser Zeitpunkt, bei dem ebenfalls die Mächtigkeit des Häuptlings eingesetzt werden mußte, nicht aber um wie bei der Aussaat den Erfolg der Handlung zu garantieren, sondern hier lag dem Einsatz des Häuptlings der Gedanke zugrunde, daß man durch das Abschneiden des Kornes wie bei der Jagd mit einer starken Mächtigkeit in Konflikt kam. Beim ersten Schnitt in das Korn wurden Kräfte frei, die sich gegen den Schnitter richten konnten. Daher war es die Aufgabe des Häuptlings, in diesem gefährlichen Augenblick seine Mächtigkeit dagegen einzusetzen und die erste Garbe zu schneiden, in der er gleichzeitig die Vegetationskraft eingefangen hatte und für die nächste Aussaat bewahren konnte⁴⁸. Die abgeschnittene Garbe wurde feierlich aufgestellt und mit Bändern geschmückt⁴⁹. Da die Ägypter in ältester Zeit das Getreide ganz hoch absicherten, besteht die Garbe nicht wie bei uns aus einem Ährenbüschel, sondern die kurz abgeschnittenen Ähren wurden in mehreren Stufen um einen Pfahl gebunden. Das zeigen kleine Amulette der frühgeschichtlichen Zeit aus Heluan, die uns das Aussehen dieses „Garbenbaums“ überliefern⁵⁰.

⁴⁷ QUIBELL, Hierakonpolis I pl. 26 C; cf. KEES, Götterglaube 318.

⁴⁸ cf. BLACKMAN JEA 8 (1922) p. 235; 19 (1933) p. 31; DAVIES, Tomb of Nakht at Thebes (1917) pp. 63 ff.

⁴⁹ CALVERLEY, The Temple of Sethos I at Abydos III (1933) pl. 8.

⁵⁰ Z. SAAD, Excavations at Saqqara and Helwan I (1947) pl. 14b. Diese Erklärung

Auch diese Zeremonie des Aufrichtens des Garbenbaums ist recht früh bereits ihres eigentlichen Inhalts entleert worden; die Form des Baumes selbst verändert sich zum sog. „*Dd*-Pfeiler“, wodurch die Verbindung mit dem ursprünglichen Sinn völlig abreißt. Aber das Ritual des Aufrichtens und Schmückens des „*Dd*-Pfeilers“ bleibt erhalten und schließt sich an das „Jubiläums-Fest“, das Sedfest, an, wie wir es im Grab des H_{rw}.f zur Zeit Amenophis' III. dargestellt finden⁵¹. Der Dramatische Ramesseumspapyrus aber bringt das „Aufrichten des *Dd*-Pfeilers“ mit allen Szenen, die auch im H_{rw}.f-Grab dargestellt sind, in Verbindung mit einem „Mundöffnungsritual“, durchgeführt an einer Statue des verstorbenen Königs. So findet die alte Ernteszene als nicht mehr verstandenes Ritual Anschluß an andere Rituale, um deren Einleitungshandlung zu werden; dabei erhält es die übliche Ausdeutung aus der Osirismythe.

Bei der Frage, ob wir die Herkunft der Sitte, die erste Garbe als Garbenbaum aufzurichten, näher lokalisieren können, dürfte die Tatsache herangezogen werden, daß die beiden uralten Dörfer des Ostdeltas Busiris und Mendes Namen tragen, die eine enge Verwandtschaft mit der Vorstellung von der ersten Garbe, deren Name *dd* gewesen ist, anzeigen: *Ddw* und *Ddt*. Sollten sie nicht ihren Namen dadurch erhalten haben, daß in ihnen der aufgerichtete Garbenbaum das Hauptnumen gewesen ist, so wie in anderen Städten der Pfeiler (*iwnw*), der den Urhügel darstellte, die Hauptmacht war? Dadurch werden wir aber in eine Gegend gewiesen, wo die Vorstellung von der Identität des Häuptlings mit der Vegetation eine überragende Rolle spielte, die in der Gestalt des Osiris etwa in der 3. Dynastie Anschluß ans Königsdogma fand. Diese alten Beziehungen dürften mit dazu beigetragen haben, daß man den *Dd*-Pfeiler als Erscheinungsform des Osiris interpretierte. Das hinderte jedoch nicht, daß er in Memphis mit dem dortigen Lokalnumen *Ptah* in Verbindung gesetzt wurde in gleicher Weise, wie es mit dem Apis geschah, oder daß er sonst aus der Osirismythe heraus anders „erklärt“ wurde (als Seth im Dramatischen Ramesseumspapyrus)⁵². Der Dramatische Ramesseumspapyrus wie die Darstellungen im Grab des H_{rw}.f lassen uns noch einige Nebenszenen erkennen, die beim „Aufrichten des *Dd*-Pfeilers“ gespielt wurden und die wohl noch in die Zeit des „Aufrichtens des Garbenbaums“ zurückgehen. So begleiteten die Haupthandlung Kampfspiele; die Kämpfenden tragen dabei einen altertümlichen Bänderschurz. SETHE hatte gemäß seiner Methode, Rituale so weit wie möglich auf politische Vorgänge zurückzuführen, diese Kampfspiele auf eine „Erinnerung“ an einen Bürgerkrieg bei der Eroberung von „Buto“ durch „Menes“ zurückführen wollen⁵³. Diese Spiele dürften aber eher zum Erntefest gehören; wenn sich dabei einige mit Papyrusstengeln schlagen, so mag vielleicht ein Fruchtbarkeitsritus

des sog. „*Dd*-Pfeilers“ gab schon WALTER ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urform des Bauens* (1930) p. 48.

⁵¹ FAKHRI, *Ann. Serv.* 42 1942 pp. 449 ff. pl. 39.

⁵² In den Pyramidentexten gilt der Pfeiler als Holm der Himmelsleiter (389b) oder als Pfosten zum Vertäuen des Schiffes (1255).

⁵³ SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte* (1905) p. 137.

dahinter stecken; die Benennung dieser Leute als die von *P* und *Dp* ist sekundär und dürfte auf den auch sonst feststellbaren Drang der geschichtlichen Zeit zurückgehen, Personen zu lokalisieren, wie es auch im Ritual der Nilpferdjagd zu erkennen ist.

Das Hrjw.f-Grab zeigt uns dann auch noch die Szene des „Umtreibens der Rinder und Esel um die Mauern“. Nach dem Dramatischen Ramesséums-papyrus handelt es sich hier um das Ausdreschen des Kornes, das die Ernte abschließt. Als das „Treiben der vier Rinder“ ist diese Zeremonie auch in späterer Zeit noch geübt worden, ohne daß der ursprüngliche Sinn noch bekannt war; auch hier werden neue Interpretationen aus dem Osiriskreis untergeschoben und das Ritual selbst mit dem Gottesdienst verschiedener Götter verbunden ⁵⁴.

Haben wir hier eine Anzahl von Riten, die auf landwirtschaftliche Handlungen zurückgehen, die durch die Teilnahme des Königs eine weltweite Wirkung erhalten, so zeigt uns das Ritual der Nilpferdjagd die Gestalt des bäuerlichen Häuptlings der Vorzeit noch in einem anderen Lichte. Wir hatten schon erwähnt, daß der vorgeschichtliche Ägypter sich noch dem Tier unterlegen fühlte; das hatte im nomadischen Kreis dazu geführt, daß Träger stärkerer Macht in Tiergestalt vorgestellt wurden. Auch dem Nilbewohner war es unbestreitbar, daß er nicht die Möglichkeit hatte, gegen die überlegene Mächtigkeit des Nilpferdes aufzutreten. Nur der Häuptling als Träger einer dem Tier mindestens gleichgroßen Mächtigkeit war dazu in der Lage. Die Jagd auf das Nilpferd ist also dem vorgeschichtlichen Niltalbewohner die Auseinandersetzung von zwei gewaltigen Mächtigkeiten gewesen; der Sieg war für den Häuptling die Bestätigung seiner überlegenen Macht. Wie sehr man diese Auseinandersetzung der Mächtigkeiten als ein Messen physischer Kräfte sah, zeigt noch die auf einem Siegelabdruck erhaltene Darstellung einer Statue, die einen geschichtlichen König der 1. Dynastie mit dem Nilpferd ringend abbildete ⁵⁵. Die Bedeutung der Nilpferdjagd in der Vorstellungswelt der vorgeschichtlichen Ägypter zeigen nicht nur Felszeichnungen dieser Epoche, sondern auch die Tatsache, daß man die Nilpferdjagd als Ritual auch noch in einer Zeit beibehalten hatte, als der Mensch sich dem Tier überlegen fühlte, ja in der man die Nilpferdjagd sogar als etwas ansah, das unter der Würde eines vornehmen Mannes war. Gegenüber den zahlreichen Darstellungen vornehmer Ägypter beim Fischspeeren zeigt kein Grabbild des Alten Reiches einen solchen bei der Ausübung der Nilpferdjagd, sondern er sieht nur zu.

Es ist auffällig, wie häufig gerade zu Beginn der Geschichte die Nilpferdjagd noch genannt wird ⁵⁶. Jedoch wird der Herrscher des Einheitsreiches diese Handlung jetzt zu dem gleichen Zwecke ausgeübt haben, mit der er die landwirtschaftlichen Zeremonien durchführte: er garantierte damit

⁵⁴ BLACKMAN-FAIRMAN, JEA 35 (1949) pp. 98 ff.; 36 (1950) pp. 63 ff.

⁵⁵ PETRIE, Royal Tombs II (1901) pl. 7 Nr. 5/6.

⁵⁶ PETRIE, Royal Tombs I (1900) pl. 32 Nr. 39; II pl. 7A, 1; pl. 7 Nr. 5/6; I pl. 11 Nr. 8. Als Jahresdatierung unter Miebis PALERMOSTEIN Vs. III 8. Cf. BORCHARDT, Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches (1917) p. 36.

den Erfolg aller im Lande veranstalteten Nilpferdjagden. Zugleich wird nun wirkliche Jagd ersetzt durch ein rituelles „Töten“ eines Nilpferdbildes ⁵⁷. Der Gedanke, daß die Darstellung das Dargestellte vollkommen ersetzt, ist einer der fruchtbarsten der Frühzeit: der Tote lebt in der Statue weiter, seine Speisung wird durch Darstellung des Verstorbenen am Opfertisch garantiert, wobei bezeichnenderweise das Bild, das im Schacht, durch den man die Opfer zu schützen pflegte, angebracht ist, mit der Darstellungsseite hinunter zum Toten blickt; dadurch wird „magisch“ die identifizierende Verbindung zwischen dem Toten und seinem Bild hergestellt ⁵⁸. Auch die Erfindung der Schrift wird durch diese Vorstellung ermöglicht, nachdem die andere Vorstellung damit verbunden worden war, daß der (auf die Konsonanten beschränkte) Gleichklang eine Gleichheit der bezeichneten Dinge bedeutete — eine Vorstellung, die in zahlreichen „ätiologischen“ Erzählungen der geschichtlichen Zeit angetroffen wird. So ersetzen auch die wirkliche Nilpferdjagd entweder Bilder davon, die den König bei der Jagd zeigen, oder die Tätigkeiten der Jagd werden an einem Nilpferdbild durchgeführt.

Auch dieses Ritual verliert durch den Wandel der Vorstellungswelt seine ursprüngliche Bedeutung: für die geschichtliche Zeit besteht keine innere Notwendigkeit mehr, die Nilpferdjagden durch die königliche Mächtigkeit zu garantieren. So erhält das Ritual einen neuen Sinn aus der Osiris-mythe: im Nilpferd wird Seth vernichtet.

Hinter den Darstellungen ⁵⁹ und den in Edfu ⁶⁰ überlieferten Sprüchen dieses Rituals erkennt man noch deutlich die Vorgänge, mit denen einst der bäuerliche Häuptling seinem Dorf die ersehnte Fleischnahrung verschaffte. Das Nilpferd wird nicht mit seinem wirklichen Namen genannt, ein so gewaltiges Tier mit seinem rechten Namen anzurufen, ist zu gefährlich; seine Bezeichnung ist „die Weiße“ ⁶¹. Wie beim „weißen Pavian“ oder dem gescheckten Apis ist es die Seltenheit der Farbe, die das betreffende Tier als besonders mächtig erscheinen läßt; es wird zum Prototyp, zum „König“ seiner Art, mit dessen Besiegung der Häuptling die ganze Art besiegt hat. Neben der

⁵⁷ v. BISSING-KEES, Re-Heiligtum III Nr. 206; bei einer Darstellung der Nilpferdjagd unter Cheops, Ann. Serv. 49 (1949) pp. 111 ff. ist das Bild des Tieres verloren. Zum „Nilpferd im Boot“ cf. v. BISSING, Kunstgeschichte, Erläuterungen (1938) p. 137; KEIMER, Revue de l'Egypte ancienne 32 (1941) p. 230; TONY-RÉVILLON, Ann. Serv. 50 (1950) p. 47; JÉQUIER, Monument funéraire de Pépi II Vol. III (1938) pl. 32. Hier ist als Zwischenglied zwischen der wirklichen Jagd und dem Erstechen eines Bildes dargestellt, wie man dem König für das Ritual ein lebendes Nilpferd gefesselt bringt!

⁵⁸ So nach den Funden von Helwan, cf. Z. SAAD, Excavations at Saqqara and Helwan I (1947) pass.

⁵⁹ Zeit Thutmosis' III. KEIMER, Ann. Serv. 42 (1942) p. 271; späte Kopie einer alten Darstellung PETRIE, Memphis II (Palace of Apries) (1909) pl. 4 und 7 (in Publ. falsch zusammengesetzt); Antiquity, Sept. 1935 (mir unzugänglich).

⁶⁰ FAIRMAN, JEA 21 (1935) pp. 26 ff.; 28 (1942) pp. 32 ff.; 29 (1943) pp. 2 ff.; 30 (1944) pp. 5 ff.; DRIOTON, Le texte dramatique d'Edfou (1948).

⁶¹ Die Bezeichnung „oberägyptische Weise“ geht auf eine falsche Interpretation zurück (auf dem Karnakrelief Thutmosis' III. und dem Memphischen Relief): die Beischrift der tanzenden Leute als *ḥrj-ḥ.t-nswt* (cf. Fragment aus Re-Heiligtum!) wurde als „oberägyptisch“ gelesen, da beide Zeichen sehr ähnlich sind.

roten Krone, der „Bauernkrone“, trägt der König bei der Jagd den auf einen Grasschurz zurückgehenden Perlenschurz und nur hier einen schmalen Tuchstreifen über der vorderen Schulter; das dürfte die Tracht der Marschbewohner gewesen sein. Als Waffe führt er aber nicht die Harpune, sondern einen besonderen, breitblattigen Speer, der in den „Frises d'objets“ *mkš* heißt. Auf einem „Jahrestäfelchen“ des Königs Dn der 1. Dynastie speert er aber das Nilpferd mit einem doppelspitzigen Speer⁶², wie er auch Pyr. 1212 genannt wird. Oben war bereits darauf hingewiesen worden, daß auch der zwei- bzw. dreispitzige Speer des Königsgeleits ein Nilpferdspeer gewesen ist, der in späterer Überlieferung „Horusspeer“ heißt und ebenfalls als Nilpferdspeer galt. Das Speeren des Tieres war also der Höhepunkt der Jagd; dieser Augenblick wurde auch gewissermaßen zur Hieroglyphe des „Festes“.

Den Beginn der Jagd schildert uns ein Lied, das zwar in der 18. Dynastie aufgeschrieben ist, jedoch in die Frühzeit zurückgehen wird⁶³. Es schildert uns, wie die saitische Neith als Verkörperung der Mächtigkeit der Waffen die Harpunen des Königs weicht:

„Es jubelt der Gott (: der König) in der Halle,
es beleuchtet Horus das Gewässer, wenn es vor ihm ist,
der Geliebte der beiden Länder.
Neith steht vor ihm und verehrt seine Harpunen.
Sie gibt ihm, was auf ihren Armen ist:
Fett aufs Feuer, Weihrauch aufs Feuer,
für Horus, den seine Neunheit (: Begleitung) liebt,
und opfert Weißbrot, das der Marschgöttin gegeben wird,
damit sie sich befriedigt am Ort des Auslösens des Fleisches.
Ergreife sie (: die Harpune), mein Sohn Horus, indem du dich freust,
denn du bist ‚gerechtigt‘.
Ich mache dir sichtbar das Nilpferd im Fluß,
laß packen die Horusharpune!“

Nach dieser Harpunenweihe besteigt der Häuptling mit seinen Harpunierern das Schiff. Er „kommt, seine Begleiter hinter ihm, das Gotteserz und den Strick in den Händen ...“ (Edfu), „erschieden am Bug seines Schiffes von 770 Ellen, ... indem er seinen Lieblingsspeer nahm, sein Schaft packt die Füße, seine Doppelspitzen sind die Strahlen der Sonne, seine Widerhaken die Krallen der Pantherkatze“⁶⁴. Die Harpunierer „werfen ihre Harpunen; woimmer es auftaucht, fahren sie mit ihren Booten zusammen und verwunden es von allen Seiten, ... bis das Tier von Blutverlust kraftlos geworden ist“⁶⁵. Auch der Häuptling „schießt mit der Rechten und läßt den Strick mit der Linken abrollen, wie es ein rechter Jäger tut“. Dann aber folgt der ent-

⁶² Royal Tombs II pl. 7 Nr. 11.

⁶³ DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Amenemhet* (1915) pp. 29/30.

⁶⁴ Pyr. 1209a und 1212a/d. Cf. auch vorgeschichtliche Darstellung auf Topf: BRUNTON-CATON-THOMPSON, *The Badarian Civilisation* (1928) pl. 48, 3.

⁶⁵ DIODOR I 35.

scheidende Augenblick, wo die Hauptmächte des Dramas sich gegenüberstehen : der Häuptling gibt dem wütenden Tier mit der Lanze den Todesstoß.

„Ich bin die Herrin der Lanze, der Schönen,
die Herrin der Lauttönenden,
die sich über die Ufer schwingt und nach dem Untier blitzt,
die seine Haut zerreißt, seine Rippen zerbricht,
und die Spitze in sein Inneres eindringen läßt.“

So endet die Auseinandersetzung mit dem Sieg des Häuptlings über das gefürchtete Tier. Die Spannung der zuschauenden Dorfbewohner löst sich in wilder Verspottung und Mißhandlung des Tieres :

„Fallt auf den Feind, schlägt ihn auf seinem Lager,
zerfleischt ihn in seiner Höhle, alle zusammen,
verdoppelt eure Schläge auf ihn !“

Dieser Ausbruch geht über in einen Freudentanz, wie er in den späteren Darstellungen noch angedeutet ist. Die Frauen aber stimmen ein Siegeslied an :

„Freut euch, ihr Frauen . . .
Kommt und verehrt den Horus, wie er den unterägyptischen Stier erlegt hat.
Er schwimmt im Blut seines Feindes,
seine Harpune hat schnelle Beute gemacht,
er läßt den Fluß blutüberströmt dahinfließen . . .“ (Edfu).

Den Abschluß bildet dann die Verteilung des Fleisches an die Dorfbewohner -- ein Zeremoniell, das später bei der Verteilung von Opferstücken an Götter benutzt worden ist.

Es mag sein, daß diese „Fleischorgie“ am Ende der Nilpferdjagd für die Beibehaltung der Zeremonienhandlung als „Fest“, d. h. als Abspielen ehemals hochbedeutsamer, jetzt in ihrem Sinn unverständlich gewordener Handlungen, von Bedeutung gewesen ist ; endeten doch auch zahlreiche sonstige Opferfeste mit einer Volksspeisung. Sie dürften zurückgehen auf das Vorbild des Häuptlings, der die von den Stammesangehörigen eingebrachte Jagdbeute verteilte. Zu diesen Verteilungen wollten aber nicht nur die Lebenden kommen, sondern auch die Toten, die sich deshalb Barken mit ans Grab geben ließen, um mit ihnen zu den Festen fahren zu können. Auch diese Barken sind dann im Zuge der Veränderung der Vorstellungswelt umgedeutet worden und sind zu den „Sonnenbarken“ geworden, mit denen der Tote den Sonnengott über den Himmel begleiten wollte. Der Ausgangspunkt ist aber wieder eine Vorstellung, die im bäuerlichen Kulturkreis wurzelte.

Die Gestalt des das Nilpferd jagenden Königs hat in der Frühzeit den Ausgangspunkt für lokale Numina gegeben. Für die Nilpferdjagd nahm der König die Gestalt „Horus' mit erhobenem Arm“ oder „Horus' des Harpunierers“ an, also die Gestalt eines Menschen, der seine Waffe schwingt. Auch das ist ein Zeichen der charakteristischen bäuerlichen Einstellung -- im nomadischen Denken würde man den König in einer Tiergestalt erwarten. In diesem Namen verehrte man ihn in den Marschen des Deltas, wenn er zur

Jagd erschien; die Verehrung blieb, auch als der König nicht mehr wirklich die Jagd durchführte, und so bildeten sich Numina, die keine Verbindung mit dem König mehr erkennen lassen.

Auch aus dem Kreis von Jägernomaden hat sich ein Jagdritual in Resten erhalten: das „Einfangen des Wildstiers mit dem Lasso“⁶⁶. Auch diese Handlung war einst nur dem Häupling möglich, auch daraus wurde dann eine „beispielhafte“ Zeremonie, mit der der König die Jagden aller seiner Untertanen erfolgreich gestaltete; der „Tag des Einfangens mit dem Lasso“ galt als der Zeitpunkt, an dem der König das Zeremoniell durchführte. Dabei läßt uns ein Pyramidentext (f. 286) vielleicht einen Blick auf einen altertümlichen Zug⁶⁷ dieser Jagd tun. Es heißt da: „Onnos hat seinen Kopf an seinen Hals geknüpft, so daß der Nacken des Onnos an seinem Platz ist, in seinem Namen ‚Kopfanknüpfer‘, in welchem er den Kopf des Apis angeknüpft hat am Tage des Einfangens des Wildstieres mit dem Lasso.“ E. OTTO hat bereits darauf hingewiesen, daß hier eine Jagdverkleidung vorliegt, in der der jagende Häuptling sich dem zu jagenden Wildstier nähert. Als Parallele kann eine vorgeschichtliche Schminkpalette dienen, auf der wir einen Jäger, als Strauß verkleidet, Strauße jagen sehen⁶⁸.

Bedeutsam scheint, daß wir ein ähnliches Ritual des „Einfangens des Wildstiers“, diesmal jedoch mittels eines Netzes, als eine Jahresdatierung des Königs Hor Aha (Menes) antreffen⁶⁹. Dabei wird es dort in Buto-Db̄w.t gefeiert. Das ist deshalb auffällig, weil Buto im Westdelta liegt und neben Ortschaften wie Sais, Busiris, Mendes zu den Hauptvertretern der bäuerlichen Kultur gehört. Aber es finden sich gerade in der Gegend von Buto Hinweise auf eine besondere Verehrung des Wildstiers: so ist die „Gaustandarte“ des Gaues, in dem Buto lag, der „Wüstenstier“, und lag in der Nähe der Ort „Haus der Stiere“, dessen Vorsteher zu Beginn der 4. Dynastie, M̄tn, zugleich „Vorsteher der Jäger“ war, wodurch sich eine Lage des Ortes am Deltarand ableiten läßt. Hier hat anscheinend von Westen her eine Kultur die bäuerliche des Deltas überlagert, in der das Rind eine besondere Rolle spielte; nicht zufällig heißt die Oase Farafra „Kuhland“. Wir müssen hier den Einfluß libyscher Stämme sehen, die — wie es bereits die Stadtzerstörungspalette König Skorpions und dann die Libyerkriegsbilder Sahures erkennen lassen — in der Marmarika Rinderzucht treiben. Spuren dieser libyschen Überlagerung finden sich noch andere, etwa in der Gestalt der „libyschen Neith“ in Sais oder des „libyschen Horus“ im Westdelta. Diese Libyer unterscheiden sich durch die Rinderzucht also von ihren südlichen Stammesgenossen, die noch Jägernomaden gewesen sein werden und die von Süden her sich als herrschende Schicht über das Niltal ausbreiteten, bis sie mit ihren nördlichen Verwandten

⁶⁶ Hierzu ausführlich E. OTTO, JNES (1950) pp. 164 ff. Abgebildet bei CAPART, Temple de Sêti I^{er} (1912) pl. 48 (Tempel Sethos' I. in Abydos).

⁶⁷ Für wie altertümlich der Ägypter selbst dieses Ritual hielt, zeigt ein Sargtext (DE BUCK, Coffin Texts II [1938] 400): „Ehe die Menschen waren und die Götter geschaffen wurden und ehe der Stier mit dem Lasso eingefangen wurde“.

⁶⁸ CROMPTON, JEA 5 (1919) p. 57.

⁶⁹ PETRIE, Royal Tombs II pl. 10.

im Westdelta zusammenstießen und sie von dort in Kämpfen vertrieben, die uns die Schminkpaletten der Könige Skorpion und Narmer abbilden.

Auch das Erlebnis des einzelnen Jägernomaden ist im Laufe der Zeit zu einem Ritual geworden und findet sich, wie E. OTTO feststellen konnte, im geschichtlichen Opferritual wieder. Das Tier wird dort mit dem Pfeil gejagt. Die Raubvögel schweben über dem toten Tier, ihr Schreien wurde als Verspottung ausgelegt. Am Abend aber bringt der Jäger die Jagdstrecke seinem Häuptling, der sie verteilt. Dieser Vorgang wurde in geschichtlicher Zeit auf die Götter übertragen, die ihr Opfer mit Handlungen übergeben bekamen, hinter denen jene alten Jagderlebnisse noch durchscheinen; sogar der Spott des Raubvogels fehlt nicht, der hier allerdings nach der neuen mythischen Auslegung als Isis bezeichnet wird.

So können wir hier in Ritualen, die auf Jagdvorgänge zurückgehen, deutlich verschiedene Kulturkreise erkennen, die ihre besonderen Vorstellungen der gemeinsamen ägyptischen Kultur des Einheitsreiches zugeführt haben.

Endlich soll, um dieses Zusammenfließen verschiedener Vorstellungen zu einem Ganzen weiter zu verdeutlichen, noch das Sedfestritual herangezogen werden. Hier handelte es sich in geschichtlicher Zeit um ein „Fest“, das der König zum ersten Mal meist 30 Jahre nach seiner Thronbesteigung feierte, um es dann in Abfolge von 3 Jahren zu wiederholen. Es galt damals der Erneuerung der Kraft des Königs, geht aber bereits auf eine Zeit zurück, in der man den König nach einer Generation beseitigte, da seine Kraft nachließ und damit auch der Gang der Welt und die Vegetationskraft bedroht werden konnte. Im Ritual des Sedfestes haben wir also die Handlungen vor uns, mit denen in ältester Zeit ein neuer König seine Herrschaft antrat.

Die ältesten Nennungen des Sedfestes ⁷⁰ schreiben als seine Hieroglyphe einen Doppelbaldachin, der zwei Throne überdeckt und auf einem mit zwei Treppen versehenen Sockel steht. Auf diesen Thronen saß nach der Darstellung des Sedfestrituals im Sonnenheiligtum des Königs Nj-wsr-R^c aus der 5. Dynastie der König, wenn sein Herrschaftsantritt nach den Himmelsrichtungen verkündet wurde. In dieser Szene haben wir eine bäuerliche Art der Herrschaftsergreifung. Das erkennen wir einmal in der besonderen Bedeutung des Thrones innerhalb der bäuerlichen Kultur, der ja als Träger einer ewigen mütterlichen Mächtigkeit galt, die dann zur Isis personifiziert wurde; auch der Rohrhüttenbau des Baldachins weist in dieser Richtung. Der Sockel, auf dem die Throne ruhen, ist der Urhügel, der nach einer im Niltal weit verbreiteten Vorstellung als erster aus der Urflut auftauchte, als die Erde geschaffen wurde.

Ein Täfelchen des Königs Dn der 1. Dynastie zeigt uns als Gegenstück zu diesem Thronen eine andere Szene: einen Lauf des Königs ⁷¹. Auch dieser Lauf bildet eine Hauptszene in den Darstellungen des Sonnenheiligtums; er

⁷⁰ Der Name *śd* ist noch nicht sicher erklärbar, cf. v. BISSING, Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Reheiligtum des Rathures pp. 96-7. — Älteste Nennungen PETRIE, Royal Tombs I pl. 14 Nr. 12; pl. 7 Nr. 5/7; pl. 8 Nr. 7; FIRTH-QUIBELL, Step Pyramid pl. 88 Nr. 8 und 3; PALERMOSTEIN recto III 3.

⁷¹ RT I pl. 15 Nr. 16.

hat aber bereits frühzeitig Umdeutungen seines Sinnes erfahren. Auf einer Siegelabrollung des Königs Dn ⁷² finden wir diesen Lauf des Königs vor der Gestalt eines hockenden weißen Pavians durchgeführt, der ihm eine Schale reicht. Bei Nj-wsr-R^c ist von dem Pavian keine Spur mehr zu erkennen, doch ist er unter Zoser noch als Figur des Laufes bekannt ⁷³. Er wohnt und ist gleichzeitig die tierische Erscheinungsform der „weißen Kapelle“, in der nach Bemerkungen religiöser Texte der geschichtlichen Zeit Horus, d. h. der neue König, das „Testament“ seines Vaters empfangen habe ⁷⁴; zugleich ist die „weiße Kapelle“ der Ort, wohin man nach der Mundöffnung (: Belegung) die Statue des Toten brachte, damit sie dort weiterlebe. Alles dies macht wahrscheinlich, daß wir in dem Pavian die Erscheinungsform des „Ahnen“, des verstorbenen oder beseitigten Häuptlings zu sehen haben ⁷⁵, von dem der Nachfolger, sein Sohn, ein Herrschaftssymbol erhält, das auch auf späteren Darstellungen immer noch in der Hand des laufenden Königs dargestellt ist, dessen Wesen aber nicht mehr bekannt war und daher als „Testament“ erklärt wurde ⁷⁶.

Wir sehen hier also die Spuren ältester Vorstellungen und Handlungen: der tote Vater manifestierte sich in einem weißen Pavian — wieder durch die seltene Farbe besonders machtvoll! —, von ihm holte sich der Sohn ein Herrschaftssymbol. Dabei scheint er auch etwas getrunken zu haben, jedoch wissen wir nicht, was. Dann erschien er, begleitet von seinem Jagdhund, und umlief die „Welt“, um sie damit in Besitz zu nehmen. Dabei „stand“ er an den vier Ecken auf Erhöhungen. „Ich habe den Lauf unternommen, indem ich das Geheimnis der beiden *Rh.wj*, das ‚Testament‘, ergriffen habe, das mir mein Vater vor Geb gab. Ich habe die Erde durchmessen und ihre vier Seiten berührt, ich durchteile ihren Umkreis, wie es mir gefällt“ — so beschreibt ein junger Text, der aber auf alte Erinnerungen zurückgeht ⁷⁷, diese Handlung des Besitzergreifungslaufes. Die Erhöhungen, auf denen der neue Häuptling stand, wurden später zu drei Halbrunden, die auf keinem Bild des Sedfestes fehlen. „Stehe, Horus, und erbe deine beiden Erbteile“, erklärt dies ein anderer Text.

Die Gestalt des Pavians, die Teilnahme des Jagdhundes, ja vielleicht auch die Tatsache, daß dieser Lauf als Gegenstück zum bäuerlichen Thronen angesehen wurde, weist diese Handlung der nomadischen Schicht zu. Es kann hier nur erwähnt werden, daß dieser Lauf auch im thinitischen Begräbnisritual vorhanden gewesen ist, mit dem die Herrscher der nomadischen Herrschicht beigesetzt wurden. In der geschilderten Weise haben also die Häuptlinge jener „südlibyschen“ Nomadengruppe die Herrschaft ergriffen.

⁷² EMERY, Tomb of Hemaka (1938) p. 64 fig. 26; cf. KEES, Die Opfertanzdarstellung auf dem Siegel des Königs Usaphais (NGGW phil.-hist. Kl. NF III Nr. 2, 1938).

⁷³ FIRTH-QUIBELL, Step Pyramid pl. 16; KEES, Zu den neuen Zoser-Reliefs (NGGW phil.-hist. Kl. 1929).

⁷⁴ PIEHL, Inscriptions hiéroglyphiques II (1890) 88, aus Edfu.

⁷⁵ HELCK, Orientalia (1950) pp. 416 ff.

⁷⁶ Seine „schwalbenschwanzförmige“ Gestalt erinnert an einen Armknochen (?); sicher war der Gegenstand umwickelt.

⁷⁷ KEES, ÄZ 52 (1915) p. 68, aus Edfu.

Nebenhandlungen des Rituals mögen einst selbständige Rituale dargestellt haben, wie etwa die Überreichung der Pfeile und das Schießen nach den vier Weltgegenden, ein „Kriegszauber“. Bei Nj-wsr-R^c erhält der König die Pfeile von den lokalen Numina Seth von Ombos und Horus von Bḥd.t (Edfu), doch dürften hinter ihnen die Hauptvertreter des königlichen Geleits, der Falke und das Seth-Tier, stehen, die von den Gläubigen der betreffenden Städte mit ihren Lokalnumina gleichgesetzt worden waren, um deren Macht durch Angleichung an Mächte der königlichen Umgebung zu erhöhen, so wie der Wolf von Assiut mit dem königlichen Jagd- und Wachthund oder zahlreiche andere Numina des Landes mit der Falkenerscheinungsform des Königs identifiziert wurden. Als dann im Lauf der geistigen Entwicklung die Stellung des Königs gegenüber den Göttern absank, drehte man die Gleichsetzung in der Weise um, daß man jetzt in den Gestalten des Königs und seiner Umgebung Erscheinungen der lokalen Numina sah.

Auch die Übergabe des *w3s*-Szepters an den König dürfte eine alte Zeremonie der Herrschaftsergreifung gewesen sein. Es paßt zu dem, was wir oben über die Herkunft dieses Szepters aus einem nomadischen Kulturkreis feststellen konnten, wenn bei Nj-wsr-R^c diese Handlung durch den „lybischen Horus“ vorgenommen wird.

So enthält das Sedfestritual bereits zu Anfang der Geschichte verschiedene Elemente, die auf einzelne Zeremonien des Herrschaftsantritts zurückgehen. Doch schließen sich in dieser Zeit bereits andere Rituale an, die ursprünglich nichts mit dem Herrschaftsantritt zu tun gehabt haben, wie der Apislauf, den wir schon auf dem Siegelabdruck des Königs Dn neben dem Besitzergreifungslauf dargestellt sehen, oder das Aufrichten des *Dd*-Pfeilers. So bildet das Sedfestritual im Laufe der Zeit ein Konglomerat verschiedenster Zeremonialhandlungen; dabei erhält es immer neue Auslegungen. Der Besitzergreifungslauf wird zu einer Felderweihe für den Reichsgott, die *Wpw3w.t*-Standarte, das Bild des alten Jagdhundes, rückt immer mehr in den Vordergrund, um beim Sedfest Osorkons⁷⁸ den ganzen Lauf zu einer „Aristeia des *Wpw3w.t*“ werden zu lassen. So ist das Sedfestritual ein gutes Beispiel nicht nur dafür, wie frühgeschichtliche Rituale aus Elementen verschiedener Kulturkreise zusammengefügt sein können, sondern auch dafür, wie der Wandel der Vorstellungen die Bedeutung der Riten immer wieder wandelt, bis dadurch sogar die alten Handlungen selbst verändert werden, Szenen wegfallen, andere, die einst nur Nebenbedeutung hatten, in den Vordergrund rücken und endlich der ursprüngliche Ablauf kaum noch erkennbar ist.

Zu einer Zeit, als das „Sedfest“ noch nicht zu einem „Jubiläum“ geworden, sondern noch wirklich den Herrschaftsantritt des neuen Königs darstellte, war es mit dem Begräbnis des verstorbenen Herrschers verbunden. Das ist noch zu erkennen am sog. „abydenischen Osirismysterium“, das, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe⁷⁹, das in üblicher Weise osiri-

⁷⁸ NAVILLE, Festival Hall of Osorkon II in the great Temple of Bubastis (1892) pl. 9 und 13 IV.

⁷⁹ Archiv Orientalní 20 (1952) p. 73.

anisch umgedeutete älteste nomadische Begräbnisritual gewesen ist. Es begann mit dem Lauf des Nachfolgers, der im Mysterium als „Erster Auszug des *Wpw̓w.t*“ bezeichnet wird, indem hier wie später im Sedfest die *Wpw̓w.t*-Standarte zu Erscheinungsform und Stellvertreter des Thronfolgers geworden war. Der im Osirismysterium folgende „Große Auszug“, das „mega penthos“ der griechischen Überlieferung, ist die Landung der königlichen Leiche; diese Szene ist erst sekundär hinzugetreten in einer Zeit, als die Könige im Norden, zuerst vielleicht in der Nähe des Fajumeingangs bei Tarkhan, dann in Memphis residierten. Der Zug zur Nekropole der Könige am Wadiausgang folgte. In der anschließenden Nacht begab sich der Thronfolger im Schlaf unter die Verstorbenen, um dort die „Persönlichkeit“ seines verstorbenen Vaters einzufangen, damit er sie am Morgen in die Statue des Toten eintreten lassen könne, wenn diese von den Handwerkern hergestellt und im Jubelzug in ihr ewiges Haus gebracht wurde, wo sie weiterlebte. Diese eigenartige Szene des „Einfangens der Persönlichkeit“ steht auch am Anfang des sog. „Mundöffnungsrituals“, das Herstellung, Bekleidung und Speisung der Statue, teilweise in andeutenden, magisch belebenden Handlungen zeigt.

Dieses hier nur kurz skizzierte Begräbnisritual der nomadischen Herrenschicht behielten die Könige der ältesten Zeit aus demselben Grunde bei, aus dem sie nicht nur ihre nomadische Bekleidung als Ornat bewahrten, sondern auch die nomadische Grabform. Den Grund definierte RICKE⁸⁰ dahingehend, daß die Nomaden, „um die Führung beibehalten zu können, als Ersatz für die aufgegebene Lebensweise eine soziale Exklusivität bewahren durch Einhaltung von Traditionen, die die Legitimität ihres Herrschaftsanspruches immer neu aussprechen“. Die eindrucksvolleren Hausgräber und das Begräbnisritual bäuerlicher Deltahäuptlinge wurden von den Königen nicht beansprucht und daher von den hohen Beamten bereits der ältesten Zeit übernommen. Dieses in seinen Einzelheiten noch nicht erforschte Ritual, das aber mit Gewißheit aus dem Westdelta stammt, dessen Hauptorte Sais, Buto, *Wnw*, Haus der Stiere, Stadt der Seen immer wieder genannt werden, ist jedoch nicht das einzige, das uns neben dem der thinitischen Könige erhalten ist. Auch hier sehen wir wieder, wie nicht zwei, sondern mehrere Kulturkreise im „Ägyptischen“ der geschichtlichen Epochen zusammengefloßen sind. Zwei Gräber der 18. Dynastie haben uns ein Begräbnisritual erhalten, das uns eine Beisetzung erkennen läßt, wie sie bei rinderzüchtenden Nomaden vorgenommen worden sein muß⁸¹. Das Grab ist nicht ein Haus wie beim „butischen“ Begräbnis, sondern ein Erdloch, in das der Tote in Hockerstellung, in ein Fell eingeschlagen, hinabgesenkt wird. Menschenopfer werden am Grab dargebracht, Speise- und Weihrauchopfer werden genannt, ein Mal (?) aufgerichtet und endlich eine Kuh mitbegraben. An einer Stelle werden Szenen als „Ritual der Oase Kargeh“ bezeichnet; das weist doch darauf hin, daß wir es hier mit Begräbniszeremonien zu tun haben, wie sie im Gebiet der libyschen Rinderzüchter beheimatet gewesen sind.

⁸⁰ RICKE, Bemerkungen zur Baukunst des Alten Reiches I (1944) p. 23.

⁸¹ DAVIES, Five Theban Tombs (1913) pl. 5 ff.

Die hier genannten Rituale sind nicht die einzigen, die wir aus der Frühzeit als solche kennen, die mit dem König verbunden sind. Jedoch bleiben uns andere in ihrer ursprünglichen Bedeutung unverständlich, wie etwa das „Klettern für Min“⁸², bei dem federgeschmückte Männer an einem Stangengerüst heraufklettern, das den gleichen Namen wie die Hütte des Gottes Min besitzt. Es ist unsicher, ob es sich hier um ein lokales Fest, etwa von Koptos, gehandelt hat. Die Zeremonie „Erhalten von Ober- und Unterägypten“⁸³, die auf frühen Annalentäfelchen abgebildet ist, ist in der Folgezeit bewußt fallengelassen worden, weil bei ihr anscheinend als Mittelpunkt ein Mensch getötet wurde. Unverständlich bleibt auch der Aufzug auf dem Täfelchen aus dem Grab des Hm³-k^c unter König Dr⁸⁴, bei dem eine Leiter, eine Statue, ein Wels, ein Pelikan und ein Speer getragen werden.

5. Ergebnisse

Bereits aus dem Aufgeführten läßt sich erkennen, daß das Bild des ägyptischen Königs, auf das wir uns hier bewußt beschränkt haben, aus den Vorstellungswelten verschiedenster Kulturkreise zusammengewachsen ist. Dabei war dieser Prozeß nicht etwa mit dem Beginn der Geschichte beendet, sondern setzte sich auch noch während der ersten Dynastien fort, wie etwa das Auftreten der Hörner- und Federkronen und, vielleicht damit zu verbinden, die Übernahme der Osirisvorstellung in das Königsdogma aus dem Ostdelta anzeigt. Man hat versucht, die verschiedene Herkunft von Gegenständen und Zeremonien um den König damit zu erklären, daß sie „Ausscheidungskämpfe“ zwischen Kleinreichen widerspiegeln, die am Ende dann zu der politischen Reichseinigung geführt hätten, die der Oberägypter „Menes“ durch einen einmaligen Siegeszug gegen Unterägypten herbeigeführt hätte. Doch dürfte das nicht den tatsächlichen Vorgängen entsprechen. Eher haben wir anzunehmen, daß das Niltal von verschiedenen soziologisch differenzierten Gruppen bewohnt war: Bauern, Halbnomaden (etwa am Ausgang des Wadi Hamamat), Rinderzüchter, Kleinviehnomaden (im Ostdelta), während in den Steppen zu beiden Seiten des Niltals Nomaden herumzogen, die im Süden die Jagd betonten, und im Westen des Deltas Rinderzüchter zu erkennen sind. In den Marschen des Deltas wieder lebten Fischer und Nilpferdjäger. Alle diese Gruppen werden durch eine Überwanderung durch libysche Stämme aus dem Süden (Jägernomaden) in ein Herrschaftsgebiet zusammengefaßt; dadurch kommen die verschiedenen Vorstellungswelten in engen Kontakt und finden Eingang auch in das Königsdogma, das in bestimmten wichtigen Einzelheiten zwar die Vatersitte beibehält, Gedanken und Riten der überwanderten Bevölkerungssteile aber naturnotwendig in sich aufnehmen muß. Bereits zu Beginn unserer geschichtlichen Überlieferung, also unter den

⁸² GAUTHIER, *Fêtes du dieu Min* (1931) pp. 147 ff.; JÉQUIER, *Monument funéraire de Pépi II* Vol. II pl. 12.

⁸³ PETRIE, *Royal Tombs II* pl. 3 Nr. 4 und 6; EMERY, *Tomb of Hemaka* (1938) p. 35.

⁸⁴ EMERY, *Tomb of Hemaka* (1938) p. 35.

Königen Skorpion, Narmer und Hor Aha zeigt sich, daß nicht nur die Durchdringung schon weit fortgeschritten ist und die Umdeutung einzelner Machtzeichen (man denke an die Harpune, den Speer, den Seth der königlichen Begleitung !) anzeigt; daß die ursprüngliche Bedeutung vergessen worden ist, sondern daß auch die geistige Ordnung der Welt unter dem Prinzip der Dualität voll ausgebildet ist und nach ihm aus den verschiedenen Möglichkeiten Paare ausgewählt werden, die jetzt auf den „Grundnenner“ Oberägypten-Unterägypten verteilt werden, ohne daß aber damit über ihre Herkunft oder die soziologische Schicht, aus der sie stammen, etwas gesagt ist. Damit wird aber wahrscheinlich, daß die entscheidende Überwanderung des Niltals durch die „reichseinigenden“ Nomaden nicht an den Beginn unserer Überlieferung gesetzt werden darf, sondern sie muß früher anzusetzen sein. Dafür spricht auch die archäologische Lage, bei der die Zeit der lokal begrenzten Kulturen durch die einheitliche Kultur von Negade II langsam abgelöst wird. Über die zeitliche Länge dieser Epoche wissen wir nichts ; ich möchte aber annehmen, daß die Einheitlichkeit nicht allein durch Handel zu erklären ist, sondern auch eine politische Einheit voraussetzt. Die Gleichartigkeit der bekannten, mit Schiffen bemalten Töpfe der Negade II-Kultur kann nur dadurch erklärt werden, daß sie aus einem Zentrum herstammen -- könnte dieses Zentrum nicht die Königsresidenz sein und die Schiffe auf das „Horusgeleit“ hinweisen, jenen in geschichtlicher Zeit meist alle 2 Jahre durchgeführten Zug des Königs durch das Land zum Zweck des Einziehens der Abgaben ? Finden sich doch Felsbilder, auf denen in einem ganz gleich gebildeten Schiff der König steht. Wie wir auch immer diese Möglichkeit beurteilen, eines dürfte aus einer Betrachtung der hier vorgeführten Tatsachen sicher sein : das Zusammentreffen und -wachsen der verschiedenen Kulturkreise zu einer eigenen ägyptischen Kultur muß älter sein als der Beginn unserer geschichtlichen Überlieferung.

Change in Leading Families in Southern Turkey

By WOLFRAM EBERHARD

Contents :

1. Introductory
2. Antakya
3. Hassa
4. Conclusion

1. Introductory

Rural as well as urban settlements in Turkey show differences in social structure to such a degree that almost each settlement is a type in itself *. This is a direct consequence of the historical developments that went on in this area. Some cities have a history of several thousand years, and as centers of commerce and trade their population has always had a fairly high mobility and a considerable influx of foreigners or minorities. Other places, mainly centers of agrarian production, show a high stability and little change.

To date very little has been done to study the structure of Turkish villages or towns. Here, a purely socio-economic approach ¹ does not, in my opinion, sufficiently explain the prominence of certain families within the settlement. A historical and genealogical approach is often quite helpful. In many cases, the importance of certain families within a settlement is due not so much to their economic power but to the fact that these families were the founders of the settlement or that they were socially prominent even before they became members of the community. There is a strong aristocratic tendency even in a place where the leading family is not of aristocratic origin. Interviewing in a settlement immediately brings forth the names of the leading families (in small places usually two to four, in larger cities six to eight families); further questioning reveals that data on the history of the settlement and genealogical

* The research on which this article is based was done in 1951/2 with the help of a grant from the J. S. Guggenheim Foundation to which I wish to express my gratitude.

¹ Such as the village studies by FEI HSIAO-T'UNG in China, or J. F. EMBREE in Japan. B. BORAN (Toplumsal yapı araştırmaları, Ankara 1945; p. 24) believes that the way in which a village was created does not mean much at the present time and need not be studied sociologically. — In general cf. A. TANÖGLÜ, *The Geography of Settlement*, in: *Review of the Geogr. Inst., Univ. of Istanbul, Internat. ed.*, no. 1, 1954, pp. 3-27.

data are known only to members of these prominent families, while "commoners" very often have only vague knowledge even about their grandparents. Questioning on rules of intermarriage, too, shows that only these prominent families have definite knowledge of all marriages concluded in the last three to five generations and know the rules that were applied, while "commoners" cannot say whether a certain pattern was used, and their knowledge about the families with which they have intermarried is too limited and vague to be used.

It is surprising to find out that very many Turkish settlements, especially villages and small towns, in spite of the long history of the country are recent creations, often not older than a hundred years. The reasons for this fact are still not quite clear, and no definite answer can be given before the official taxation and population lists ("defter") of the Ottoman Government are made available and studied². The foundation of the present settlement is very often connected with the settlement of formerly nomadic tribes³. This has already been pointed out by S. ARAN⁴, P. STIRLING⁵, M. TUĞRUL⁶, B. BORAN⁷ and others⁸. In cases where the settlement was enforced by the

² This extremely large and valuable material, an ideal source for statistical research, is now studied by HALASI T. KUN, HALİL İNALCIK and others.

³ See remarks in my articles: a) Types of Settlement in Southeast Turkey, in: *Oriens* (Leiden), Vol. 6, 1953, pp. 32-49; b) Nomads and Farmers in Southeastern Turkey, in: *Sociologus* (Berlin), Vol. 3, 1953, pp. 49-64. The field work on which these articles are based was done in 1951-2 with the help of a grant by the J. S. Guggenheim Foundation, New York.

⁴ SADRI ARAN (Evedik Köyü: Bir köy monografisi, Yüksek Ziraat Enst. Çalışmalarından, No. 66, Ankara 1938, p. 33) in his study of a village near Ankara shows that the village had been founded by one family. After this family died out, three families that had married daughters of the founder's family were regarded as the leading families of the place. One of them is descended from a religious teacher, the other from a former shepherd, the third from a successful farmer.

⁵ P. STIRLING (The Social Structure of Turkish Peasant Communities [Ph. D. Thesis, Oxford 1951], I quote from a mimeographed edition published in Ankara in 1952 with the author's consent) in his study of a village near Kayseri does not pay much attention to this question but points out that the village seems to have been originally the summer camp of nomadic tribes which later settled here voluntarily (p. 13). This process, by the way, is still going on according to interviews I had with nomadic groups in Southeastern Turkey. While most tribes prefer to settle in their winter camps, some now prefer the summer camps, because they can get more land there in spite of a colder climate and less fertile soil.

⁶ MEHMET TUĞRUL (Ankara Örencik ve Ahi köylerinin türküleri, Ankara 1945, p. 5) in his study of two villages near Ankara says that one of these villages was founded by a few nomadic settlers who made a clearing in the forest. Later settlers were refugees from neighboring villages who fled banditry.

⁷ In spite of her general attitude (see note 1) Mrs. BORAN mentions that several of the villages near Manisa, which she has studied, were founded by nomads in the place of their former winter camps (l. c., p. 31 f.).

⁸ NİYAZI BERKES (Bazı Ankara Köyleri üzerinde bir araştırma, Ankara 1942, p. 135) mentions in one case three "founding families," but does not give much more detail. İBRAHİM YASA, in his still unpublished work, *Hasanoğlu köyü: toplumsal-ekonomik yapısı*, a village near Ankara, does not enter into this discussion, nor does JOHN A. MORRISON, in his *Alişar, a Unit of Land Occupance in the Kanak Su Basin of Central Anatolia* (Ph. D. Thesis, Chicago 1939). The short village studies published

government, the history of the settlement usually goes back to the 1860's; in other cases the settlement may be older. If this process took place when the social organization of the former nomads was still intact, i. e. when they still lived under their tribal chiefs, or if only one or two extended families settled down, the descendants of the former chiefs or first settlers are still regarded as the prominent families of the place; they have more authority and prestige than the others, and they are the natural functionaries of the place. At the present time, from these families still come the party leaders of the political parties or the administrators, such as city mayor, village headman. This pattern has now begun to change with the emergence of a new group of leaders coming either from the "intelligentsia", i. e. the Western-trained city-youth, or from the successful merchants. But for an understanding of the present social structure of the country and its power relations this older "elite" is still of greatest importance.

2. Antakya

The famous old city of Antakya near the Syrian border lost most of its importance as a center of trade when the port of Iskenderun was enlarged and connected with Anatolia by railway. Moreover, when Antakya was taken over by Turkey (1938), all Armenians and many important middle and upper class Syrian families left for Syria or Lebanon. Only the old Turkish and some Syrian families with large landed property and old local ties remained. Today, most government officials in the city are recent immigrants from other parts of Turkey, while a large sector of the poorer population is still linguistically Syrian. The factual leadership is still in the hands of five old families who view with a certain jealousy the growing importance of the immigrants who keep control of key positions and who by their connections with the capital are in a position to fortify their status. The old families, after some twenty years of Syrian protectorate, have practically no connections with Ankara, and their connections with Damascus and Aleppo have lost their importance or even work against them⁹. At least two of the five leading families are descendants of former Turkish feudal lords¹⁰. Later on we shall give some typical examples of the development of this type of family.

The family of greatest prestige in Antakya is the Halefoğlu family; it represents a good example of another type of "aristocratic" family. The

by the "People's Houses," such as Bergama'da Köyler (four studies; available to me were No. 2: Pınarköy, Narlıca, Tepeköy, Yalnızev, Bergama Halkevi yayınlarından, No. 14, 1944, 63 pp.; No. 3: Timarlar, No. 16, 1945, 52 pp.; and No. 4: Bölcek köy, No. 18, 1945, 80 pp.) also do not touch upon this problem.

⁹ In this case the families are mainly of Syrian origin. The important families of Antakya were, according to Mr. HÜSNÜ HALEFOĞLU: 1) Halefoğlu, 2) Bereketöğlu, originally Syrians from the Ben-i-Halit group, 3) Karaman, 4) Karabey, 5) Civelek; according to Mr. KARAOĞLAN, Director of Education: 1) Halefoğlu, 2) Bereketöğlu, 3) Civelek, 4) Kuseyri, 5) Adalı, originally called Yahyaoğlu (interviews on November 14 and 15, 1951). The difference in the names and the sequence of importance indicates the struggle for prestige among the leading families.

¹⁰ Civelek and Karabey. On the Karabey, see below.

Halefoğlus are ultimately an Albanian family¹¹; it is known that a branch of the family is still living in Albania¹². The family had close ties with the family of Mehmet Ali, the reformer of Egypt after Napoleon and ancestor of the last Egyptian kings, and also an Albanian family. At the same time that Mehmet Ali was appointed by the Turkish Sultan as administrator of Egypt, the ancestor of the Halefoğlu, Hüseyin, became administrator of Aleppo. Hüseyin soon moved to Antakya, because he preferred the climate; thus, the family became an Antakya family in the early years of the last century. Hüseyin's son Halef ağa built the military barracks of Antakya (still existing) and a big mosque near the residence of the family. He became first *Kaymakam*, later Vice-Governor of Damascus, and died 1278 H (= 1861) in Arabia. A brother of Halef was a colonel of the army in Istanbul. Hüseyin had already acquired much land in and around Antakya and the district under his administration. In clear distinction to feudal landed property, property of this type is scattered and not contiguous; its administration, too, is not uniform. At the present time, the property is used in three ways: a) according to the *murabe* system: the landlord gives land, seed, implements and animal power, and the tenant has the right to keep one-fourth of the produce; b) according to the *ortalık* system¹³: the landlord gives land and seed, and the tenant keeps one-half of the produce; c) on some land, mulberry trees are grown; land, trees and the implements for silk-production belong to the landlord; the tenant keeps one-third of the production¹⁴.

Thus, when the family had definitely settled in the area and become the local landlord-family, in addition to functioning as a representative of the government, it started a conscious marriage policy by intermarrying with the most important local landlord-family, the Bereketoğlus. This policy began with Halef who married a daughter of the Bereketoğlus. His son, too, married a Bereketoğlu, and his daughter married a son of the same family. At least one of his grandsons continued this policy. Thus, the two families became close allies to the present day. The Halefoğlus remained

¹¹ The following data were kindly given by Mr. HÜSNÜ HALEFOĞLU (November 15, 1951).

¹² The Müftü Numan family.

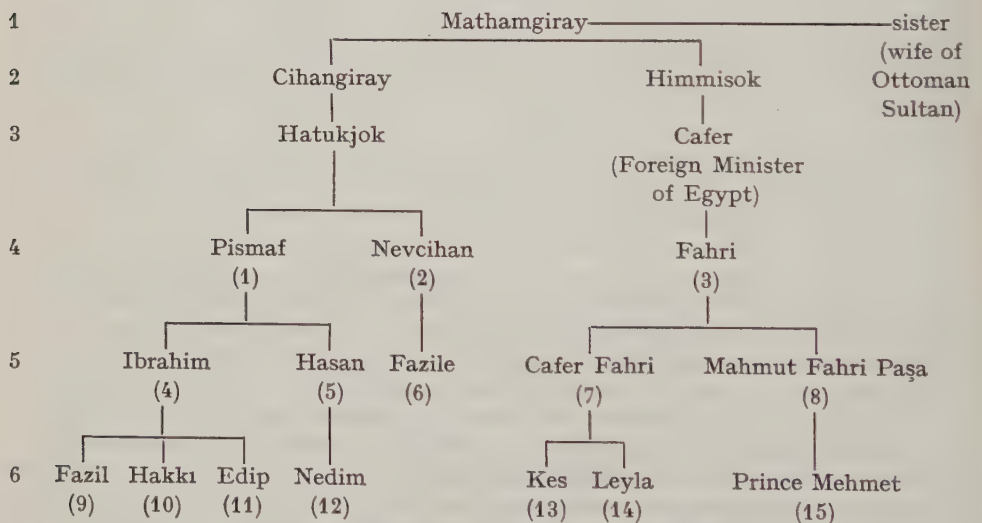
¹³ This system is quite common in other parts of Turkey. In the case of modernization a change has been observed (in 1951 and 1952): when landlords introduce machines, they adopt the *murabe* system and leave only one-fourth of the product for the tenant. The machine, thus, replaces implements and animal power; higher cost of investment is mentioned to justify the change in the relation to the tenant. As the tenant usually does not get more land, he has less work to do but, getting less, is impoverished. The next step, already taken by some landlords, is to cultivate their land with hired "operators" (usually U. S. trained) and to terminate the relation with the tenants. These can now only get temporary work as agricultural workers in peak times and rely upon the government for resettlement. Mr. HALEFOĞLU indicated that he, too, would like to set up an oil press, but would not change the contracts with his tenants.

¹⁴ Here the rate is higher than the one-fourth that should be expected, because special skill is needed. In the whole Near East the situation in tree plantations always differs from that of ordinary land.

administrators: Halef's son Abdulrami ağa played an important role as local administrator in the Crimean war, drafting soldiers for the army. His son Hüsnü became Member of Parliament (1327 H = 1910), almost at the same time as Rifat Bereketoğlu, the husband of his father's sister. Thus, the landlord-family of the Bereket had gained political influence by its alliance with the Halefoğlu, as the Halefoğlu had become the leading local landlord-family by the help of the Bereketoğlu. Hüsnü had many important official positions, among which was office as mayor of Antakya for many years. A cousin of his is a high official in the Foreign Office in Ankara whose son has studied in Paris and probably will also go into government service. With Hüsnü, the family reveals the traditional marriage pattern of the area: Hüsnü married his paternal cousin; his son his maternal cousin. Ortho-cousin marriage is the preferred type of marriage, if political reasons, such as mentioned above, do not make political intermarriages (always more than one; if possible in both ways) preferable. The history of this family shows another trait in which it differs from a feudal family: the family came as government official and remained for one hundred fifty years to function in this capacity; while the typical feudal family has passed through a period of landlordism and entered public office only in the last generation or two.

The history of the Cankat family in Reyhanlı is quite similar in many respects, but the development is already one step further advanced. This family traces its history back to the first rulers of the Circassians¹⁵. In the late eighteenth century, the connections with the Ottoman Empire began; at the same time, the family split into two branches, as shown in the following simplified genealogy:

Generations



¹⁵ The following data were kindly supplied by Mr. FAZIL CANKAT (No. 9 in generation 6 of the simplified genealogy). Mr. CANKAT knew the mythical ancestor of the family, *Atik*, and the three following generations, but a gap existed from then on to Mathamgiray.

Explanations

- (1) had to leave Circassia in 1284 H (1867), emigrated first to Bulgaria, then to Turkey (1293 H = 1876). He soon left for Syria and became leader of Circassians there. Half independent.
- (2) wife of ruler of Egypt, Ismail Paşa (since 1863)
- (3) professor in Egypt.
- (4) Turkish administrator in Syria.
- (5) ?
- (6) married to a Yakup paşa of the Yediç family ; she died without children and the property went to the wife of (4), a daughter of the mother's brother of Yakup Paşa, of the Yediç family.
- (7) lawyer in Alexandria, with French wife.
- (8) Egyptian ambassador in France ; married sister of former King Farouk of Egypt.
- (9) chief of the Circassians in Reyhanlı and local chairman of the Democratic Party.
- (10) teacher in Gaziantep.
- (11) official in the railway administration in Istanbul.
- (12) doctor in Iskenderun.
- (13-15) live in Paris.

The Egyptian branch was able to retain the social status of the family by intermarriage with the rulers of Egypt. Here, a change can be expected since the 1952 events in Egypt. The Turkish branch, which also has some high connections with Egypt, changed definitely in the sixth generation ; today, the family has almost completely lost its landed property ; it has also lost its political influence. The position of a leader of the Circassians in Reyhanlı is contested and of no practical importance ; the position as leader of the local Democratic Party will probably not be kept for any time ¹⁶. On the other hand, the family is paying great attention to education and is moving into the professions, thus becoming an upper middle-class family. Developments in other countries seem to indicate that this line of change, still atypical for Turkey, might become typical soon.

3. Hassa

The small district-town Hassa is on the new road from Antakya-Iskenderun to Gaziantep, a road that is quickly gaining importance and that will soon exercise a great influence upon the development of all cities it touches. Hassa has some 2000 to 2500 inhabitants plus almost 500 government officials ¹⁷. The city is located in the exit of a narrow valley ; its fields are all in the adjacent plain along the Syrian border. It is a new city ; the old center is Teyek, now a village two to three miles further up in the valley.

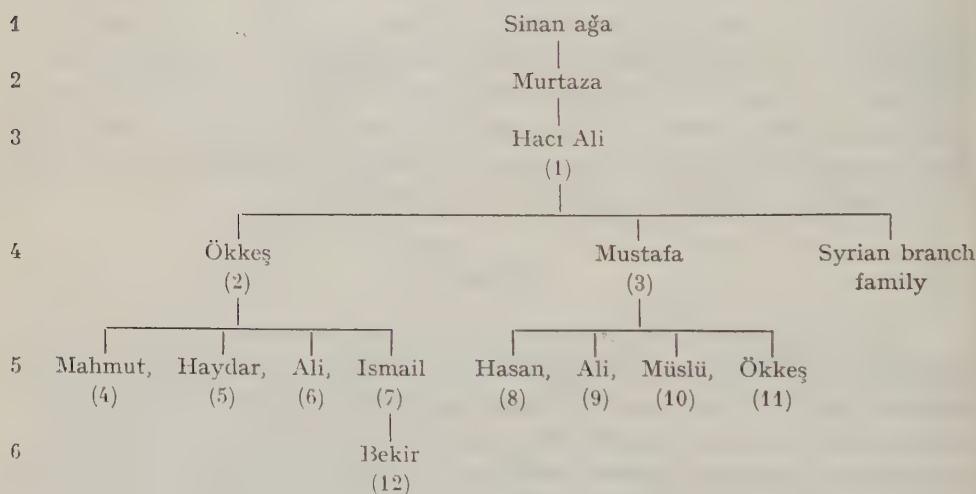
¹⁶ Local information gathered in Reyhanlı and Kırıkhan.

¹⁷ Information given by the *Kaymakam* of Hassa, November 20, 1951.

Teyek, too, is less than one hundred years old and was the place where the rest of the Karabey family (see below) had to settle.

Hassa has two important families, the Ergüneş and the Sarıbey. The Ergüneş¹⁸ were leaders of a branch of the Seyhan tribe which lived in Adaman (now Adıyaman) near Malatya. Four generations back¹⁹ the tribe moved into this area and settled in two villages, Adamanlı, now in Turkey, and Adamanlı, now across the border in Syria. Both villages still "belong" to the Ergüneş family. The Turkish branch still has some ten thousand *dönüm* of land, seven to eight hundred goats and as many sheep, two hundred cattle, twenty water-buffaloes and some horses. This indicates that the family is fairly conservative, as most similar landlord-families in the area already have completely given up animal husbandry and have specialized in agriculture or even monoculture. Another aspect of the conservatism of the family is that all property is under the administration of two brothers. At the same time one of these brothers controls the family village, and the other as city mayor controls Hassa and conducts all business with the central government, traits that may be called "feudal". The fact that no family member so far has gone into any profession or obtained a position in the political hierarchy of the country is another aspect of their conservatism. The marriage pattern follows these lines: soon after settlement in the area the family concluded a marriage alliance with the powerful local feudal family of the Karabey in Teyek and later with the other branch of the Karabey in Akbez (both places near the home of the Ergüneş family and other noble families), while continuing the Arab system of cousin-marriage as far as possible.

Generations



¹⁸ This is a new family name, not the original one, as its form shows.

¹⁹ Counting from Mr. ALI ERGÜNEŞ, our informant; the time of his fourth ancestor seems to have been the period of forced settlement, around 1865.

Explanations

- (1) married daughter of Yussuf ağa in Teyek (Karabey family).
- (2) married daughter of Seyhan Nebizade from the Kurdish Mountain in Syria, the Syrian branch of our family, thus reenforcing the connection between both branches.
- (3) married daughter of Çamzade family, a noble family ; still living.
- (4) married a daughter of (3).
- (5) married a daughter of (3) ; was appointed chairman of the local People's Party organization because he was one of the influential leaders of the city.
- (6) now city mayor ; administers family property together with (5).
- (7) married daughter of the Karabey of Akbez.
- (8) married a girl from a village near Reyhanlı ; now chairman of the People's Party in Hassa.
- (9) married daughter of the Karabey of Akbez.
- (10) married a daughter of (2).
- (11) married a daughter of the Çamzade family.
- (12) married a daughter of (8).

While this family can be regarded as excellent example of a small feudal family that became a local landlord family, the other family of Hassa has changed much more.

According to family tradition²⁰, the Saribeys ("Yellow Bey") believe they are a branch of the Çobanoğullar of Kozan. In spite of attempts to settle the family and the tribesmen belonging to it, they remained nomads until 1865, when they were defeated by Derviş Paşa in the general drive against nomads. Karabey ("Black Bey"), the brother of Saribey, was forced to live in Aleppo. He became the ancestor of the Karabey family that now consists of ten "houses". The main branch settled in Akbez near Hassa²¹. Saribey's son Mehmet was exiled to Adrianopolis and his son Halil to Nish in Yugoslavia. The rest of their families settled in Teyek, together with the rest of the tribe. A branch of the family accepted the name Saribey, others are still called Karabey²². Without reproducing the whole genealogy the marriage pattern of the family, in terms of generations, is as follows²³:

Second generation: Mehmet married (a) a daughter of Çirkin ağa, a branch of the famous Mursaloğlu family of Reyhaniye, the most powerful noble family of the area, (b) a daughter of the Karabey branch, (c) a daughter of a local small feudal family (Turan ağa). Mehmet's brother Halil married (a) a daughter of the famous feudal family of the Fettahoğlu in Bahçe²⁴,

²⁰ According to Mr. SÜLEYMAN SARIBEY in Hassa, November 20, 1951.

²¹ MISAK KELESIAN (Sis madian [History of Kozan], Beyrut 1949, p. 91) says they were the Ali Bekir oğullar of Akbez.

²² M. KELESIAN (l. c., p. 91) mentions the Hacı Omar oğullar of Teyek as a famous feudal family. According to our information, the Karabey of Teyek are descendants of one of Halil's sons.

²³ Saribey and Karabey are counted as first generation, although earlier generations are remembered.

²⁴ A famous feudal family ; cf. M. KELESIAN, l. c., p. 91.

(b) a daughter of the feudal family Uşakzade in Akbez, the place where the Karabey were forced to settle.

Third generation: Five women from different branches of the Karabey; one ortho-cousin; one daughter of the Çirkin ağa.

Fourth generation: Seven women from different branches of the Karabey; three ortho-cousins; two maternal cousins, two cousins; one daughter of the Ulaş tribe (settled mainly in Osmaniye); two marriages with tribal girls of the original tribe and two with non-tribal girls.

Fifth generation: Two women from different branches of the Karabey; seven ortho-cousins; three cousins; one non-tribal girl. Some members of this generation are still unmarried.

As in other cases, this shows that the generation living around 1850 to 1890 made many "political" marriages with families of neighboring lords. The reason for this, as was pointed out to me, was to enable the family to live in peace in the assigned place of settlement; in the period before settlement, to be able to pass through an area belonging to another tribal leader on the way to or from their summer camps. With increasing pacification of the area marriages within the family, especially ortho-cousin-marriage, increased. This type of marriage holds the property within the extended family, holds the family together, enables the marriage partners to know each other before marriage, and enables other male members of the husband's family to enter his house in his absence and to talk to his wife, because she is their sister or cousin. It also enables the wife to be present at family meetings because she sees only her own blood-relatives ²⁵.

Similarly interesting is the change in profession which this family made in the course of generations:

First generation: Feudal lords and tribal leaders.

Second generation: Id.

Third generation: Two members were appointed by the government as governor or district-commander; one member moved away to live with his in-laws as farmer; the others all lived in Teyek as landlords.

Fourth generation: Two members were colonels in the army; one later became a teacher of arithmetic, in a military school; one high school teacher; one official in an office of land survey; one chairman of the local branch of the People's Party; one mailman; one foreman in a blacksmith factory; one employee in a cotton factory (the last three in cities at some distance from Hassa). The others still live in Teyek.

Fifth generation: No details; most of them are still less than twenty years of age.

²⁵ Daughters of the Sarıbey family married men from the Mursaloğlu, the Paşabey family, the Çirkinöğlu and the Kiliçoğlu families, all noble families. — On the ortho-cousin marriage pattern see now FR. BARTH, *Principles of Social Organization in South Kurdistan*, in: Univ. Ethnogr. Museum Oslo, Bull., No. 7, 1953 and his article in: *South-western Journ. of Anthrop.*, Vol. 10, 1954, pp. 164-171.

The loss of status in the fourth generation is very obvious in contrast to other families which specialize in certain fields of activity, such as the law and medical professions, which are quite profitable at the moment, or government service which gives high security; the family had grown too large in size to be fed by its property and had thus felt it must accept any occupational opportunity even one having no real prospect for the future. As the property in Teyek is not ideal for modernization²⁶, further loss of status for the rest of the family seems possible.

Investigation of genealogies of other prominent families of the area reveal the same picture as far as the marriage pattern is concerned. In the process of social transformation the families are on different levels of development. The city of Reyhanlı (approximately six thousand inhabitants)²⁷ has four important families: the Cankats (see above) play a special role. The others are: a) the Çirkinöğlu, a branch of the Mursaloğlu. One member of this family is mayor of Iskenderun, another was defeated as candidate for the Democratic Party. All other members of the family are still landlords or landowners. b) The Bahadırlı, most important in Reyhanlı, descendants of former tribal leaders, have one member as mayor of the city and chief of the People's Party; before him, his cousin was mayor, and before him, two of his uncles. The candidate for the job is another cousin. One cousin is founder of the local Democratic Party and local lawyer and judge; another cousin is also a judge; one cousin and a nephew are agricultural economists, another nephew a chemist and one cousin is a doctor. The chief of the family expressed a clear family policy: professions like lawyer, judge, doctor are necessary if the family is to keep its prestige in a changing city; for the landowning members of the family, more and modern knowledge, such as agricultural economy and chemistry, is necessary. All other members of the family are still farmers or landlords. c) The Altunlu, a branch-family of the Bahadırlı: one member is now chief of the Democratic Party; another, the owner of the hotel in the city (a cousin of his is a tenant in this hotel).

It seems, thus, that the leading families of Reyhanlı have changed little; only one family has a clear development that shows the intention to keep its position in the city by modernizing and by controlling the party apparatus, the importance of which they have clearly recognized is necessary for keeping in power. When the balance of power changed in 1950 from the People's Party to the Democratic Party, the family tried immediately to assume leadership in the new party as they had had in the old one. The same was done by the Kılıçoğlu family in Kırıkhan²⁸. All members of this family, too, are still landlords or farmers, but one man was former People's Party chief, whose nephews are now city mayor and chief of the Democratic

²⁶ The valley is too narrow to be suitable for extensive mechanization of agriculture; torrents recently caused heavy property losses (1950).

²⁷ Information given by the mayor.

²⁸ The leading families of Kırıkhan are the Kılıçoğlu, the Karaman (see above), and the Fatay.

Party. This situation clearly shows that in this part of Turkey the party system and the ideologies of the parties are not yet fully understood ; as in Syria powerful individuals of influential parties control the local (and often the central) organization of the party. But it should be added that this situation has already changed in other parts of Turkey and is quickly changing here.

4. Conclusion

It has been shown that in the Hatay province of Turkey²⁹ each city has a small number of prominent families³⁰ ; these families have been the leaders of the city for about a hundred years, i. e. since the forceful settlement of tribes in the area. The origin of these families is either from former tribal chieftains or from military officials of the government who remained in the area because the government was not strong enough to transfer them to other places at the end of their terms of office. These families, as far as they are of nomadic origin, had the custom of intermarriage with other powerful nomadic families according to their concepts of nobility and in order to keep peaceful relations with them. This custom was continued until the end of the last century, when the tribe had become sedentary. It is disappearing now and gives way to an originally Arabian system of ortho-cousin-marriage or more general cousin-marriage. Free marriages are still the great exception. New families secured their position in the area by similar intermarriages.

After settlement the tribes were given large tracts of land. The families of tribal chiefs got much land for themselves and acquired more by taking over land belonging to the tribe, as the tribe in the first period of settlement did not show much interest in land and anyway regarded the chieftain as legal owner of all tribal land. The tribal chiefs (often with the help of Syrian fellahin as tenants) accepted agriculture, but at first still kept many animals. By now most of them have given up their herds and specialize in farming, mainly as absentee landlords. In order to keep their social status they have tried to secure administrative rights in their home, such as governor, district-administrator or city mayor. Since the creation of parties they have also

²⁹ Similarly in the Çukurova.

³⁰ The situation in villages is similar. For example, the village Acemli near Kırıkhan has sixty households (i. e., approximately three hundred inhabitants). The village headman is a commoner from the Ulaş tribe (of Osmaniye), and knows that he still has relatives in other parts of the province. Around 1865 his family was forced to come to Iskenderun ; his father and his uncle then bought land from villagers in the mountains who did not like the fields far away in the plain. Today his family and its five sub-families are the landowners in the village ; all others are landless agricultural workers. It is interesting to note that the next village, Reşadiye, is absolutely different in structure : it was created by government order for settlers from European Turkey. Therefore, all inhabitants own some land. A third village nearby, Karadurmuş (built around a big *höyük*, mound) consists of hereditary tenants only ; the soil, on which their houses are built, belongs to their landlord. — Changes in a large city, Antep, will be discussed in a forthcoming dissertation by E. LANDAUER, *Culture Change in South Central Asia Minor* (Univ. of Calif.).

tried to secure the control of the parties. Although the general change in the country has not yet adversely affected most of them, they try to keep in line with the changes by going into certain professions, such as lawyer, judge or doctor (which will change them more and more into real city families) or to learn techniques by which they can earn enough money from their land. Cases in which a part of the family works as employees in factories in large cities and thus loses status are still rare.

Religion and Magic among the Isneg

Part IV : Other Observances

By MORICE VANOVERBERGH C. I. C. M.

Contents :

- I. Two Private Sacrifices
- II. Black Magic
- III. Amulets of Old Women
- IV. Other Amulets

I. Two Private Sacrifices

I have described almost all private sacrifices in an article on Isneg ailments and their cure *. Only two remain to be mentioned :

The *pespés*, in which a chicken is sacrificed, may take place at any time and for any reason whatsoever. After the shaman has performed the *maxanito*, she takes hold of a leafy cane of bamboo grass, to which feathers have been attached, and uses it to beat the air in every direction, especially toward the persons present. Before they consume the fowl, the *dorarákit* offers a small part of the liver (*agtáy*) to the spirits, by throwing it outside and murmuring a short prayer ; this, however, is customary whenever a chicken is the victim offered in sacrifice.

When a flood endangers the safety of the house or fields (*magnaþán*, from the stem *dannáp*, flood), or when the river threatens to overflow its banks (*manániþ*), an Isneg man cuts the neck of a dog and throws its body into the current, so that it will quickly subside and return to normal. In this case the victim is called *pagbasó* or *indasó*. One day, at Talifugu, I experienced great difficulty in crossing the river which was considerably swollen ; when I was safely at the other side, people told me that some time before they had to resort to the above-mentioned expedient, because the river was threat-

* The Isneg Body and its Ailments. *Annali Lateranensi* (Città del Vaticano) 14. 1950. pp. 193-293. — For earlier parts of the present paper see : *Anthropos* 48. 1953. pp. 71-104 (Part I : The Spirits) ; *ibid.* pp. 557-568 (Part II : The Shaman) ; *ibid.* 49. 1954. pp. 233-275 (Part III : Public Sacrifices).

ening to flood the yards of the nearby houses, and that all danger of a catastrophe had been immediately averted. I was wondering at the time what the Isneg thought about the devastating floods that occur periodically in the lowlands. Perhaps they believed that such a remedy would have no effect there, as their own tutelary spirits might refuse to help strangers, or they might also have thought that the people who lived there were benighted ignoramuses who had no inkling of the ingenious means that are at the disposal of the Isneg.

Besides sacrifices, the Isneg also have simple offerings of food or betel, which have been mentioned more than once in preceding articles.

The offering of *inapúxān* (betel nut, betel leaf and lime) is called *maxap-ápug*, but this term is sometimes misleading, as there are cases in which no lime (*ápug*) is added to the nut and leaf. To recover lost things, for instance, the Isneg place a large betel leaf and a small betel nut (without lime) on the ground, and recite the following prayer, the text of which was obtained from Pokol, a Bayag man, who entitled it :

Makpaltuwád newága-

To cause to appear what was lost

Ixápugkäyo

nagsipatáy ta akkánnu lamdán ya

I offer betel (*ápug* : lime) to you dead persons so that you do not hide what

newága-mi akkánnu patagónon da wagwága-daxami patullinu ya
we lost, do not feed those who bring loss to us, make come back what

newága-mi.

we lost.

Some amulets have a similar virtue, for instance :

the *anápul*, a herb, some eight inches high, that grows in forests ; people who put it in their pockets recover lost things ;

the *aiyánan*, a small herb that grows in forests ; the Isneg place it on the path that leads to a house where strangers are not allowed to enter, so that prospective visitors remember the prohibition ;

the *taktuwáy*, a common small herb with round leaves ; it prevents a person from losing his way. People who go astray may find their bearings by offering some kind of food to the spirits and reciting the following prayer, the text of which was obtained from Uwil, a Bolo man :

Ne āpó ta itu-gúdmo ya dālēnmi kiyá apannānmi.

Here, lord, so that you show the way of ours to the place where we go.

The *taxa-tuwáy*, a common small herb, has the contrary effect : it keeps a runaway from being discovered.

To offer food, either by throwing it out of the house or by smearing it (cooked rice and so on) on one of the posts inside, is *maglappá-* or *magpisi-*. This may be done at any time and by anybody, but especially by women, whom the spirit *Duwakit* tells what to say at the time. When the Isneg prepare sweets, i. e., pudding, cakes and so on, they are obliged to make such an offering ; but in the case of other kinds of food, everything depends on circumstances, and the offering is not always binding.

I submit here a few more prayers that are recited at the offering of sweets. The first text was obtained from Pulog, a Dangla man ; the next ten, from Umila, an Abbil man ; and the rest from Yadan, a Nagbabalayan man :

Ne uwámo anító ta dínaami pagpanspansrātān.

Here, this is yours, spirit, so that you do not fool us.

Ne ma- uwámo abulbulón būxa dínaami ad-adanniyān.

Here, this is yours, companion of young trees, do not approach us.

Ne ma- uwámo abulbulón adamāy dínaami ad-adanniyān.

Here, this is yours, companion of adamāy trees, do not approach us.

Ne ma- uwámo maggiyān ka pinapināt ta dínaami

Here, this is yours, (you) who stay on rocks, so that you do not

ad-adanniyān.

approach us.

Ne ma- uwámo maggiyān ka abusān ta dínaami

Here, this is yours, (you) who stay in groups of young trees, so that you do

umān ad-adanniyān.

not come to approach us.

Ne ma- uwámo appāt matá ta dinā- lanalaná.

Here, this is yours, (you who have) four eyes, so that you do not look at me.

Ne ma- uwámo maggiyān ka pandá inagédān

Here, this is yours, (you) who stay at the end of what is swept (the yard)

ta dinā- padpadotóān.

so that you do not point at me.

Ne ma- uwámo maggiyān kiyá agappapúgān ta

Here, this is yours, (you) who stay in the receptacle for lime, so that

umánnā- ad-adanniyān.

you come to approach me.

Dinā- pagbalballá- āpo abalāyānā- am.

Do not wonder, lord, I live in the same house with you now.

Ne ma- uwámo wirwér al-alakkānnā-.

Here, this is yours, Wirwer, have mercy on me.

Ne ma- uwámo úlag ad-adāyyowānānnaami.

Here, this is yours, snake, keep away from us.

Dinu ma- pē ad-adanniyān ya babalāy to mappān ta

Do not approach the abodes of those that are good, so that

umántada kid da subsubalitān ned am-amómān.

we come if possible to answer the speech.

Ne kuwámo āpó umánsdukami ial-alinódo.

Here, this is yours, lord, come to lift us up.

Umánnakami agpá- palpalúyān.

Come, please, to call us.

Dinakami id-iddaggān kiyá panádan anáwan ta umántada

Do not wait on us in the middle of the small stream so that we come

kid da maxaraáran kiyá adanní ya xidam.

perhaps to play when it is almost evening.

Dinakami ya xurxurakitan.

Do not disturb us.

Ummānkami kiyá nagta-bāt ka pinōlam.

We are similar to those who carry on the back a heavy bag.

Dinakami ya paspasaxidan kiyá uman-annonān.

Do not touch us every day.

Dinakami ya liplipdān.

Do not hide us.

Didakami ya padpadalinān.

Do not blame us.

Ta umānnakami kid da ar-arimnān.

So that you come if possible to keep us.

Ne kuwāmo inagkawan dinakami sikkaalakān.

Here, this is yours, ancestors, do not fail to have mercy on us.

Ne kuwāmo kulibanbān umānnakami tagtaxalindān.

Here, this is yours, butterfly, come to protect us.

Ne kuwāmo kulibanbān umānnakami sissimān.

Here, this is yours, butterfly, come to espy us.

The term *kulibanbān* probably stands for *kaduduwā* (spirit of the dead).

The same Yadan from Nagbabalayan gave me the texts of a few more prayers that are recited at the offering of food :

Ne kuwāmo anito ka allōd dinakami ya ad-adanniyān

Here, this is yours, spirit living downstream, do not approach us

dinakami ya an-annonān.

do not cause us to depend (on you).

Ne kuwāmo nadaké- anito umad-adāyyókāyo kadakami.

Here, this is yours, bad spirits, go away from us.

The pronoun *mo* in *kuwāmo* is in the singular ; the pronoun *kāyo* in *umad-adāyyókāyo* is in the plural ; this is probably a mistake, and *kuwāmo* should be *kuwānu*, as in the following prayer.

Nēnu kuwānu napiyā na anito umbétkāyo ka xiyanmi.

Here, this is yours, good spirits, come to our place.

Dīnu ma- pē ad-adanniyān nat tōlāy madarān.

Do not approach the men (who) are grouped.

Umántada kid sessāyāwan nid inapūxān na binolidāwan.

We come if possible to put over (the people) the betel which is decorated.

Ta umántada kid da sabsabāxan ned balbalikatān.

So that we come if possible to joke with words (literally : what is pronounced).

Ne kuwāmo úlag mawēka ka adāyyó wa ili.

Here, this is yours, snake, go to distant towns.

Nēnu kuwānu axokúp mawēkāyo ka sabáli ya ili dīnu ma- pē

Here, this is yours, mosquitoes, go to other towns, do not now

ya umān na ad-adanniyān ya paninumān.

come to approach the receptacle for drinking water.

Merely to pray to the spirits, without the addition of any offering, does not seem to be a very frequent practice among the Isneg. I possess three texts of this kind. The first one, which was obtained from Baydan, a Tawit man, is pronounced by people who pass through the forest with a baby; it is almost identical with one of the ten formulas which according to Umila, an Abbil man, is recited at the offering of sweets, and has been recorded above. The other two were obtained from Pokol, a Bayag man: the first of these seems rather to be a kind of farewell addressed to the deceased by the weeping survivors in the presence of the dead body; I was told that the other, although it mentions only rice, was used whenever something was needed very badly, for instance at the rice harvest, when looking for medicinal herbs (amulets?), and so on.

Balballô- āpô babaláyko am mīdī.

(Do not) wonder, lord, my abode now is here.

To di panipandānmi ikáw ta akkánka tumagtagónon

This is the end of what we do to you because you do not feed

kadaxamiyin panáwānmo daxamiyin.

us any more you leave us now.

Makaddút: Baribari magrabarabónka lumbét din la immanánko

(Title of the prayer): Baribari increase, I wish it came what I har-

úrāy taggít masinánko ammáy magbagbaggāt-a maglabbát-a.

vested even though little I see of rice, be fruitful, produce labbát rice.

I have had occasion more than once to refer to the omen bird, because the Isneg rarely embark on a serious undertaking without consulting it (*maglabág* or *magbalsít*), that is, without observing the way it flies. When this is unfavorable, they generally desist from their enterprise. But often it merely indicates the unavoidable future, and besides, the same manner of flying may mean ruin for one kind of business, while it is propitious to something else. All this has been recorded before in its proper setting. Here I want merely to complete the subject.

The *irag* portends the death of one or more of their relatives to people who go to visit them at some distant place: the omen bird flies continually to and fro, in front of them, and chirps all the while, without ceasing.

People who are on their way to trial before a judge foresee an adverse issue, and more especially a sentencing to prison if the flight of the omen bird is a *magballólon*, i. e., if it first flies in front of them, from right to left, though soaring very high; and afterwards it flies in back of them, at the height of the knees, also from right to left.

When a person goes to observe the flight of the omen bird, he may recite one of the following prayers, the text of which was obtained from Baydan, a Tawit man:

Síkat nānmo síkat ta ipa-bágmo to apiyān.

Síkat bird, say "síkat", so that you answer what is good.

Síkat nānmo síkat dímo idálo to dákas ta idálom to xásat.

Síkat bird, say "síkat", do not give something bad, but give good luck.

The best amulet in this case is the *amalsit*, a small herb that grows in stony places. Old men pocket the *amulād*, a herb, some six inches high, that grows in the forest, so that no bad omen may cross their path.

The Isneg see portents and forebodings in many natural phenomena, and they employ numerous means to presage the future. Such things are not, of course, confined to pagan tribes; it is hardly necessary for anybody to leave his own country in order to hear about similar beliefs and to witness similar practices. But, if we bear in mind the general propensity of the Isneg to look for supernatural explanations, whenever this is in any way possible, we should expect such beliefs and practices to be of extraordinarily frequent occurrence in Apayaw; and in this we shall not be disappointed. The subject has already been dealt with several times, and so, here again, my aim is to present the supplementary information that is at my disposal.

When it has been raining continually (*magbidebidēt*: heavy and continuous; *maxannág*: very strong all through the morning and the afternoon) for some time and the Milky Way or *ariwánat* becomes visible, the rain will stop.

If a person looks at a shooting star or *dúlit*, which is absolutely taboo (*kannáw*), one of his parents will die.

Should a rainbow appear over a house and seem to rest upon it (*magwádag*), the owner himself or his wife will die.

When a house lizard or *alipáp* is seen at the place where drinking water is stored, a visitor may be expected; should it emit its usual cry at that place, one of the inmates of the house will die. All over the islands, people regard the cry of the house lizard inside the house as the announcement of a coming visitor.

In all this the Isneg takes scarcely any active part and, because such passivity is hardly to his taste when there is question of the supernatural, he compensates for it by trying to explore the secrets of the future through means of his own. In this connection, I only mention the *makulín*, a shrub that bears white flowers: if a person rubs its young leaves between his fingers and obtains a yellow powder, he may expect a long life; if no powder is produced, he will soon die. Elsewhere they use the leaf buds of the *taxēmatón* shrub; *taxēmatón* also means "sign", in general.

But even such practices seem tame to an Isneg, and he very much prefers to resort to means by which he may force, not only nature and man, but even the spirits themselves, to do his bidding. This is done by the use of *tánib* or amulets, and the natives are past masters in both white and black magic, as may be seen from a perusal of my writings, where the term "amulet" occurs on almost every page. If I add a few here, my only purpose is to fill in some of the gaps, and not at all to make the list complete, as I firmly believe that the supply is inexhaustible.

II. Black Magic

The *ammatapatáy*, a common herb, about one foot high, with a white stem, very small leaves and red flowers. They place it secretly on a person's body so that he may meet with difficulties.

The *asiar-ár*, a herb, some six inches high, that grows in stony places. Women put it in their husbands' pockets in the hope of becoming divorced from them.

III. Amulets of Old Women (shamans ?)

The *alilám*, a herb, some sixteen inches high, that grows in the forest.

The *parbuwáy*, a herb, about one foot high, that grows in the forest.

The *lullúnug*, a small herb that grows in the forest.

The *ásil*, a herb, about one foot high, that grows in old rice fields.

The *annélim*, a very small herb, the upper side of whose leaves is yellowish when they are dry.

The *talúxăy*, a common herb, over one yard high. To be placed on the head by walkers.

Amulets of the *taxalomá*- variety, to prevent quarreling, and so on.

The *agpăypăy*, a herb, some ten inches high, with very small yellow flowers, that grows in stony places. When somebody goes to the house of a person who promised to whip him, this amulet prevents the latter from carrying out his threat.

The *ludlúdog*, a small bush with small leaves that grows in the forest. This amulet prevents people who promised to kick somebody, from accomplishing their purpose: their anger is stifled in the bud.

The *sinantá*-, a small herb that grows in the forest. This is of use to people who have been threatened with a beating.

The *lúya*, a herb, some ten inches high, with leaves that resemble those of the chili, but are smaller; it grows in the forest, and protects people against an enemy's murderous assault.

The *dorima-má*- (Tawit) or *darima-má*- (Nagbabalayan) and the *dorikamkám*, herbs, some eight inches high, that grow in the forest. These are men's amulets and their virtue is the same as that of the preceding one.

The *pannámo*, a small herb that grows in the forest. It is pocketed by persons who have to approach people that are very wild, so that the latter will be peaceful and not resort to murder.

The *lubná*-, a small spreading grass that grows in stony places. It is pocketed by persons who have been threatened with death and converts their antagonists into good friends.

IV. Other Amulets

The *barăyăbăy*, a herb, some eight inches high, that grows in the forest. Submerge it in water in the hot season, and it will rain (*maxudăn*; *maxarbit*: to drizzle; *magdarró*-. a heavy shower).

The *paruwá*, a herb, about one foot high, that grows on rocks. Submerge it in water in the dry season, when plants are being scorched by the sun, and it will rain.

The *túra*-, a herb, some eight inches high, that grows in the forest. Throw it towards the sun, and the latter will move very fast.

The *maraanursúra*-, a common small herb. Throw its young shoots toward the sun to make it go faster.

The *panliptáwan*, a herb, some eight inches high, that grows in the forest. It helps cheating gamblers to increase their winnings.

The *maradogódog*, a herb, some ten inches high, that grows in forests. It is placed on heaps of bamboo so that prospective buyers will see huge piles before them.

The *adán*, a creeping herb, that grows in the forest. It helps solicitors to obtain what they are going to ask for.

The *dúpāg*, a small herb, that grows in the forest. It drives away shame.

The *goddó*, a small herb, that grows in the forest. People pocket it in order to drive away fear.

The *katalá*-, a woody vine with round leaves and white-and-yellow flowers, that grows in forests. Place its leaves on children so that they sleep well.

The *taxasíra*, a leafless parasitic herb that looks like black hair. People pocket it in order to wake up early.

The *sanabaxí*, a forest tree. Old men use it to avoid seeing snakes, giants, and so on.

The *aluwaluwá*, a small herb, that grows in forests. People who lose a member of their family by death and do not feel like crying, use it to make tears stream down their cheeks.

The *iddidímon*-, a common creeping herb. They place it on the body of a woman in childbed, if the child threatens to be born with some other presentation than head foremost.

The *xínāy*, a vine that grows in the forest. It is placed in the house in order to drive centipedes away.

The *untó- íput* (literally: tip of the tail), the tip of a wild cat's tail, to be hung near the door, inside the house. The Isneg roast the *íput alét* or tail of a wild cat, cut it into pieces and place it in a small jar, which they deposit on the *páxa* shelf above the hearth, so that mice nibble at it and die.

The *da-dápūg*, a common small herb with small leaves. It is placed on the *páxa* shelf, above the hearth, to propitiate the *Pilāy* spirits.

The *maraanalsalbát*, a common creeping herb. According to the Isneg, this amulet is pocketed by Negritos in order to kill spirits.

The *anagtaxárin*-, a herb, about a foot high, that grows in forests. It is carried by persons who dreamed that they actually did something (went fishing, committed bad actions, and so on) which, before their dream, they had intended to do.

The *sini-lóbo*-, a kind of yellow, long, slender, cylindrical metal beads. Four strings of them, similar to those that are worn around the head, are stored in trunks by men and women, as an amulet; they are never worn by anybody.

The *paxán*-, a herb that is parasitic on vines. The person who is able to find it is lucky, according to the Isneg.

Even birds have their amulets in the Isneg country, for instance, the woodpecker, which uses the *inatóot*, a small herb that grows in the forest, in order to expedite its work, when it is boring holes in tree trunks.

To these may be added the *daṭowánăy*, a herbaceous vine with a rough bristly stem and leaves that resemble those of the watermelon. Although it is not a real amulet, its efficiency is quite extraordinary, as it is used by snakes for sharpening their teeth.

Then we have magic words, of which a few have been mentioned before, for instance in the case of men who work a rice field, when there is an earthquake, and so on. The term *sibuliyăt* (from the Spanish *cebolla*, onion) is pronounced by people who see snakes or crocodiles, in order to drive them away; these animals are supposed to be afraid of onions.

If an Isneg who goes to the province of Ilocos Norte for bartering purposes, pronounces the word *inēnatán*, the name of a kind of forest plant that resembles the taro, it will most certainly rain.

The term *tabbúl*, whose meaning the Isneg profess not to know, is considered a kind of oath. My informant illustrated this with the following example. Suppose I tell you: "Climb that tree and you will be my best friend"; then you answer: "Say *tabbúl* and I shall go"; I pronounce the word and you go directly.

I end this article with the account of a memorable event that happened in bygone ages.

The sun and the moon, being at odds, decided to fight it out. The sun threw an *alután* or firebrand at the moon, hence the scars in the latter's face. The moon threw a broom at the sun, hence his rays, which affect the eyes as the twigs of a broom. The sun got the upper hand, as he covers the moon, according to the Isneg, and henceforward he walks in the daytime.

Enigmes des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.)

Par FRANÇOIS J. NICOLAS P. B.

Sommaire :

- I. Introduction
 - 1. Le nom de l'énigme
 - 2. Façon de proposer l'énigme
 - 3. Espèces d'énigmes
 - 4. Procédés de présentation de l'énigme
- II. Textes et traductions
 - 1. L'homme
 - 2. La femme et la maison
 - 3. Le monde physique
 - 4. Les animaux
 - 5. Les plantes
 - 6. Appendice : Deux questions embarrassantes
- III. Tables
 - 1. Glossaire
 - 2. Table alphabétique des énigmes
- IV Bibliographie

I. Introduction

1. Le nom de l'énigme

Il est important de noter qu'en désignant l'énigme par le terme *sesok'émé*¹ les L'éla opposent ce nom composé à un autre de même structure *sesonur* qui désigne proprement le conte entrecoupé de refrains que l'auditoire reprend en chœur² et qui semble être sinon la forme la plus ancienne, du moins la forme la plus caractéristique du conte. L'usage a de fait étendu l'acception de ce dernier terme qui désigne, actuellement, les différents genres de récits mythiques, fables, paraboles à portée morale que l'on conte la nuit. De ce parallélisme morphologique nous pouvons déjà conclure que l'énigme, dans

¹ Esok'émé, par haplogogie.

² Ce genre de contes existe aussi chez les Bantous : cf. : DE CLERCQ A. : Vingt-deux contes Luba, Zeitschr. f. Kolonialsprachen (Berlin) 4. 1913-1914. pp. 199-200, 210. — ZUURE B. : L'âme du Murundi (Etudes sur l'histoire des religions 7.) Paris 1932. p. 246.

la pensée des L'éla, constitue un « genre littéraire » distinct qui s'épanouit en ces séances récréatives nocturnes que l'on peut, à volonté, prolonger ou écourter. Le proverbe, est-il besoin de le noter, ne se prête pas à pareil usage.

Quelle est l'étymologie de ce mot *sesok'émé* désignant l'énigme des L'éla?

La première partie du composé, commune aux deux substantifs cités plus haut, **seso-* est le radical < du nom *seswala*, conte < du verbe *seswal*, faire deviner des sens cachés : proposer une devinette, une énigme, un conte, ou en chercher la clé. La seconde partie **-k'émé* se décompose à son tour en un élément radical **-k'é-*, village, cité, suivi du suffixe de la 3^e classe nominale *-mé*. Le composé signifie donc « énigme village ». Cette étymologie tire son origine de l'usage qui veut que l'œdipe donne sa langue au chat en payant un gage constitué par un village, au sphinx qui a proposé la devinette ³.

2. Façon de proposer l'énigme

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, le sphinx soumet l'œdipe à une épreuve qui a l'allure d'une brève mais véritable initiation : qu'on se souvienne en effet que dans l'esprit des L'éla comme dans celui des Bantous, se livrer à ce jeu des énigmes, c'est se transporter dans « un autre monde que celui de la réalité ⁴ ». Ce monde, l'envers de celui des vivants, est l'univers des êtres désincarnés, les mânes. C'est dans ce fait qu'il faut encore, selon nous, chercher la raison de l'usage qui interdit, sous des peines variées ⁵, les joutes d'énigmes durant le jour (qui correspond à la nuit ou temps de repos des mânes), comme de cet autre qui fait des veillées funèbres ⁶, le temps d'élection pour l'échange de ces propos.

Cette entrée en matière, le sphinx l'entreprend et la prolonge à son gré, par l'emploi d'une formule : *ĩ vulē vulē vulē*, qui ne varie pas. C'est, semble-t-il, une formule à allure de langue secrète pour initiés, qui utilise cependant un radical connu *vu*, qui signifie chercher à connaître des choses cachées :

³ Cet usage attesté également chez les Dogon, cf. : GRIAULE M. : Jeux Dogons, 1938. p. 206 ; chez les Haya, CÉSARD E. : Devinettes et observations superstitieuses Haya. p. 461, se retrouve dans le sud algérien, à Ouargla, cf. QÉMÉNEUR J. : Enigmes tunisiennes. (Publications de l'I. B. L. A., T. 2.) Tunis [1944] p. 13, note 9. Ne faudrait-il pas voir dans ces derniers faits, une influence des esclaves soudanais ?

⁴ ZUURE B. : L'âme du Murundi. p. 247. En l'élé le verbe *dédal* utilisé pour désigner toute activité ludique, jeux ou plaisanteries, est dérivé du v. primitif *dé*, cesser d'exister, et signifie se transporter dans un monde irréel, fictif, se mettre sur un plan différent de la réalité. Cf. également en *mōré* : *dēmé*, jouer, plaisanter, s'amuser ; *da*, v. aux., place l'action dans le passé, indiquant ainsi qu'elle a été faite, se faisait ou était pour se faire dans le passé. — ALEXANDRE G. : Dictionnaire Mōré-Français (s. l.) 1935, ad v.

⁵ Les enfants qui enfreindraient cette coutume ne grandiraient pas. ZUURE B. : L'âme du Murundi. p. 109. Cf. GRIAULE M. : Jeux Dogons. p. 206. En Afrique du Nord, des femmes refusent de communiquer de jour des énigmes, craignant de voir leurs enfants devenir chauves. — GIACOBETTI A. : Recueil d'énigmes arabes populaires. Alger 1916. p. X.

⁶ QUÉNEM M. : Au pays des Fons. p. 194. On peut conter (contes et énigmes) même pendant le jour « dans les maisons où se déroulent des cérémonies funèbres ». Id., p. 175.

vaticiner, exercer son métier de devin... A cette formule répétée, l'œdipe répond chaque fois par un nom laudatif ou surnom devise de l'un de ses ancêtres passé dans l'autre monde.

- | | | |
|----------------------------------|--|--|
| D. <i>ĩ vulẽ vulẽ vulẽ.</i> | | |
| R. <i>Kik'élé be dẽ gila.</i> | R. Un œuf de poule ne se promène pas (seul). | |
| D. <i>ĩ vulẽ vulẽ vulẽ.</i> | | |
| R. <i>Mal'o be min twĩ.</i> | R. Avec de la paille verte, on ne peut prendre du feu. | |
| D. <i>ĩ vulẽ vulẽ vulẽ.</i> | | |
| R. <i>Nekwẽgwo be š'ar pila.</i> | R. Dans une marmite de terre crue, on ne peut faire bouillir les graines de baies de karité. | |
| D. <i>ĩ vulẽ vulẽ vulẽ.</i> | | |
| R. <i>Nekila be dẽ gila.</i> | R. Les sandales ne marchent pas seules. | |
| D. <i>ĩ vulẽ vulẽ vulẽ.</i> | | |
| R. <i>Saswi be bu b'era.</i> | R. La fourmi ne peut traverser le marigot. | |
| D. <i>ĩ vulẽ vulẽ vulẽ.</i> | | |
| R. <i>Nekulš'õ be puna k'é.</i> | R. Le caillou (de latérite) rouge ne donne pas de fleurs. | |

Ce n'est que lorsque l'œdipe a satisfait sans hésitation, à cette épreuve, que le sphinx propose son énigme. Si le mot de l'énigme est donné, les rôles sont simplement invertis. Si, au contraire, l'œdipe n'a pu trouver la clé, le sphinx demande un gage :

- | | |
|--------------------|--------------------------|
| D. <i>Pan k'o.</i> | D. Donne-moi un village. |
|--------------------|--------------------------|

L'œdipe s'exécute : *Kwé* (G'ò), Prends le village de (G'ò). Si l'offre est agréée, le sphinx prononce alors la formule :

- | | |
|--------------------------------|---|
| <i>A g'om G'ò pũmpũ,</i> | Je me suis arrêté à G'ò gros village : |
| <i>K'ok'ébal sukulu nākulu</i> | Le chef souffre d'éléphantiasis du scrotum. |
| <i>A ma mo ĩ nẽ sar gẽ</i> | Je l'ai frappé et l'eau en est sortie. |

3. Espèces d'énigmes

On a signalé l'usage proverbial ou sentencieux de l'exposé de certaines énigmes ⁷. Nous retrouvons chose semblable en l'éél : il nous a semblé reconnaître dans ces sentences à double usage, non pas des proverbes, mais des noms laudatifs. Cf. N° 25, 36.

Nous donnons en appendice, deux « questions embarrassantes » qui ne sont pas à proprement parler des énigmes : elles ne portent pas de nom particulier en l'éél, et si elles peuvent, à titre de jeux oraux, figurer à côté de devinettes, elles en diffèrent essentiellement puisque leur intérêt réside précisément dans le fait que le mot ne peut être donné. Le sphinx, en posant cette question, demande à l'œdipe de se prononcer sur la taille de deux petits bonshommes imaginaires, rapetissés comme à plaisir : aux arguments mis

⁷ COMHAIRE-SYLVAIN S. : Quelques devinettes des enfants noirs de Léopoldville. p. 51. — DUBOIS H.-M. : Monographie des Betsileo (Madagascar). p. 1353.

en avant par celui-ci à l'appui du choix qu'il a fait de la taille la plus menue, le sphinx aura beau jeu d'objecter les siens tout aussi fondés. L'assistance captivée par la contestation, prendra parti pour l'un ou l'autre, et deux camps antagonistes seront bientôt formés.

4. Procédés de présentation de l'énigme

Les énigmes sont construites selon une grande variété de types.

a) La forme la plus simple est constituée par un pronom (simple voyelle) et un verbe monosyllabique : *a dē*, j'adhère (N° 2, 3), *a ni*, je regarde (N° 13, 14), mais il faut noter que dans le premier cas (N° 2, 3) le pronom est mis pour le mot de l'énigme⁸, tandis que dans le second il représente le sphinx.

b) On a volontiers recours dans l'exposé de l'énigme, à certaines métaphores : *a da nāk'é...*, mon grand-père, *a na gi b'a*, les enfants de la case de ma mère, quand le mot de l'énigme désigne un objet se trouvant dans la mesnie ou à proximité ; *a na b'a*, mes frères utérins, au contraire, fera deviner des objets qui appartiennent au même individu ou qui se ressemblent beaucoup.

c) Les toponymes sont mis à contribution de différentes façons : la grande distance qui sépare les lieux fera comprendre que l'objet est long ; veut-on, au contraire, mettre en relief l'anomalie d'une action réalisée avant l'autre alors que toutes deux ont la même origine et le même terme ? Une flèche tirée sur une ville très éloignée atteindra le but avant une autre tirée sur un centre rapproché. Enfin le comportement différent de notables habitant des lieux nommés, servira à mettre en opposition les aptitudes différentes des organes du corps humain.

d) Les anthroponymes (toujours des prénoms) sont pris pour le ou les mots de l'énigme :

Yōmb'é (N° 18) désigne un être humain, vivant dans l'autre monde. Ce même prénom utilisé avec *Beyom* (prénom d'un frère aîné) désignera un arbre (N° 39). Deux prénoms de frères, mais non point jumeaux cette fois-ci, sont encore utilisés pour désigner les éléments si dissemblables que sont pour nous l'eau et le feu (N° 28).

II. Textes et traductions

1. L'homme

a) Le corps humain

1. Les cheveux

a k'o a kélé nāfwélé a ba g'ér a k'é odu wa — J'ai essarté une grande parcelle de terre Mais la récolte peut tenir dans un seul (grenier).

1) *k'o*, v. obj. : faire entrer, mettre ou poser à l'intérieur. Ici, installer une parcelle de culture dans la brousse.

⁸ Cette remarque vaut également pour le pronom de la 1^{re} pers. sg dans certains exposés beaucoup plus longs : cf. N° 24 *a dul a gwa dē* qui est un propos de l'épine elle-même.

kélé, pl. *kalsé* : parcelle de culture entourée par la brousse, par opp. à *g'é-n k'é*, terrain de culture à proximité des cases.

g'é-r, v. obj. : enlever ou détacher une partie. Ici : couper les épis de sorgho ou de millet en laissant les chaumes.

- 2) *ĩ yo k'é : ĩ fō ĩ pwa ĩ k'é ĩ g'égul wa.*

Tes cheveux ayant poussé, tu te rases la tête et ramasses les cheveux qui tiennent dans une poignée.

2. Les oreilles

a dē — J'adhère.

- 1) *dē*, impf. de *dō*, v. subj. : En parlant de deux objets : coller, adhérer l'un à l'autre.

- 2) *z'ē dē yo né.*

L'oreille adhère à la tête.

3. Leucoma : tache blanche sur la cornée

a dē — J'adhère.

- 2) *wéré dē yir né.*

Le leucoma adhère à la cornée.

4. Les dents

yā dua : *a sébipwona g'a su kwara, a da g'a be š'é y.*

Le jour de marché est arrivé : le grenier est plein de cauris blancs, mais mon père ne veut pas (m'en donner).

- 1) *yā*, subst. < *yo*, v. obj. : troquer. Lieu où l'on troque : marché, foire.

du, v. subj. : sortir de l'intérieur d'une masse. Se dit proprement du lever de soleil, et ici, du jour où le marché a lieu. On a déjà noté l'usage des toponymes suivis de ce mot *yā* pour indiquer une date, cf. RATTRAY R. S. : The tribes of the Ashanti hinterland. Oxford 1932. Vol. 2, p. 493, note 1. *sébipwona* : Cauris blancs. On insiste sur la couleur, *sébi* étant le terme couramment employé pour désigner le coquillage-monnaie.

kwara, pl. *kwarse*. Etym. : en boule, de forme sphérique. Grenier de paille sur pilotis. — Filet de coton dans lequel les femmes serrent leurs Calebasses dans leurs déplacements vers les marchés. Avec cette dernière acception, le terme a un augmentatif *kwō*, désignant un autre filet à grandes mailles, et fait de cordes de chanvre, dans lequel on empile les Calebasses inutilisées, cf. RATTRAY R. S. : The tribes of the Ashanti hinterland. Vol. 1, p. 166, fig. 2.

š'é, v. déf. subj. : consentir, se prêter à. N'est utilisé qu'à l'imparfait négatif, les autres formes étant fournies par le v. dérivé *š'ono*.

- 2) *yēla su mekulu ĩ g'a ĩ tā ĩ vur ĩ vo yā yé.*

Les dents remplissent la bouche, mais on ne peut les prendre pour aller au marché.

5. La bouchée sur la langue

a kulpwā p'é bwolo yo

Mon chien blanc est étendu sur une planche.

- 1) *kulpwā*, mot composé : **kul-* (rad. de *kuli*) : chien, **-pwā*, adj. : blanc, clair, lumineux.

p'é, v. subj. : être appliqué, étendu sur une surface.

bwolo, pl. *bwālē* : 1^o Porte de bois dégauchie à l'herminette. 2^o Planche de bois ainsi dégauchi.

- 2) *gul to med'olo yo*.

La (bouchée de) bouillie est placée sur la langue (avant de pénétrer dans l'œsophage).

6. La trachée

k'ametē vur tarbal twā.

(L'arbuste) « il-n'y-a-pas-de-flèche » a accroché l'arc du chasseur.

- 1) *k'ametē*, bot. : *Aeschynomene* sp. Arbrisseau du genre des légumineuses. La métaphore utilise le sens du nom vernaculaire : l'arbrisseau « il-n'y-a-pas-de-flèche » accroche et tire à lui l'arc du chasseur, mais qu'en fera-t-il, s'il n'a pas de trait ?

Cet arbrisseau est également utilisé dans une énigme Dogon, cf. GRIAULE M.: *Jeux Dogons*, p. 209, note 1.

Pour la contraction *k'ametē* < *k'ameténé*, cf. les autres cas où le même accident phonétique a lieu : *g'ē* < *g'é né*, à la maison ; l'anthroponyme *Yalatē* < *Yala téné*, etc.

- 2) *b'ēmegòlé vwar gula*.

La trachée a tiré à elle la (bouchée de) bouillie.

La trachée n'a que faire de la nourriture : elle devra la restituer, dans une quinte de toux, à l'œsophage.

7. Les mains et les pieds

Égir p'ò na nē yi : *G'ò p'ò ɿ nē z'él i gwē i š'o-wa*.

G'ò p'ò na nē yi : *Égir p'ò ké ɿ tā ɿ gwē ɿ š'o yé*.

Le chef d'Égir a mal au pied : le chef de G'ò vient lui rendre visite.

Le chef de G'ò (à son tour) a mal au pied : le chef d'Égir ne lui rend pas visite.

- 1) *Égir*, toponyme, par haplogie pour *Gigir* : « les cases (près) du haut-fourneau ». Le substantif *g'u*, pl. *gir* (rad. **gi-*) est utilisé isolément et en composition en d'autres toponymes : *G'u*, village dans l'ancien canton de Kwérg'é ; *Gidō*, « la demeure près du haut-fourneau » quartier de Bōyolo, où l'on voit encore d'importants crassiers.

G'ò, toponyme, du substantif désignant un terrain sablonneux s'épuisant rapidement par les cultures. On retrouve ce même substantif, en composition, dans un autre toponyme : *Yémag'ò*, « *G'ò* des gens de devant »,

canton et N.-E. de *Gigir*, pour le distinguer du précédent. Un anthroponyme a été collecté : l'enfant portant ce nom *G'ò*, était né dans le premier de ces villages, mais habitait ailleurs. — Les deux toponymes de l'énigme sont chefs-lieux de cantons et résidences de deux chefs importants.

- 2) *na gé nē yi g'ē é nē tétélé ya,*
sé g'ē gé tu é nē yi, na tā z'él gā yé.
 Quand on a mal au pied, la main s'y porte,
 Mais quand la main a mal, le pied ne se dérange pas.

8. Les pouces

a na b'a bēl'é be ma dwa,
be yél mobo yil ī du ī dō.
 J'ai deux frères utérins qui sont de même taille,
 Et on ignore celui qui est le plus âgé.

- 1) *na b'a*, fils de la (même) mère : frères utérins.
mobo yil, le nom de celui, pour traduire le relatif « celui qui ».
du, v. déf. : avoir une supériorité qualitative ou quantitative.
 2) *ī g'ējob'ér ēl'é: ī yél kobo yil o du o dō yé.*
 Les deux pouces : tu ignores quel est le plus grand.

9. Les entrailles de l'homme

é gé dé kak'ér-é yila a ge no Pū kalsé.
 Si ce n'était les buissons, je verrais les cases du village de Pū.

- 1) *kak'ér* (sg. *kak'o*) : mot composé, donnant un péjoratif de *k'o*, arbre : buisson, arbrisseau en touffe.
Pū, toponyme, village à 1 km au N.-E. de T'algò où cette énigme a été collectée. — *Pū* pl. *pun*, signifie futaie, bocage, bosquet, bouquet d'arbres. Nous le retrouvons en composition dans d'autres toponymes : *Ekulpū*, « le bosquet de baobabs » : quartier de G'ò. *Sōmapū*, « le fourré de karités », petite agglomération dans le canton et au N. de G'ò.
 2) *é gé dé ī pu tono yila a ge no ī wu l'ér-é.*
 Si ce n'était la peau de ton ventre, je verrais tes entrailles.

10. Les pieds

a nekwēmbir sēl'é a yélé dwa ni né:
a yél ké yila é nē š'ē du é dō.

J'ai posé mes deux petites marmites, l'une à côté de l'autre, sur les pierres d'âtre :

Et j'ignore celle qui cuit plus vite que l'autre.

- 1) *nekwēmbir* (sg. *nekwēmbi*) : mot composé donnant un diminutif de *nekwéné*, marmite de terre cuite, par suffixation du subst. *-bi*, petit de. Cette poterie est surtout utilisée pour la préparation des médecines. Hors d'usage, elle est encastrée pour servir de logement à la partie mâle du gond en bois des portes massives.

yélé, impf. de *yolo*, v. obj. et subj. (f. intens. de *yu*) : installer pour faire atteindre (par les flammes), placer un récipient sur le foyer.

ni né, m. à m. : bouche, suivi de la particule locative : sur le bord de, bord à bord.

ké yila, cf. *mobo yil*, énigme n° 8.

š'ě, impf. de *š'o*, v. obj. et subj. (f. réfl. de *š'ō*) : 1° Rendre un son à la percussion (poterie que l'on vient de faire cuire) : *é né š'ě wē^{~~~~}é bil dēdē* : si elle (la poterie) rend le son *wē^{~~~~}* c'est qu'elle est bien cuite. — Cuire une poterie pour lui faire rendre ce son : *be nō š'ě nek^{wē}ndé* : elles font cuire des poteries. — 2° Devenir rouge (poterie cuite). — 3° Cuire dans une poterie.

a) par ébullition : *be nō š'ě swona* : elles font cuire par ébullition des haricots. — Bouillir : *nē me né š'ě* : l'eau bout. b) à l'étuvée : *be nō š'ě n'āgō* : elles font cuire à l'étuvée des boulettes de brèdes. c) par ext. : boucaner de la viande, saurer du poisson.

2) *nē-sé sél'é se nē z'ēla* : *ī yél ké yila é nē z'él dū é dō yé*.

Les deux pieds marchent, et tu ignores celui qui effectue le plus grand parcours.

11. Les besoins naturels de l'homme

a zi Nādo né a ta a k'am Wadō né.

a zi Nādo né a ta a k'am Gidu né.

Gidu n'ādē ré ba g'éré ré swēr tē.

né Wadō n'ādē gwē yé yi yé.

Etant à Nādō j'ai décoché une flèche sur Wadō.

Etant à Nādō j'en ai décoché une (autre) sur Gidu.

La flèche tirée sur Gidu se fichera en terre.

Alors que celle de Wadō ne sera pas encore rendue (au but).

1) *Nādō*, toponyme, « vieux », chef-lieu de cercle appelé *Kūdō* par les Mōsé, et orthographié « Koudougou » sur les cartes.

ta, parf. de *to* (par assimilation à la voyelle suivante, pour *to*), v. obj. : assigner un but à un mobile. Ici : décocher une flèche.

Wadō, toponyme, corruption de *Wayadō* des Mōsé : capitale administrative de la Haute-Volta, « Ouagadougou des cartes ».

Gidu, toponyme, chef-lieu de subdivision administrative dans la boucle et sur la rive droite de la Volta-Noire, orthographié « Dédougou » sur les cartes françaises.

swēr, v. obj. et subj. (f. caus. de *sō*) : idée générale du procès : placer dans un lieu formé par une ou plusieurs angles. *kwe yir-é ī swēr goro wa* : prends le bois fourchu et fiche-le dans son trou. *ī zé soro be ī swēr goro wa* : il a pris son instrument (pioche emmanchée en bout de pieu) pour creuser l'emplacement d'un potelet (fourchu). *ī zé supila be ī swēr gō sū* : il s'est armé d'un trident pour harponner (en la coiffant) une pintade. — Par ext. : transpercer d'une lance : *ī swēr boro né swi* : il a fiché sa lance dans un lion. Les deux flèches tirées d'un même lieu ont des points d'impact situés à des distances inégales : c'est le trait décoché en direction du but le plus éloigné qui arrive le premier.

- 2) *ĩ gé la ĩ b'én to né ĩ šim ga : šim me ba g'ére me lo tē né b'ē-dé gwe yé yi yé.*
Lorsque tu vas te soulager, le sol est mouillé avant que les garde-robes ne touchent terre.

Il faut noter le jeu de mots entre les deux verbes *to* de la question et de la réponse : deux verbes d'origine commune mais différents à l'aspect imparfait (*té, twé.*)

b) Instruments de travail, de musique

12. L'aiguille

a kumi népélé nāmpulé é fwér gi.

La petite patte de mon oiseau a servi (de poutre) pour couvrir une case.

- 1) *kumi*, pl. *kumsé* : terme générique : oiseau de petite taille.
népélé, pl. *népala* : jambe, patte.
fwér, v. obj. et subj. : n'avoir que de l'air (vide) entre ses parois (contenant), ou exercer une action qui mette en cet état. En parlant d'une case : mettre l'argamasse.
- 2) *gānešim nāmpulé n'al gono.*
Une petite aiguille assemble (les bandes) d'un pagne.

13. La batte

a ni — Je regarde.

Dans les énigmes de ce type, le sphinx veut qu'on lui indique un objet pris dans la nature et censé pouvoir servir de modèle dans la fabrication de certains instruments.

- 2) *ni népili ĩ be ĩ sé pili.*
Regarde la plante des pieds pour tailler une batte.
La batte est un instrument de bois à manche horizontal, utilisé par les femmes pour damer le sol ou les argamasses.

14. Le tambour d'aisselle

a ni — Je regarde.

- 2) *ni vovōnawulu ĩ be ĩ sé gogwā.*
Regarde une eumène pour tailler ensuite un tambour d'aisselle.
Le tambour d'aisselle en forme de sablier à long étranglement, fait penser à la taille effilée de la guêpe maçonner.

c) Le tombeau, les mânes

15. La mort

a pu a yira a ba na a kona.

Pour voir ce qui m'attend je dois fermer les yeux.

(Variante : *a sé lara.*)

- 1) *pu*, v. obj. et subj. : mettre l'ouverture d'une chose creuse sur une surface.
Ici : fermer les yeux, les paupières incurvées sont assimilées à des cupules.

kona : chose (sg.). La voyelle finale est paragogique.

- 2) *k'u p'ē nebwe ni ne.*

La mort qui est couchée près du malade.

16. Le tombeau

a da nãk'e i gi édu woné
é ni tā pul yé
né é dé p'ò i gé tua.

Mon grand-père a une de ses cases
Dont la porte ne s'ouvre jamais
Si ce n'est quand le roi vient.

- 1) *pul*, v. obj. et subj. (f. opp. de *p'u*) : enlever une chose plane posée sur l'ouverture d'un contenant. — Cf. : le schéma d'un caveau dans notre étude « Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.) ». Anthropos 49. 1954. p. 94. Le tombeau des Mōsé (non chefs) est en tout point semblable à celui des L'éla, cf. MANGIN E. : Les Mossi. Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan occidental. Paris 1921. pp. 70-71. — OUÉDRAOGO J. : Les funérailles en pays Mossi. Bull. de l'I. F. A. N. (Dakar) 12. 1950. N° 2. pp. 441-455.

- 2) *lubwol me zi ga : wo lo i gé k'ua éfwo ro i pul.*

Le caveau qui reste toujours clos : ce n'est que lorsqu'il y a un décès qu'on l'ouvre.

Les L'éla pratiquent la sépulture en caveau commun : les ossements du défunt précédent sont ramassés et déposés sur le côté de la chambre funéraire.

17. Les ossements du caveau

a sébipwē su kwara — Les cauris remplissent le grenier.

- 1) Métaphore déjà utilisée dans l'énigme N° 4.

- 2) *kur su lubwola.*

Les ossements sont nombreux dans (la chambre funéraire) du caveau.

18. Le monde des mânes

dur zu kélé wa i b'ē Yōmb'é ba
i zé i du pwé né.

Va vite dans la mesnie appeler Yōmb'é
Et reviens avec lui.

- 1) *dur*, v. obj. et subj. (f. caus. de *du*) : être agent ou patient d'une action tendant à faire sortir de l'intérieur d'une masse.

1° v. obj. : éprouver un sentiment (peur, honte, pitié). *i tā i dur k'évil* : n'éprouves-tu pas de la honte ? Cf. *k'évil z'é né* : avoir de la honte en son intérieur.

2° v. subj. : extérioriser ses forces intérieures : se presser, s'empresser, se hâter, courir. Employé ici comme quasi-auxiliaire, le procès de ce verbe modifie à la façon d'un adverbe, celui du verbe suivant : pénétre hâtivement.

zu, impf. de *zūi*, v. obj. et subj. : provoquer ou subir un accroissement quantitatif interne. *séb'a zu lo mobo tā* : les cauris de cet individu se sont beaucoup accrus. *dayarsé se zu dula* : les tubercules de patates se sont bien

développés cette année. — Par ext. : provoquer un accroissement quantitatif dans un lieu en y pénétrant.

Yōmb'é, anthroponyme, dérivé du v. *yo*, troquer : nom donné à l'enfant censé avoir été soustrait à la mort par un simulacre de troc. — Cf. notre étude « Onomastique personnelle des L'éla de la Haute-Volta ». Bull. de l'I. F. A. N. (Dakar) 15. 1953. pp. (818)-847.

- 2) *z'el kilu i kir bik'éna i zé i ba.*

Va au séjour des mânes et ramène un éphèbe.

2. La femme et la maison

19. Etrangère préférée à la soeur

a l'ē šī a té kō. — J'ai dédaigné un bubale pour tirer un hippotrague.

- 1) *l'ē*, parf. de *l'ō*, v. obj. et subj. : passer en omettant, omettre de. Ici : laisser passer volontairement, sans le tirer, un alcélaphe.

šī, pl. *šir* : Bubalis major, antilope de belle taille, bubale à longue tête, cornes en U. *kō*, pl. *kwe* : Hippotragus equinus. Ces deux antilopes sont de taille à peu près égale.

- 2) *i l'ē i nekwo i gi kē.*

Tu laisses ta sœur pour prendre (comme) femme (une étrangère).

nekwo, pl. *nekwa* : terme de parenté, dans la bouche d'un garçon seulement. Il désigne : 1° la sœur utérine et la demi-sœur. 2° la cousine germaine paternelle (sauf les filles du demi-frère du père). Le mariage est absolument impossible avec ces filles.

20. La porte de la case

lo medu i dūli i zi i tā i zom né lolo yé.

li-bé g'a nē to i ni né be l'ē : i tā i zom né lolo yé.

Un homme levé de grand matin se tient debout et ne parle à personne.

Les gens passent pourtant à côté de lui : il ne leur adresse pas la parole.

- 1) *dūli*, parf. de *dulu*, v. subj. (f. dérivée de *du*) : se lever plus tôt que de coutume, se lever de grand matin.

zi, v. déf. subj. : n'être affecté d'aucun mouvement, se tenir immobile.

a be zi yé : je ne suis pas désœuvré : je suis occupé.

- 2) *tetwini.*

La porte d'entrée de la case.

21. L'eau et le lait

a kud'u o dūi redu :

e g'a kebe be n'e ye, sé kébé n'é.

Deux boissons de même nature :

L'une est savoureuse, l'autre n'a pas de goût.

- 1) *kud'u*, m. à m. : chose que l'on prend : nourriture.

- 2) *nē né yila* : *me ga dūi wo redu, e g'a yil n'é, nē be n'en z'é yé.*

L'eau et le lait : les deux sont de même nature, le lait est savoureux, l'eau insipide.

22. La graisse végétale

a par par a šišēš'ē é be é tu kélé wa, é gir šišépwā.

J'ai fait galoper ma cavale alezane,

Arrivée à la mesnie sa robe était blanche.

- 1) *par*, v. obj. et subj. : idée générale du procès : rapidité dans l'action ou dans l'obtention d'un résultat. Avec *šēš'ā* comme régime : faire courir, galoper un cheval.

šišēš'ē mot composé de *šēš'ā*, cheval + **-š'ē*, rouge.

šišépwā mot composé de *šēš'ā*, cheval + **-pwā*, blanc.

Dans les deux cas le radical **šēš'-* > **šiš-* par métathèse de la corrélation de mouillure et dissimilation du *-é-* en *-i-*.

- 2) *be zo bur nāš'ō, be ma ma o gir nāmpwē.*

La pâte de graisse de karité, rouge au début, prend, après un long malaxage, la couleur blanche.

23. Les cendres

a ma tupo, tupo zē ma né.

J'ai frappé *tupo*, et *tupo* m'a rendu ces coups.

- 1) *tupo*, onomatopée, rendant le bruit d'un coup asséné dans une masse poudreuse.

- 2) *a ma tōmo, tōmo zē ma né.*

J'ai frappé les cendres et les cendres ont jailli sur moi.

24. L'épine

a dul a gwa dē, a zé a yo a kwar ya.

J'ai lancé un tortillon en l'air, puis, de la tête, l'ai arrêté.

- 1) *gwa*, pl. *gwér*. Etym. : « qui est incurvé ». 1^o Crosse de jet, en bois. — 2^o Tortillon de paille que l'on place sous les récipients à fond sphérique, pour leur donner de la stabilité.

kwar, v. obj. et subj. : arrêter ou retenir un mobile dans l'espace ou le temps.

- 2) *sō zo né : a zé o dō a vur wa.*

Une épine a pénétré dans ma chair : je prends une autre épine pour l'extraire.

25. Le devin

nē yo dō be lwé.

Qui est-ce qui ne réussit pas à construire sa case en terrain détrempé ?

- 1) *dō*, pl. *dwér* : mesnie : ensemble des cases groupées dans la même enceinte ; *a ba vo a bur p'ò dō wa* : je vais faire juger mon palabre chez le chef. — Entre en composition, dans plusieurs toponymes : *Gündō*, « la mesnie au Ceiba Thoningii » ; *Ténadō* ou *K'énadō*, « la mesnie au Pterocarpus erinaceus » ; *Gidō*, « la mesnie du haut fourneau ».

l'wé, impf. de *lo*, v. obj. et subj. : apporter une modification aux parois d'une chose creuse, ou qui le deviendra. Ici : travailler à l'édification des murs d'une mesnie.

2) *vurbał ɿ nē vu sé ɿ bi k'u kura* ?

Le devin qui découvre (pour les autres) les raisons de leurs maux, ne peut-il découvrir la cause de la mort de son (propre) fils (pour intervenir à temps) ?

3. Le monde physique

26. Les étoiles

a yira na a kona a g'ē g'a yir é yé.

Mes yeux atteignent leur objet, mais les mains n'y arrivent pas.

1) *yir*, v. déf. négatif (f. opp. de *yu*) : ne pas pouvoir arriver au contact du terme ou du but.

Il faut noter le jeu de mots *yira*, yeux, et *yir*, ne pas atteindre.

é par aphérèse pour *ré*, pron. pers. 2^o cl. nom., se rapporte à *kon*.

2) *k'amesor* : *be no sé dē, be g'a yir sé yé.*

Les étoiles : on les voit bien, mais on ne peut les atteindre.

27. Le soleil et la terre

li bēl'é be nō bwi dwa, be g'a yir dwa se la ma.

Deux individus se querellent, mais ils ne peuvent se donner des coups.

1) *bwi*, impf. de *bu*, v. obj. et subj. : manifester son mécontentement en émettant un son : gronder. Par ext. : discuter en criant, se disputer. Ici : s'invectiver à distance (comme deux antagonistes qui ne peuvent se joindre).

2) *yi né k'é.*

Le soleil et la terre.

Le soleil darde ses rayons sur la terre : mais il ne peut la rejoindre, et la terre ne peut rendre au soleil ses injures.

28. L'eau et le feu

ɿ ya ɿ ma Belwa ɿ kur,

ɿ ma Beloma ɿ tā ɿ kur yé.

Si tu frappes Belwa, il pleure,

Mais si tu frappes (son frère) Beloma, il ne pleure pas.

1) *Belwa* et *Beloma* : anthroponymes, prénoms dérivés d'un même radical **lo* (*gumelwa*), et portés par deux frères dont les forces vitales réincarnées sont censées avoir la même origine : naissance attribuée à la captation des forces de génération d'un couple de caméléons.

2) *ɿ ya ɿ k'é ɿ g'ē nē-me wa, me tā ful yé,*

ɿ gé k'o ɿ g'ē min wa, min-mo ful mo, ɿ zē ɿ nē kura.

Si tu trempe ta main dans l'eau, elle ne brûle pas,

Mais si tu la mets dans le feu, il te brûle et tu pleures.

L'usage quotidien du feu pour la préparation des aliments (brèdes, bouillie) à base d'eau, est à l'origine de ce rapprochement (deux frères). Mais il faut noter aussi que ces deux éléments, pour les L'éla, sont les plus anciens parmi ceux que l'homme utilise, la priorité étant donnée à l'eau. Cf. notre « Sept contes des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.) ». *Anthropos* 47. 1952. pp. 80-94. — La première de ces remarques explique peut-être le fait que *min* et *nē*, eau et feu, sont tous deux de la 1^{re} cl. nom.

29. Les cours d'eau

*a dobin me g'ér vwala yo Wadò né,
me ni be é du Nādō né.*

Mon python s'est enroulé à Wadò aux branches d'un arbuste,
Et sa tête est venue sortir à Nādō.

- 1) *dobin*, pl. -a : Python Sebae. On entend aussi *debin*, par inflexion.
Wadò et *Nādō*, toponymes, villes distantes de 120 km l'une de l'autre.
Cf. N° 11. — Il est bon de noter l'oralisation de la voyelle nasale finale -ō de *Nādō* devant la consonne *n*.
vwala (sg. *vwelē*) : *Accacia macrostachya*.
g'ér, v. obj. et subj. : idée générale du procès : placer une chose sur un axe en lui faisant faire un ou plusieurs angles. Ici : enlacer.
- 2) *nē me g'ér boboro yo*.
L'eau (des rivières) qui coule sur un fond de vase.

30. La limite de deux champs

nātur ēl'é sé ré g'ō odu.

Deux éléphants qui portent le même cache-sexe.

- 1) *nātur* (sg. *nātu*), subst. à forme adjective : on trouve également la forme *tu*, éléphant. Cf. le nom laudatif *nébilbezèzòlé g'u tu* : *Vidua macroura* a battu l'éléphant.
g'ō, pl. *g'ar* : vêtement masculin : 1° Simple bande de peau ou d'étoffe suspendue à la ceinture pour cacher le sexe. — 2° Pointe d'étoffe triangulaire, la base, en haut, prolongée par deux tresses qui font le tour de la taille. La pointe passe entre les jambes et vient se fixer sous la ceinture, dans le dos. Cf. BAUMANN H. et WESTERMANN D. : Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Paris 1948. p. 44, fig. 2, N° 5a.
- 2) *kalsé sél'é se swē redu*.
Deux champs qui ont une limite commune.

4. Les animaux et leurs produits

31. L'oeuf

a kwé a da nebibin a zé a du pwe né, é gir nebiṗwě.

J'ai sorti le taurillon noir de mon père,
Arrivé dehors il est devenu blanc.

- 1) *nebibin*, mot composé : **ne-*, bovidé + **bi-*, mâle + **bin*, noir : taurillon noir. *nebiṗwě*, mot composé : **ne-*, bovidé + **bi-*, mâle + **ṗwě*, blanc : taurillon blanc.
- 2) *k'olo n'é nāmb'ũ o g'a o k'élé nāṁṗwě.*
La poule noire pond des œufs blancs.

32. Le poussin

a be wõ. — Je ne tette pas.

- 1) *wõ*, v. obj. et subj. : épuiser pour se l'assimiler un liquide contenu dans une masse : teter.
- 2) *k'olo bi tā wõ yil yé.*
Le poussin ne tette pas (comme les petits des mammifères).

33. Le crapaud dans son trou

kě nākuli i ma dwa né i gi na.

Quelle est la petite femme qui est juste aux dimensions de sa case.

Variante : *a kẽ nākuli é k'élé é nér é su gi.*

Ma petite femme a allongé ses jambes et elle remplit sa case.

- 1) *gi na*, m. à. m. : case pied. Nom que portent les cases qui ouvrent sur la salle commune ou *étwini* laquelle ouvre sur la cour intérieure de la mesnie. La *gi na*, peut être affectée à une épouse, mais elle peut également servir de magasin à provisions (sorgho, mil en grains) et même d'étable. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'*étwini* sert de chambre pour l'une des femmes. Cf. FROBENIUS L. : Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Zürich 1933. p. 217, fig. 168. — PONTON G. L. : Les Gourounsi du groupe voltaïque. Outre-Mer (Paris) 1933. N° 2-3. p. 112 : habitation d'un chef de famille L'éla. — La case 1 est l'*étwini*, 2 et 3 *gi na*. — MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR (Sr) : La femme noire en Afrique occidentale. Paris 1939. p. 36 : Un « songo » (soukala) Gourounsi.
k'élé, parf. de *k'olo*, v. obj. et subj. : supprimer une incurvation. Ici : allonger ses membres inférieurs.

- 2) *betala é ma dwa né é ṗwel.*

Le crapaud (quand il s'enterre) est juste à la taille de son gîte.

34. Les mouches

a na gi b'a : be ya g'é tē, sé be zē be g'é, a ka be medu ga nē yé.

Ce sont des enfants de la case de ma mère :

Ils étaient à terre, mais ils ont disparu,

Et je n'en vois plus un seul.

- 2) *zo-sé: nén'ono né se woné, k'é gé yi se gākō dur se g'é.*

Les mouches : durant le jour elles sont là, mais disparaissent la nuit.

35. La fourmi

a la wo a yé: ɿ nē z'ela.

a yi a za ɿ kur né,

a p'a p'a ɿ nér a gā.

J'allais dire : je le sais elle marche.

Et pourtant je l'ai saisie par l'arrière :

Et j'ai cherché en vain ses pieds.

- 1) *gā*, parf. de *gò*, v. obj. et subj. : être contraint d'abandonner ou d'interrompre une action en cours sans la mener à bonne fin.

- 2) *ném'élé.* — La fourmi.

36. La vipère

debwĩ-ékuli n'ér zwē gò.

La fumée d'un petit fumeron a couvert la savane.

Variante : *šimbwélé zē tē né é l'ér.*

Un petit *né* est sorti de terre portant des fruits.

- 1) *debwĩ-ékuli* : petit chicot, tronc d'arbre sec ; dim. de *debũ*.

šimbwélé : *Parkia biglobosa* qui vient de pousser, de petite taille.

- 2) *kua bi zē tē né é dom.*

Le vipereau mord (dangereusement) dès sa naissance.

kua, pl. *kur* : *Echis carinatus* et *Causus rhombeatus*. « Les viperaux sont prêts à mordre dès leur naissance et à chasser pour leur propre compte ; il en est de même pour ceux qui sortent de l'œuf. » KRAZEEFF W. N. : Les serpents venimeux et le traitement de leurs morsures. La Nature (Paris) 1933, N° 2911, p. 153.

5. Les plantes

37. Le fruit du baobab

be tā lĩ be tā kwélé.

Pour pouvoir se fâner (les plantes) doivent d'abord pousser : *Nemo dat quod non habet*.

- 1) *lĩ*, impf. de *l'ũ*, v. subj. : idée générale du procès : étant entouré de toute part, commencer à se dégager : sortir de terre (pousse des végétaux), apparaître. *kwélé*, impf. de *kolo*, v. obj. et subj. : donner ou prendre une forme incurvée. V. subj. : s'incurver, se rabattre : *zwā kébé kwélé*, cette calebasse (cueillie avant complète maturité) s'est recroquevillée.

- 2) *kukulu be swē z'é yé, sé wo yén o b'a-be o no swē-dé né ?*

Le baobab n'est point velu, où donc ses fruits ont-ils pris les poils (dont ils sont recouverts) ?

38. Le kapokier

a na gi b'a: be gāko yipuš'ē édu.

Les enfants de la case de ma mère portent tous un chaperon rouge.

- 1) *yipuš'ē*, mot composé : **yi-* tête + **-pu-* couvrir + **-š'ē* rouge : couvre-chef rouge.

2) *éfwā é k'é b'a: é b'a gāko ywén nāš'ér.*

Le kapokier (*Bombax Buonopozense*) dont les grandes fleurs sont rouges.

39. Ficus et *Parkia biglobosa*

ĩ ma Beyom ĩ kur,

Si tu frappes Beyom il pleure,

ĩ ma Yōmb'é ĩ yé kur yé.

Mais si tu frappes Yōmb'é il ne pleure pas.

1) L'exposé de cette énigme est semblable au N° 28, seuls les prénoms utilisés varient : mais nous avons eu l'occasion d'étudier le radical du prénom *Yōmb'é* (et *Beyom* a la même origine) au N° 18.

2) *a š'ar épilu o zē o nō d̄wī papama,*

a š'ar šimi é tā d̄wī yé.

J'incise un ficus, du latex s'écoule.

J'incise un *Parkia biglobosa*, il ne s'en écoule pas.

40. Le câprier

a l'ē a da kuli soma ni né, é g'a tā wér yé:

ĩ gé tua é g'a vwar mo.

J'ai attaché le chien de mon père sur le bord de la piste :

Il n'aboie point : mais il te mord dès que tu l'approches.

1) *wér*, v. subj. (cf. int. de *wal*) : faire entendre des cris. Cf. *wél*, v. subj. : même acception. *vwar*, v. obj. et subj. (f. int. de *vo*) : tirer violemment à soi.

2) *n'abò* : *Capparis tomentosa* LAM., câprier de brousse aux aiguillons falci-formes : les vêtements des passants ou leurs chairs, s'y déchirent facilement. Cf. l'énigme du jujubier chez les Dogon, GRIAULE M. : Jeux Dogons. p. 208.

41. Le maïs

a da b'a gākō be l'ē swē edu.

Mes frères ont tous le même carquois en bandoulière.

1) *l'ē*, parf. de *l'ō*, v. obj. et subj. : idée générale : toucher les extrémités ou les faire se toucher. 1° Traverser un lieu. 2° Lier, attacher en joignant les extrémités d'un lien. 3° Porter en bandoulière. Retirer un objet porté en bandoulière : *g'é*. Porter à la bretelle : *g'olo*, impf. *g'élé*. Retirer un objet porté à la bretelle : *l'wér*.

2) *šinepwéla* : le maïs. Les spathes qui recouvrent les grains sont comparées à un carquois. Cf. une énigme semblable dans GRIAULE M. : Jeux Dogons. p. 207.

Le mot *šinepwéla* est caractéristique du dialecte parlé à T'algò où cette énigme a été collectée. C'est un nom composé de **šin-* (pour **šin-*), *Parkia biglobosa* + **-pwélé*, *Hibiscus esculentus*. Cette graminée introduite à une époque relativement récente est ainsi comparée au *né* qui donne lui aussi une farine jaunâtre, et au *gombo*, dont les fruits s'insèrent sur la tige comme ceux du maïs. — Dans le reste du L'olo le maïs est appelé *bōpwélé*, autre nom

composé de *bō-, Sorghum sacharatum, la graminée primeur + *-pwélé, Hibiscus esculentus. — En mōré, le nom du maïs : *kamāna*, composé lui aussi, s'articule en Sorghum vulgare Hibiscus esculentus. ALEXANDRE G. : Dictionnaire Mōré-français, ad v. Mais il est bon de noter que le mōré n'a pas de nom simple pour désigner le Sorghum sacharatum : *kazēya*.

6. Appendice : Deux questions embarrassantes

42.

*Li ékulsé sél'é: kébé é g'om é šés'ā é vo é to šilbwol wa é zu kélé wa.
é dō nēn'ono zé ga, é p'a p'a ywél é gā: é vo é g'om lo medu nefob'a ywél wa.
Mo lo ɿ dwal du ɿ dō ?*

De deux petits bonshommes :

Le premier est si petit que monté sur un cheval (à sa taille) il pénètre dans la mesnie en passant par une châtière.

Le second, souffrant de la chaleur et ne trouvant pas d'ombre, finit par se réfugier, à l'ombre sous le gros orteil d'un homme.

Quel est le plus petit ?

šilbwol : Ouverture pratiquée au bas du mur d'enceinte de la mesnie, pour l'évacuation des eaux de pluie.

43.

*li ékulsé sél'é: medu ɿ tē nē ɿ k'é šya pu wa, ɿ zu ɿ nē ma :
ɿ dō mé g'élé l'éné ɿ kwē š'ō :
mo lo ɿ dwal du ɿ dō ?*

De deux petits bonshommes :

Le premier est si petit qu'ayant versé de l'eau dans la capsule d'une graine de Voandzeia subterranea, il peut s'y plonger et s'ébattre.

Le second, pour cueillir des feuilles de haricot (rampant) doit fixer un crochet à une gaule.

Quel est le plus petit ?

ma, v. obj. et subj. : mettre violemment un objet en contact avec un autre. 1^o v. obj. : frapper, heurter. 2^o v. subj. : prendre ses ébats dans l'eau (baigneur).

g'élé, parf. de *g'olo*, v. obj. et subj. (f. opp. de *g'ar*) : 1^o v. obj. : assembler deux objets de façon à former un angle, ou placer un objet dans un angle ainsi formé ou à l'une des extrémités de cet angle. Ici : fixer à l'extrémité d'une gaule un morceau de bois, de façon à faire de cette gaule un crochet (Arabe : *muḥtāf*).

l'éné, pl. *l'èsé* : gaule dont l'une des extrémités a été transformée en crochet pour la cucillette des feuilles d'arbres utilisées comme brèdes.

III. Tables

1. Glossaire

(Les chiffres renvoient aux énigmes.)

Beloma, anthpn. 28.

Belwa, anthpn. 28.

bwi, impf. de *bu*, v. obj. et subj. : gronder. 27.

bwolo, pl. *bwālè* : porte de bois. 5.

dē, impf. de *dō*, v. subj. : coller, adhérer. 2.

debwī-ékuli : petit chicot, tronc d'arbre sec. 36.

dō, pl. *dwēr* : mesnie : groupe de cases dans une même enceinte. 25.

dobin, pl. -a : Python Sebae. 29.

du, v. déf. : avoir une supériorité qualitative ou quantitative. 8.

du, v. subj. : sortir de l'intérieur d'une masse. 4.

dūli, impf. de *dulu*, v. subj. : se lever de grand matin. 20.

dur, v. obj. et subj. : agir rapidement. 18.

é, pron. pers. 2^e cl. nom., pour *ré*. 26.

Ēgir, top. : « Les cases du haut fourneau ». 7.

fwér, v. obj. et subj. : couvrir d'une argamasse, les murs d'une case. 12.

gà, parf. de *gò*, v. obj. et subj. : être contraint d'abandonner. 35.

g'élé, impf. de *g'olo*, v. obj. et subj. : fixer un crochet à une gaule. 43.

g'éér, v. obj. et subj. : couper les épis en laissant les chaumes. 1.

g'éér, v. obj. et subj. : faire ployer une chose sur un axe. 29.

Gidu, top. 11.

gi na : case, servant de chambre privée. 33.

g'ō, pl. *g'ār* : vêtement masculin. 30.

G'ò, top. 7.

gwa, pl. *gwér* : tortillon. 24.

kak'o, pl. *kak'er* : buisson. 9.

k'ametē, bot. : Aeschynomene sp. 6.

kélé, pl. *kalsé* : parcelle de culture en brousse. 1.

k'élé, impf. de *k'olo*, v. obj. et subj. : allonger, étendre ses jambes. 33.

kò, pl. *kwē*, zool. : Hippotragus equinus. 19.

k'o, v. obj. : installer une parcelle de culture en brousse. 1.

koñ : chose (sg.). 15.

kud'u : nourriture. 21.

kulpwā : chien blanc. 5.

kumi, pl. *kumsé* : terme générique : oiseau. 12.

kwar, v. obj. et subj. : arrêter ou retenir un mobile dans l'espace ou le temps. 24.

kwara, pl. *kwarse* : grenier en paille sur pilotis. 4.

l'ē, impf. de *l'ō*, v. obj. et subj. : omettre, laisser passer, attacher. 19. 41.

l'éné, pl. *l'ēsé* : gaule terminée par un crochet, pour cueillir les feuilles aux arbres. 43.

lī, impf. de *l'u*, v. subj. : pousser (plantes, cheveux). 37.

- lŭé*, impf. de *lo*, v. obj. et subj. : travailler aux parois d'une habitation. 25.
ma, v. subj. : s'ébattre dans l'eau. 43.
mobo yil : celui qui. 8.
na b'a : « fils de la (même) mère » : frères utérins. 8.
n'abò, bot. : Capparis tomentosa. 40.
Nādō, top. 11. 29.
nātu : éléphant. 30.
nebibin : taurillon noir. 31.
nebipwē : taurillon blanc. 31.
nekwēmbi, pl. *nekwēmbir* : petite poterie. 10.
népèle, pl. *népala* : jambe, patte. 12.
ni né, loc. : bord à bord. 10.
par, v. obj. et subj. : agir rapidement. 22.
p'é, v. déf. : être appliqué, étendu sur. 5.
pu, v. obj. : fermer les yeux. 15.
Pū, top. 9.
pul, v. obj. et subj. : ouvrir, découvrir, 16.
sébipwona : cauris blancs. 4.
sŭér, v. obj. et subj. : ficher en. 11.
š'é, v. déf. : consentir, se prêter à. 4.
š'ē, impf. de *š'ō*, v. obj. et subj. : cuire, amener à ébullition. 10.
ši, pl. *šir*, zool. : Bubalis major. 19.
šilbwol : trou d'évacuation des eaux de pluie. 42.
šimbwélé, bot. : Parkia biglobosa de petite taille. 36.
šinepwēla : maïs. 41.
šišépwe : cheval blanc. 22.
šišēš'ē : cheval alezan. 22.
ta, parf. de *to*, v. obj. : décocher une flèche. 11.
tu : éléphant. 30.
tupo, onom. 23.
vwar, v. obj. et subj. : tirer violemment à soi. 40.
Wadō, top. 11, 29.
wér, v. subj. : aboyer. 40.
wō, v. obj. et subj. : teter.
yā : marché. 4.
yélé, impf. de *yolo*, v. obj. et subj. : placer sur le feu. 10.
yīpuš'ē : couvre-chef rouge. 38.
yīr, v. déf. nég. : ne pas pouvoir arriver au contact du terme. 26.
Yōmb'é, anthpn. 18.
zi, v. déf. : se tenir immobile, inoccupé. 20.
zu, impf. *zwi*, v. obj. et subj. : provoquer un accroissement quantitatif interne.

2. Table alphabétique des énigmes

Aiguille (L'), 12.

Batte (La), 13.

Besoins naturels de l'homme, 11.

Bouchée sur la langue (La), 5.

Câprier (Le), 40.	Limite de deux champs contigus (La), 30.
Cendres (Les), 23.	Mains et les pieds (Les), 7.
Cheveux (Les), 1.	Maïs (Le), 41.
Cours d'eau (Le), 29.	Mânes (Le séjour des), 18.
Crapaud dans son trou (Le), 33.	Mort (La), 15.
Dents (Les), 4.	Mouches (Les), 34.
Devin (Le), 25.	Œuf (L'), 31.
Eau et feu (L'), 28.	Oreilles (Les), 2.
Eau et le lait (L'), 21.	Ossements du tombeau (Les), 17.
Entrailles de l'homme (Les), 9.	Pieds (Les), 10.
Epine (L'), 24.	Porte de la case (La), 20.
Etoiles (Lés), 26.	Pouces (Les), 8.
Etrangère préférée à la sœur, 19.	Poussin (Le), 32.
Ficus et <i>Parkia biglobosa</i> , 39.	Soleil et la terre (Le), 27.
Fourmi (La), 35.	Tambour d'aisselle (Le), 14.
Fruit du baobab (Le), 37.	Tombeau (Le), 16.
Graisse végétale (La), 22.	Trachée (La), 6.
Kapokier (<i>Bombax buonopozense</i>), 38.	Vipère (La), 36.
Leucoma (Le), 3.	

IV. Bibliographie

Nous renvoyons 1^o à l'excellente bibliographie de QUÉMÉNEUR J. : *Enigmes tunisiennes* (Publications de l'I. B. L. A.) Tunis [1944] pp. 27-29 ; 2^o à SANTI ALDO : *Bibliografia della enigmistica*. (Biblioteca bibliografica Italica diretta da MARINO PARENTI, 3.) Firenze 1952, que nous tentons de compléter, en ce qui concerne le domaine négro-africain sensu lato, par les références suivantes :

- ANGRAND A. P. : *Manuel français-ouolof*. Paris 1952. 112 pp. — p. 85 : 5 énigmes (texte et traduction).
- ANONYME : *Cirandane-Caupèc*. Collection de devinettes des Nègres, dédiée par un auteur anonyme à Lady Gomm. Maurice 1846.
- — *Devinettes Mpongués*. Bulletin de la Société des recherches congolaises (Brazzaville) 1928. N^o 9. pp. 122-123.
- ADAM JÉRÔME : *Nouvel extrait du folklore du Haut-Ogooué*. Devinettes et fables des Ambede. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 131-152. — pp. 134-136 : traduction française seule de : 24 devinettes simples, 4 devinettes « rappel de différences et ressemblances » ; 1 question embarrassante : un rat, un chat, un paquet de pistaches.
- ALEXANDRE G. : *Nabdem tûma la goama, solem kwésé, yila, zab-yuyâ*, devinettes. Lille 1935 [Polycopié]. — pp. 50-54 : 65 devinettes (texte mûré seul).
- AMMANN D. : *Charades et devinettes du pays toma*. Missions, revue mensuelle des Pères Blancs (Fribourg) 1954. N^o 4. p. 63. — 5 devinettes, 1 question embarrassante (traduction française seule).
- AUGUSTINY JULIUS : *Sukuma-Texte, gesammelt und übers.* Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 14. 1923-24. pp. 1-43, 153-189. — 58 énigmes (texte et traduction).
- BAISSAC CHARLES : *Etude sur le patois créole mauricien*. Nancy 1880. VII + 233 pp. — p. 204 : quelques sirandanes et 25 devinettes proprement dites.
- — *Le folklore de l'Ile Maurice* (Texte créole et traduction française). Paris 1888. — pp. 393-422 : 170 sirandanes.

- BASCOM WILLIAM R. : *Literary Style in Yoruba Riddles*. *Journal of American Folklore* (Lancaster, Pa.) 62, 1949. pp. 1-16. — 55 énigmes (texte, traduction, étude.).
- BAZIN H. : *Dictionnaire bambara-français, précédé d'un abrégé de grammaire bambara*. Paris 1906. — p. 377 : 1 énigme (texte et traduction).
- BEECH MERVYN W. H. : *The Suk. Their Language and Folklore*. With Introd. by Sir CHARLES ELIOT. Oxford 1911. XXIV + 151 pp., 2 maps. pp. 43-45 : 18 énigmes (texte et traduction).
- BEN HAMOUDA : *Devinettes sogai*. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F.* (Paris) 1919. N° 3. pp. 278-280. — 34 devinettes (traduction française seule).
- BÉRENGER-FÉRAUD LAURENT JEAN-BAPTISTE : *Recueil de contes populaires de la Sénégambie*. (Collection de contes et chapsons populaires, 9.) — Paris 1885. IX + 260 pp. — 7 devinettes (traduction française seule).
- BOILAT D. : *Grammaire de la langue Woloffe*. Paris 1858. — pp. 378-381 : 13 énigmes (texte, traduction, commentaire philologique).
- BOUCHE PIERRE : *Les Noirs peints par eux-mêmes*. Paris 1883. — pp. 9-12 : 14 énigmes (texte et traduction).
- BRUN R. P. : *Proverbes, maximes et devinettes Khassonké, recueillis et traduits*. *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F.* (Gorée, Sénégal) 1917 [1918]. — pp. 223-225 : 10 devinettes (traduction française seule).
- BUFE E. : *Die Poesie der Duala-Neger in Kamerun. Tierfabeln, Sprichwörter, Rätsel, Spottreden und Gesänge*. *Archiv für Anthropologie* (Braunschweig) N. F. 13. 1915. — pp. 59-60 : 20 énigmes (texte et traduction).
- BUSSE JOSEPH : *Kaguru-Texte, gesammelt und übers.* *Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen* (Berlin-Hamburg) 27. 1936/37. pp. 71-65. — pp. 61-62 : 7 énigmes (texte et traduction).
- BÜTTNER CARL G. : *Anthologie aus der Suaheli-Litteratur (Gedichte und Geschichten der Suaheli), gesammelt und übers.* Berlin 1894. — p. 187 : 6 énigmes.
- CARBUTT HUGH LANCASTER : *Six Zulu Riddles*. *Folk-Lore Journal*, ed. by the Working Committee of the South African Folklore Society (Cape-Town, London) 2, part IV, 1880. — pp. 60-61 : 6 énigmes (texte et traduction).
- CASALIS EUGÈNE : *Etudes sur la langue séchuana. Précédées d'une introduction sur l'origine et les progrès de la mission chez les Bassoutos*. Paris 1841. XLIII + 103 pp. — pp. 92-93 : 7 énigmes (traduction seule) reproduites dans ROLLAND E.
- CENDRARS BLAISE : *Anthologie nègre. Edition définitive, revue et corrigée*. Paris 1947. — p. 301 : une devinette Soninké (traduction française seule).
- CÉSARD E. : *Devinettes et observances superstitieuses Haya*. *Anthropos* 29. 1934. pp. 461-468.
- CHARLTON, Captain : *A Hausa Reading Book Containing a Collection of Texts Reproduced in Facsimile from Native Manuscripts, Arranged for the Use of Beginners and Advanced Students. With Transliterations into Roman Characters; Translations, Notes, etc.* London, New-York and Toronto 1908. — pp. 12-13 : 9 énigmes (texte, notes, la dernière énigme traduite en note).
- CHATELAIN HÉLI : *Kimbundu Grammar. Grammatica elementar do Kimbundu ou lingua de Angola*. Introduction by ROBERT CUST. Genebra 1888-1889. XXIV + 172 pp. — pp. 143-147 : 11 énigmes (texte, traductions portugaise et anglaise).
- COLLE P. : *Essai de monographie des Bashi (Vicariat apostolique du Kivu)*. s. l., s. d. [Polycopié]. — pp. 311-312 : 18 énigmes (texte et traduction).
- — *Les Baluba (Congo belge)*. Avec une introduction de CYR. VAN OVERBERGH. Tome II. (Collection de monographies ethnographiques, 11.) Bruxelles 1913. — p. 644 : 2 devinettes (traduction seule). — pp. 656-659 : 20 énigmes (texte, traduction et commentaire).
- COMHAIRE-SYLVAIN S. : *Quelques devinettes des enfants noirs de Léopoldville*. *Africa* (London) 19. 1949. pp. 40-52.

- DAHL EDM. : Hundert Rätsel der Wanamwezi. Zeitschr. f. Kolonialsprachen (Berlin) 3. 1913. pp. 257-271. (Texte et traduction.)
- DIAKITÉ ELOI : [Douze] devinettes, dans la rubrique : Folk-lore. Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale Française (Dakar) 2. N° 15. 1914. pp. 460-461. (Traduction française seule.)
- DIM DELOBOSOM A. A. : L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute-Volta. Paris 1933. — pp. 281-285 : 19 devinettes (texte, traduction, commentaire).
- DOKE CLÉMENT M. : Lamba Folk-Lore. New-York 1927. — 144 énigmes.
- — Additional Lamba Aphorism. Bantu Studies (Johannesburg) 4. 1930. pp. 109-135 ; 181-192. — p. 192 : 2 énigmes (texte et traduction).
- — Bantu Wisdom-Lore. African Studies (Johannesburg) 6. 1947. pp. (101)-120. — pp. 117-120 : Etude des énigmes Bantu : 1. Les simples énigmes. 2. Les problèmes. 3. Les chants-énigmes.
- DUBOIS H. M. : Monographie des Betsileo (Madagascar). (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, T. 34.) Paris 1938. pp. 1353-1354.
- DUFAYS FELIX : Lied und Gesang bei Brautwerbung und Hochzeit in Mulera-Ruanda. Anthropos 4. 1909. pp. 847-878. — p. 878 : 8 énigmes (texte et traduction).
- EBDING F. : Dualarätsel aus Kamerun, gesammelt und übers. Mitteil. d. Seminars f. orientalische Sprachen (Berlin) 14. 1911. 3. Abt. pp. 160-181. — 101 énigmes (texte, traduction et commentaire).
- EBERL-ELBER R. : Westafrikas letztes Rätsel. Erlebnisbericht über die Forschungsreise 1935 durch Sierra-Leone. Salzburg, Leipzig, Berlin 1936.
- EBOUÉ FELIX : Les peuples de l'Oubangui-Chari. Essai d'ethnographie, de linguistique et d'économie sociale. (Publications du Comité de l'Afrique française.) Paris 1933. 111 pp. — pp. 74-75 : Devinettes et charades ; p. 74 : 7 devinettes (traduction seule) ; p. 75 : charades sur les noms de nombre : « ... on ne sait à quel parler rattacher cette numération bizarre qui va jusqu'à 10... » (texte et traduction).
- ELLIS A. B. : The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West-Africa. Their Religion, Manners, Customs, Laws, Languages, etc. London 1890. — p. 278 : 3 énigmes (traduction seule).
- ENDEMANN K. : Rätsel der Sotho, gesammelt von K. ENDEMANN und C. HOFFMANN, bearb. von CHR. EBDEMANN. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 18. 1927. H. 1. pp. 55-74. — 73 énigmes (texte, traduction, commentaire).
- FELL J. R. : Folk Tales of the Batonga. London 1923. — Plusieurs énigmes (texte et traduction).
- FORTUNE G. : Some Zezuru and Kalanga Riddles. Native Affairs Department Annual (Salisbury) 28. 1951. pp. 30-44.
- FUNKE E. : Original-Texte aus den Klassensprachen in Mittel-Togo. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 10. 1920. H. 4. pp. 261-313. — p. 296 : 8 énigmes (texte et traduction) en Likpe ; p. 298 : 10 énigmes, proverbes (texte et traduction) en Akposo ; pp. 298-300 : 30 énigmes ou proverbes (textes et traductions) Logba.
- GABUS J. : Contribution à l'étude des Nemadi, chasseurs archaïques du Djouf. Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Bern) 28. 1952. pp. 49-83. — pp. 33-35 : 16 devinettes (traduction seule).
- GADEN HENRI : Le poular dialecte peul du Fouta sénégalais, T. I. Paris 1913. — pp. 322-325 : 17 devinettes (texte et traduction).
- GALLIN L. : 24 devinettes des enfants de Bamako, dans la rubrique : Folk-lore. Bulletin de l'Enseignement de l'Afrique Occidentale Française (Dakar) 2, N° 12, 1914. — pp. 352-353 : traduction française seule.
- — Devinettes recueillies en Côte d'Ivoire. Bulletin de l'enseignement de l'A. O. F. (Gorée, Sénégal) 5, N° 31, 1917. — pp. 190-191 : 24 devinettes (traduction française seule).
- GODFREY R. : [dans la Blythswood Review, plusieurs collections d'énigmes Xhosa.]
- VAN GOETHEM E. : Devinettes nkundo, Aequatoria (Coquilhatville) 15. 1952. N° 2. pp. 41-48 : 100 devinettes (texte et traduction commentée).

- GRAY ERNEST : Some Riddles of the Nyanja People. Collected and annotated. Bantu Studies (Johannesburg) 13. 1939. — pp. (251)-291 : 123 énigmes (texte, traduction anglaise et notes).
- GRIAULE M. : Jeux Dogons. (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, T. 32.) Paris, 1938. pp. 205-212. 30 devinettes (texte, traduction, notes).
- GUILLOT RENÉ : Contes d'Afrique, recueillis par RENÉ GUILLOT sous la direction de ALBERT CHARTON. Illustrations de M. RANSON. (Numéro spécial du Bulletin de l'enseignement de l'A. O. F.) Dakar 1933. 94 pp., 4 pl. — p. 51, sous la rubrique : Contes minuscules (Oulof) : 2 questions embarrassantes ; pp. 53-54, sous la rubrique : Contes minuscules (Mossi) 5 questions embarrassantes.
- — Contes et légendes d'Afrique Noire. Paris 1946. Société d'Editions géographiques, maritimes et coloniales. 42 pp. — pp. 37-38 : deux questions embarrassantes.
- — A l'ombre du baobab. Paris 1951. — Enigmes : p. 13, la route ; p. 75 : le vent ; p. 141 : la marmite ; p. 144 : question embarrassante.
- GUTMANN BRUNO : Kinderspiele bei den Wadschagga. Globus (Braunschweig) 95. 1909. pp. 286-289 ; 300-304. — p. 302 : énigmes.
- — Zur Psychologie der Dschaggarätsel. Zeitschr. f. Ethnologie (Berlin) 43. 1911. pp. 522-540.
- — Kwelplaatjes tot vermaak van jong en oud. Brugge 1911.
- HAMBLBY WILFRID D. : The Ovibundu of Angola. (Field Museum of Natural History Publication 329. Anthropological Series Vol. 21, N° 2.) Chicago 1934. — pp. 253-254 : Riddles and Proverbs (traduction seule).
- HARRIES LYNDON : Some Riddles of the Makua People. African Studies (Johannesburg) 1. 1942. — pp. 275-291 : 140 énigmes (texte, traduction anglaise, notes).
- — Some Riddles of the Mwera People. African Studies (Johannesburg) 6. 1947. pp. (21)-34. — 100 énigmes (texte, traduction anglaise, notes).
- HARRIS H. G. : Hausa Stories and Riddles. With Notes on Language and a Concise Hausa Dictionary. Weston-super-Mare 1908. XV + 111 + 33 pp. — pp. 42-45 : 29 énigmes (texte, traduction, notes).
- HEIDT JEAN : Devinettes, proverbes et contes Gourmantchés racontés par des élèves de l'école régionale de Fada (Niger), transcrits par M. HEIDT. (1^{re} série.) L'éducation africaine (Bulletin de l'enseignement de l'A. O. F., Gorée) 27. N° 101. 1938. pp. (3)-21. — pp. (3)-4 : 22 devinettes (traduction française seule) ; p. 5, sous la rubrique : 2^e Contes et fables : Les trois dormeurs : une question embarrassante.
- — Devinettes, proverbes et contes Gourmantchés recueillis par des élèves de l'école régionale de Fada (Niger), transcrits par M. HEIDT. (2^e série.) L'éducation africaine (Bulletin de l'enseignement de l'A. O. F., Gorée) 28. N° 102-103. 1939. pp. 8-18. — pp. 8-10 : 37 devinettes (traduction française seule).
- HEEPE M. : Hamitica I. Fiome-Texte. Aufgez., bearb. und übers. Mitteil. des Seminars f. orientalische Sprachen (Berlin) 3. Abt. 32. 1929. pp. 158-202. — pp. 164-165 : 13 énigmes.
- HOBLEY C. W. : Ethnology of A-Kamba and Other East African Tribes. Cambridge 1910. XVI + 172 pp., 27 pl. — p. 54 : 5 énigmes (texte et traduction).
- HOLLIS A. C. : The Masai, Their Language and Folklore. With Introd. by Sir CHARLES ELIOT. Oxford 1905. XXVIII + 359 pp., 27 pl. — pp. 253-259 : 24 énigmes (texte, traduction, commentaire).
- — The Nandi. Their Language and Folklore. Oxford 1909. — pp. 133-151 : 76 devinettes.
- — Nyika enigmas. Introd. by A. WERNER. Journal of the African Society (London) 16. 1916-1917. pp. 135-142. — 21 énigmes (texte et traduction). A noter, dans l'introduction : ... « If the one challenged gives it up, he is told P'a mudzi - give me a town. »
- — Taveta enigmas. Journal of the African Society (London) 10. 1910-11. pp. 200-212. — 66 devinettes (texte et traduction).

- HUNT N. A. : Some Karanga Riddles. Nada 1952. N° 29. pp. 90-98. — 67 énigmes (texte, traduction, notes).
- HUREL EUGÈNE : Manuel de langue Kinyarwanda comprenant la grammaire et un choix de contes et de proverbes. Mitteil. d. Seminars f. orientalische Sprachen (Berlin) 3. Abt. 14. 1911. pp. 1-159. — pp. 152-156 : 29 jeux de mots ou devinettes (texte, traduction et parfois commentaire).
- ITTMANN J. : Einiges aus der Bankon-Literatur. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 17. 1927. H. 2. pp. 81-108. — pp. 106-108 : 16 énigmes (texte et traduction).
- — Aus dem Rätselschatz der Kosi. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen 21. 1930 31. pp. 25-54. — 254 énigmes (texte et traduction).
- — Kundu-Rätsel. Mitteil. d. Seminars f. orientalische Sprachen (Berlin) 3. Abt. 37. 1934. pp. 162-184. — 307 énigmes (texte et traduction).
- JOHNSON FREDERIK : Kiniramba Folk Tales. Bantu Studies (Johannesburg) 5. 1931. pp. 327-356. — pp. 354-356 : 19 énigmes (texte et traduction).
- JUNOD HENRI-A. : Les Ba-Ronga. Etude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa. Mœurs, droit coutumier ; vie nationale, industrie, traditions, superstitions et religion. Neuchâtel 1898. — pp. 252-263 : Les énigmes. Proverbes. Devinettes. Enigmes doubles. Le « tekatikisana ». Enigmes aisément compréhensibles. Rapprochements curieux. Enigmes historiques. Allitération. Enigmes incompréhensibles, §§ 460-490 ; p. 84, note 1 : 1 énigme ; pp. 253-263 : 31 énigmes (texte, traduction, commentaire).
- — Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. T. II : La vie mentale. Paris 1936. pp. 157-164.
- JUNOD PH. H. : Specimens du folklore de la tribu des Batchopi. Africa (London) 6. 1933. p. 95 : 4 énigmes.
- KUHN G. : Tschuana-Texte : Lieder, Rätsel und Märchen. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 26. 1935./36 pp. 301-317. — pp. 308-311 : 50 énigmes (texte et traduction).
- LECOSTE B. : Proverbes et devinettes des arabisés du Miniéma. Bulletin des Juridictions indigènes et du droit coutumier congolais (Elisabethville) 15. 1947. N° 3. pp. 82-85.
- LEIRIS MICHEL : La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français). (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, T. 50.) Paris 1948. — pp. 366-376 : 7 devinettes (texte, traduction, notes très développées).
- LEROI-GOURHAN ANDRÉ, POIRIER JEAN et HAUDRICOURT ANDRÉ-GEORGES : Ethnologie de l'Union française (Territoires extérieurs). T. 1^{er} : Afrique. (Pays d'outre-mer, colonies, empires, pays autonomes. Collection internationale de documentation publiée sous la direction de CH.-ANDRÉ JULIEN. 6^e série : Peuples et civilisations d'outre-mer I, 1.) — pp. 392-394 : 16 devinettes et énigmes, 3 questions embarrassantes (traduction française seule).
- LIFCHITZ DÉBORAH et PAULME DENISE : Devinettes et proverbes dogon (Soudan français). Revue de folklore français et de folklore colonial (Paris) 9. 1938. N° 3. pp. 117-146 ; N° 4. pp. 176-202. — pp. 117-146 : 169 devinettes (texte, traduction interlinéaire et libre). L'énigme 66, p. 129, semble avoir été mal traduite : Deux éléphants sous le même bonnet. Le champ. En note : Sur le champ entièrement cultivé, il ne doit pas rester plus de place que sous le bonnet dont il est ici question. Cf. notre énigme N° 30. — L'énigme 98, pp. 133-134, semble également avoir été mal comprise : Si ce n'était la peau de mon ventre je verrais Bandiagara. L'estomac précède l'intestin. Cf. notre énigme N° 9. — D'autre part, il y a également similitude entre l'énigme 107, p. 135 : une femme d'Ogol... et notre énigme N° 11 ; entre l'énigme 167, pp. 145-146 : il y a beaucoup de grandes et de petites Calebasses dans la maison... et note N° 19.
- LIFSZYC DÉBORAH et PAULME DENISE : Les animaux dans le folklore dogon (Soudan français). Revue de folklore français et de folklore colonial (Paris) 7. 1936. pp. (282)-292. — pp. 286-287 : 9 devinettes (traduction seule).

- LINDBLOM GERHARD : Kamba Folklore. III. Kamba Riddles, Proverbs and Songs. Texts, Translations and Notes. (Archives d'études orientales publiées par J.-A. LUNDELL, Vol. 20 : 3.) Uppsala 1934. — pp. (3)-27 : 116 énigmes (texte, traduction, commentaire, notes philologiques).
- LOEB E. M. : Kunyama Ambo Folklore. Anthropological Records (Berkeley and Los Angeles (Calif.) 13. 1951. N° 4. pp. 289-336, 1 fig. 1 carte. — pp. 332-335 : 32 énigmes (texte, traduction anglaise et notes).
- LUKAS J. : Sprichwörter, Aussprüche und Rätsel der Kanuri. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 28. 1937/38. pp. 161-174. — pp. 168-174 : 55 énigmes (texte, traduction, commentaire).
- — Tubu-Texte und Übungsstücke. Afrika und Übersee (Berlin) 38. 1954. pp. 53-68. — p. 64 : 5 énigmes (texte et traduction).
- MALLAM HAMZA : Quelques devinettes africaines. L'éducation africaine, Bulletin officiel de l'enseignement en A. O. F. (Dakar) 41. 1953. N. S. N° 18. — p. 94 : 3 devinettes recueillies à Kollo (Niamey). (Traduction française seule.)
- MEINHOF CARL : Dzalamo-Texte übers. und bearb. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 11. 1921. pp. 278-295. — pp. 289-290 : 21 énigmes (texte et traduction).
- MERTENS J. : Bayaka raadsels uit Midden-Kwango. Brousse (Léopoldville) 3/4. 1947. pp. 23-27.
- MONTEIL CHARLES : Soudan français. Contes soudanais. Préface de RENÉ BASSET. V + 205 pp. (Collection de contes et chansons populaires, T. 28.) Paris 1905. — 1 devinette.
- NAKENE GODFREY : Tlokwa Riddles. African Studies (Johannesburg) 2. 1943. pp. (125)-138. — 275 énigmes (texte et traduction anglaise) ; pp. (125)-128 : substantielle introduction.
- NORTON W. A. and VELAPHE H. : Some Sesuto Riddles with Their Translations. S. A. J. S. (Johannesburg) 1924. — 68 énigmes (texte et traduction).
- OVIR E. : Märchen und Rätsel der Wamadschame. Zeitschr. für afrikanische und oceanische Sprachen (Berlin) 3. 1897. pp. 65-84. — 50 devinettes (texte et traduction).
- PAULME DENISE : cf. : LIFCHITZ DÉBORAH et LIFSZYC DÉBORAH.
- PETTINEN AUG. : Lieder und Rätsel der Aandonga. Gesammelt, übers. und erkl. Aus seinem Nachlass hrsg. von G. NITSCHKE. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 17. 1927. pp. 202-230. — pp. 224-230 : 41 énigmes (texte et traduction).
- QUENUM M. : Au pays des Fons. Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F. (Paris) 18. 1935. N° 2-3. p. 194. — 6 énigmes (traduction seule).
- REHSE HERMANN : Kiziba Land und Leute. Stuttgart 1910. — pp. 300-308 : 100 énigmes (texte et traduction).
- REINISCH LEO : Die Saho-Sprache. 1. Bd : Texte der Saho-Sprache. Mit Übers. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien 1889. VI + 315 pp. — pp. 307-310 : 26 énigmes (texte et traduction).
- — Die Somalisprache. I. Texte. Wien 1900. — p. 256 : énigme.
- ROBLIN A. : Dix contes Mfans. Bulletin de la Société des Recherches Congolaises (Brazzaville) 1925. N° 7. pp. 183-188. — p. 185 : le récit V : Voyage d'un garçon qui était allé chez son oncle est en fait une « question embarrassante ».
- ROGER BARON JACQUES FRANÇOIS : Recherches philosophiques sur la langue Ouoloffe, suivies d'un vocabulaire abrégé français-ouolof. Paris 1829. — pp. 153-155 : 9 énigmes (texte et traduction). La traduction seule de 5 de ces énigmes a paru dans Le Magasin pittoresque, rédigé sous la direction de EDOUARD CHARTON (Paris) 21. 1853. p. 256.
- ROLLAND EUGÈNE : Devinettes ou énigmes populaires de la France. Suivies de la réimpression d'un recueil de 77 indovinelli publié à Trevise en 1628. Avec une préface de GASTON PARIS. Paris 1877. XVI + 178 pp. — En fin du volume, un appendice contenant 11 énigmes des Wolofs, 7 des Bassouto.
- SACLEUX CH. : Grammaire swahilie. Paris 1909. — p. 266 : 5 devinettes (texte et traduction).

- SACLIER R. : Devinettes au pays des Bobo-Oulés. Pères Blancs, leurs missions, leurs œuvres (Paris) 66. Série P. B. 1937. N° 3. p. 118. — 14 devinettes (traduction seule).
- SCHAPER A. I. : Kxatla Riddles and Their Significance. Bantu Studies (Johannesburg) 4. 1932. N° 3-4. pp. 215-231. — 129 énigmes (texte, traduction, commentaire).
- SCHEERDER et TASTEVIN. Les Wa lu guru. Anthropos. 45. 1950. pp. 241-286. — pp. 279-281 : 31 devinettes (texte et traduction).
- SCHEIBLER PAUL : Basa-Märchen und Rätsel. Gesammelt und übers. Zeitschr. f. Kolonialsprachen (Berlin) 7. 1917. pp. 161-166. — pp. 164-166 : 11 énigmes (texte et traduction).
- SCHULTZE LEONHARD : Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907. XIV + 752 pp. Mit 286 Abb., 25 Taf. u. 1 Kt. — pp. 539-545 : 25 énigmes (texte, traduction, notes philologiques).
- SCHWAB GEORGE : Tribes of the Liberian hinterland. Ed. with additional material by GEORGE W. HARLEY. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 31.) Cambridge, Mass. 1947. — pp. 446-447 : énigmes (texte et traduction), 6 énigmes Loma, 3 énigmes Mano ; 8 énigmes Gio, 4 énigmes Sapā.
- SIDIBÉ MAMBY : Contes de la savane. Le monde Noir, N° spécial (8-9) de Présence africaine. Paris 1950. — p. 196 : une devinette dans le texte.
- SMITH EDWIN W. and DALE ANDREW MURRAY : The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia. 2 vols. London 1920. XXVII + 423 ; XIV + 433 pp. With 1 map. — Vol. II, pp. 324-333 : texte et traduction de : 49 énigmes ordinaires numérotées, 16 énigmes où la question posée est la même ou presque (cf. nos énigmes N° 2 et 3), 3 « conundrums » ou questions embarrassantes.
- SPIETH JAKOB : Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin 1906. — pp. 596-599 : 20 énigmes (texte, traduction, commentaire).
- STAMBERG FR. : Rätsel der Djaga (Mwika-Dialekt). Gesammelt und übers. Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen (Berlin-Hamburg) 33. 1942/43. pp. 66-77, 146-156 ; 34. 1944/45. pp. 69-76 ; 35. 1949/50. pp. 146-157 ; Afrika und Übersee (Berlin) 36. 1952. pp. 137-143. — 481 énigmes (texte et traduction).
- STEERE EDWARD : Swahili Tales, as Told by Natives of Zanzibar. With an English Translation. London s. a. — p. 415 : quelques énigmes. Une autre édition annoncée par A. WERNER comme devant donner d'autres énigmes (1916-1917).
- — Kibaraka. Cité par A. WERNER, in : HOLLIS A. C. : Nyika enigmas. p. 136.
- TARDY LOUIS : Contribution à l'étude du folklore Bantou. Les fables, devinettes et proverbes Fāng. Anthropos 28. 1933. pp. 277-303. — pp. 294-296 : 26 devinettes (texte et traduction).
- TAUXIER LOUIS : Le noir du Yatenga. Mossi, Niniossés, Samos, Yarsés, Silmi-Mossis, Peuls. Paris 1917. — pp. 520-521 : 3 devinettes (traduction française seule).
- — Nègres Gouro et Gagou. Centre de la Côte d'Ivoire. Paris 1924. — pp. 315-316 : 10 devinettes Gouro ; p. 354 : 1 devinette Gagou.
- TAYLOR W. E. : Giryana vocabulary. Cité par A. WERNER in : HOLLIS A. C. : Nyika enigmas. p. 135. — En appendice : 22 énigmes.
- TRAORÉ DOMINIQUE : Cinq contes africains. L'éducation africaine, Bulletin officiel de l'enseignement en A. O. F. (Dakar) 33 et 34. N° 109 et 110. 1944-45. pp. 25-28. — Traduction française seule : p. 26 : Gnikourou et ses trois prétendants, qui est une « question embarrassante ».
- TRAUTMANN R. : La littérature populaire à la Côte des Esclaves. Contes, proverbes, devinettes. (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, T. 4.) Paris 1927. — pp. 101-102 : 21 devinettes (traduction française seule).
- TRAVÉLÉ MOUSSA : Proverbes et contes Bambara accompagnés d'une traduction française et précédés d'un abrégé de droit coutumier Bambara et Malinké. Paris 1923. — pp. 50-53 : 23 devinettes (texte et traduction). La dernière devinette comporte 10 réponses possibles.

- TREMEARNE A. J. N. : Hausa Superstitions and Customs. London 1913. — pp. 58-60 : 13 devinettes.
- TRILLES HENRY : Les Pygmées de la forêt équatoriale. Cours professé à l'Institut catholique de Paris. Préf. de PINARD DE LA BOULLAYE. Introd. de W. SCHMIDT. (Anthropos, Bibliothèque Ethnologique, T. III, fasc. 4.) Paris, Münster i. W. 1932. — pp. 265-264 : Chapitre V. Les énigmes. 1. Enigmes à proverbes. 2. Les contes énigmes. (3.) Enigmes proprement dites. (4.) Jeux de mots.
- VELAPHE H. : cf. : NORTON W. A.
- VELTEN C. : Hundert Suaheli-Rätsel. Mitteil. d. Seminars f. orientalische Sprachen (Berlin) 3. Abt. 7. 1904. pp. 1-11. — Texte, traductions, notes.
- VINCENT D. B. : Iwe Alo. Lagos 1885. — Livre d'énigmes et proverbes.
- WALKER ANDRÉ : Devinettes Mpongoués. Bulletin de la Société des recherches congolaises (Brazzaville) 1925. N° 7. — pp. 193-194 : 15 devinettes (traduction française seule).
- — Proverbes et devinettes Fans. Bulletin de la Société des recherches congolaises (Brazzaville) 1930. N° 12. pp. (145)-148. — pp. 147-148 : 15 devinettes (traduction française seule).
- — Devinettes Mpongoués. Bulletin de la Société des recherches congolaises (Brazzaville) 1932. N° 17. — pp. (79)-80 : 20 devinettes (traduction française seule).
- WERNER ALICE : Sprichwörter und Redensarten der Nyassa-Leute. Zeitschr. f. afrikanische und oceanische Sprachen (Berlin) 2. 1896. pp. 80-84. — pp. 82-83 : 14 énigmes (texte et traduction).
- — The Natives of British Central Africa. With 32 ill. London 1906. — pp. 213-214 : traduction seule de quelques énigmes.
- — Introduction. Cf. HOLLIS A. C. : Nyika enigmas.
- WESTERMANN D. : Grammatik der Ewe-Sprache. Berlin 1907. — p. 146 : texte de 11 énigmes ; p. 150 : traduction.
- — The Shilluk People. Their Language and Folklore. With 8 pl. and a sketch map. Philadelphia, Pa. 1912. — pp. 241-242 : 18 énigmes (texte et traduction).
- — A Study of the Ewe Language. Transl. by A. L. BICKFORD-SMITH. London 1930. — pp. 233-235 : 11 énigmes (texte et traduction).
- WOLF FRANZ : Grammatik des Kögbörükö (Togo). Anthropos 2. 1907. pp. 422-437, 795-820. — p. 814 : 3 énigmes (texte et traduction).
- ZUURE B. : L'âme du Murundi. (Etudes sur l'histoire des religions, T. 7.) Paris 1932. pp. 109-124.

The Garo Code of Law

By GIULIO COSTA S. D. B., Tura, Assam

Contents :

- I. Asimalja
- II. Dakmalja
 - 1. Moral Laws
 - 2. Religious Laws
 - 3. Civil, Criminal and Penal Laws
 - 4. Marriage Laws
 - 5. Laws of Inheritance
- III. Nima

Although the Garos have never had a written code of laws with which to regulate their daily life as a society, they cannot be said to be devoid of laws. The fact is that they have a great many laws, too many perhaps, which they still consider fully binding ¹.

The Garos sum up all their laws in three words, but these three simple words embody a complete program of observances, and are at the same time a clear indication of the level and condition of their mentality. These three words are : *asimalja* ; *dakmalja* ; *nima*.

I. Asimalja

This word can neither be defined nor translated literally ; it has rather a wholly moral force derived from the history of the people. It is such a powerful word that merely to pronounce it is enough to restrain any Garo from committing evil or to keenly distress those who have allowed themselves to fall into temptation.

It is a word which by antonomasia has come to mean that which everyone is absolutely bound to avoid if he does not wish to incur the anger of the spirits.

As a legend has it, *Asi* was a woman and *Malja* her husband. They committed a grievous crime, and subsequently both met with violent death.

¹ The author is grateful to J. E. MERTZ for revising the English form of the article.

Asi was killed by a tiger (*matcha chika*); *Malja* was seized by a kind of crocodile (*aringga sala*) while bathing in a river and held under water until he drowned. From the time of these two ancients (*mande gitcham*), there has come down from generation to generation the conviction that whoever commits certain crimes incurs the anger of the spirits and will die a violent death. Not only will such a one suffer intensely at the moment of death, but he must also undergo other consequences besides: the corpse cannot be cremated according to the social rite of the people, nor will the dead person get the benefit of any of the ceremonies which help to bring his spirit to the place of rest.

Sinners such as these no tribunal dares to punish. They will be punished by their own conscience, and the spirits, especially *Saljong* and *Susime*, will also be severe in punishing such transgressors of the most sacred laws and customs of the people.

The sins which disturb the harmony of law and order and draw down the anger of the spirits are:

Marang watani salrangko manigijani (failure to observe the days of general purification or the ceremonies which regulate such functions). On such occasions the co-operation of all is indispensable, and the neglect of even a single person is enough to nullify the efforts of the population of a whole village to free itself from some incubus. Such an omission may even further enrage the spirit and cause him to wreak indiscriminate vengeance on all the inhabitants.

Kegija kimani (marriages within the forbidden degrees of relationship — consanguinity). It is considered a great aberration to marry within one's own kindred, that is, to marry a person of the same name (*machong*), even if those concerned live a great distance apart and do not know one another at all. The mere fact of having a common *machong* is sufficient to regard such persons as brothers and sisters.

Silla kimani (marriages within the forbidden degree of affinity). An ordinary man, that is, one who is not a *nokrom*, may not marry his mother-in-law, nor his wife's elder sister-in-law, nor the widow of his own younger brother. The woman, on the other hand, cannot marry the widower of her own younger sister.

Akring gnanggiṗa aako peani (cutting down the jungle or grove which is considered the haunt of the spirits). Although the Garos do not erect temples to the spirits, they do believe that the latter fix their abode in some spot near the village so as to be able to see and hear what is said and done there. That particular place is specially set aside for them and is avoided by the people. It is practically considered to be "infested", and no one may work, fell trees or even cut grass there without arousing the anger of the spirits against the villagers.

Kosi-bolgrimni, *bol*, *waa*, etc., *dene jakalani* (cutting and using wood, bamboo, etc., from the *Kosi*). On the days fixed for certain sacrifices, all the materials for erecting altars, ceremonial fences, etc., must be cut from a place known as the *Kosi*. But outside of these official days, no one is permitted

to cut or take away anything from there. The stones there dedicated to some spirit are considered sacred and in a certain sense they render sacred the place where they rest. One may however go there at any time.

Asong roongko rakalakani (touching, ruining or in any way desecrating the stones at the *Kosi*). The offence may be compared to the desecration of a sacred place. Although no spirit resides in the stones, nevertheless the spirits will take revenge on those who defile them.

Nokmani mitena dinggipa bosturangko ramram jakkalani (putting to trivial use those objects of the *nokma* which have been consecrated). The reference is to those objects which on the day of investiture are specially consecrated and dedicated or offered to one *Mite*. Such an act would be equivalent to despising the *Mite* itself, who as a result would take revenge on the whole *aking*.

Tole depantetangni skoko rime mikchetani (swearing falsely on the head of one's son). When swearing, the Garo does so before many witnesses, if not indeed before all the spirits, and he invokes upon himself and his family (household) the most violent of deaths, to be followed by yet other punishments in the next life should his oath be false. Swearing falsely before the spirits is equivalent to wishing the son's death.

Ahaoegija ba wangalgija abani gital biterangko chamalgijani (eating the first fruits without performing the "first-fruits offering" to the *Mite*). The Garo is particularly careful as regards this point, for the violation of such a custom as this infallibly results in famine, and the evil of one man brings ruin to all.

In all these cases the sinner, though he will not be punished by any of his fellowmen, is nevertheless despised by his relatives, his fellow villagers and by all who happen to hear of his deed.

II. Dakmalja

A comprehensive rather than a literal translation of the word would be: "Thou shalt not do it". It embodies the Garo code of laws, laws which we would call moral, civil, criminal and penal. The transgression of these laws, besides rendering the offender an object of the anger of the spirits, is also punished in a court of law if the offence is known. Though penalties like laws are not written down, the Garo will nevertheless remember them, hold to them and, if he breaks the law, will accept the consequences.

1. Moral Laws

By moral laws are meant those which prohibit acts against morality. Even a suspicion, if expressed, is chargeable and hence punishable.

Amita (accusation of adultery). When one of the partners in marriage suspects and accuses the other of adultery, and also mentions the name of the suspected lover, the latter on coming to know of this may charge the accuser with false suspicion. If the defendant cannot prove with witnesses

that there has been an intrigue between his or her partner in marriage and the plaintiff, the defendant must pay the plaintiff the sum of Rs. 15/— as *dai* or fine. The other suspected party in marriage may also appeal to the law and demand Rs. 15/— as compensation for the shame (*krachaani*) he or she has had to undergo.

Monga-sala (seeking to seduce). By this are understood all those acts, words and allurements which a Garo uses to tempt and seduce a woman : *mikmalatani katarangko agana* (speaking amorous words) ; *jakjipa* (solicitation or beckoning with a movement of the hand) ; *kusmika* (to call by whistling or hissing) ; *mikjipa* (to invite by winking) ; *jak gitok rimna* (to entice by grasping and squeezing the wrist) ; *rimroka* (by caressing) ; *doktopa* (patting with the palm of the hand) ; *gomina doka* (writing poetry and songs with suggestive words or tunes) ; *sok rima* (touching the breasts) ; *jasigasdapa* (placing one's foot upon the toes of a girl). If the person so tempted does not care for such approaches, he or she may appeal to the court and if able to prove the guilt of the tempter the latter must pay a fine of Rs. 5/— or more for the shame and embarrassment caused the other.

Sikdraa (touching the breasts). This means to touch a woman's breasts while she is lying down or in such a position that she cannot defend herself or prevent such an act.

Saldraa (violence). This occurs when there is temporary compulsion, when one uses cunning or physical force to get a person to sin, without however succeeding in the attempt. This includes : *chomna* (to enter a house by night and approach a woman) ; *tudrapna* (to assault while lying down) ; *salgangila, salmitala* (to knock down or force to lie down) ; *rimkepa, salonna* (to embrace and cling to) ; *rimtatna* (to grasp one tightly by the hand). As in the case of *sikdraa*, so for any of these acts the offended party may have the offender up for trial and demand the usual compensation of Rs. 5/— for the shame incurred.

Telekmanchaa (adultery, fornication). By this term is meant adultery or fornication with *jua*, or consummation of the act. Various cases come under this heading : 1. When by mutual consent fornication has been committed by two youths, neither of the two may appeal to a court of law and represent itself as the offended party ; nor may either one demand compensation of the other. If, however, there was violence on the part of the man, he must pay the woman Rs. 15/— (Rs. 5/— for the *krachaani* and Rs. 10/— for the act committed). In either case, if the girl conceives, the boy must marry her or support mother and child until the latter is able to help the mother. As an alternative, the boy may pay the girl a lump sum of Rs. 60/—. If the boy did violence to a *nokna*, then besides paying the above indemnity to the girl, he must also pay another Rs. 60/— to the *mahari* of the *nokrom* to whom the girl was promised, and the *mahari* may now break off the engagement. If however, the act was consummated by mutual consent and the two insist on marrying, the girl herself must pay Rs. 60/— to the *nokrom*.

2. If adultery takes place between an unmarried girl and a married man, each must pay Rs. 15/— to the injured wife. If there was violence

on the part of the man, he must pay Rs. 30/— to his wife and nothing to the girl. The payment would be made to the woman's husband in case she is married and the man is not.

3. If both partners in adultery are married, each must pay Rs. 30/—, the man to the wronged husband and the woman to the wronged wife. If the man used violence, he must pay the whole Rs. 60/— himself.

4. In case one of the guilty parties is widowed, and not yet free from the law of *akim*, the indemnity which should otherwise be paid to the deceased husband or wife of the deceased must be paid to the *nokrom* or the *mahari* of the deceased. Moreover if the act of adultery took place before the remaining consort had paid the whole debt (*mimang gro chotani*) to the wronged party, the mother of the guilty party, or whoever takes the mother's place, must pay Rs. 60/— to the *mahari* of the deceased; this is in order to free her son or daughter from the law of *akim*, which still binds them to the kindred of the deceased and which they have broken by committing adultery with another person.

5. If the act of adultery takes place in a house which does not belong to either of the two parties, whether there is violence or not, the owner of the house may demand a compensation of Rs. 5/— for himself, because of the violation of the sanctity of the house (*nokni marang*).

6. In ancient times the wronged husband was permitted to kill his wife and her lover, whether he caught them in the act, or followed them, or even after their first meeting. In the latter two cases, however, he had to be certain that the act had taken place, and also had to have witnesses. Such an act of killing did not make him liable to any form of vengeance on the part of the two *mahari*.

7. Anyone may, in his own house, kill any person who enters for the purpose of adultery, violent or otherwise, with any woman of the house, single or married (*noksamala*).

Alsala (enticing with temptations). This occurs when parents invite or encourage a youth to frequent their house and keep company with one of their daughters. If after fornication has taken place, the youth does not want to have anything more to do with the girl, and she or her family demand compensation money, and the youth can show that it was a case of *alsala* on the part of the girl's family, he has no obligation to pay.

Namgija kupatia (putting bad thoughts in the mind). If the recipient of evil counsel, or the parents of such a one, appeal to the law and can prove malice in the perverter, they may receive the usual recompense of Rs. 5/— for the *krachaani*.

2. Religious Laws

Religion is so completely interwoven into every phase of the Garo's life that his every act might be termed a religious act. No purely religious act is thought of except in connexion with and as a complement to some other act or circumstance of the public and social life of the people. For this reason a number of such acts cannot be classified or arranged separately under other headings or subjects:

Mite amua, (*sorkarini*) *maniani salvangko simsakna* (observing the days of public sacrifice). By public sacrifices are meant those whereby all the inhabitants of a village offer thanks for past benefits and implore greater blessings for the future. On such occasions, all the inhabitants must take an active or a passive part, as the case may be, and each one must carry out his or her part of the ceremony as the occasion demands.

Saana krijani. Charity demands that in case of misfortune to some member of the family or kindred, all the other relatives should assist, either by their mere presence at the performance of those sacrifices, etc., which are necessary for a cure, or towards driving away any other misfortune which may afflict any member of the family.

No tribunal will punish one who violates the above-mentioned customs, but such individuals, besides putting themselves in danger of incurring the displeasure of the *Mite*, will also certainly place themselves in a bad light with the inhabitants of their village; indeed, such notoriety will not be confined to their own village, but will be spread far and wide, to the great shame of the offenders.

Mangona. By this term are understood the ceremonies performed for the benefit of a departed soul. They are the final ceremonies, and they are also the most important, because they make it possible for the soul to finally go in peace to the place of expectation. Disregard of this social-religious law is considered inhuman or unnatural cruelty. It also places one in danger of being endlessly tormented by the spirit of the departed. Punishment and fines may likewise be inflicted on such a heartless individual in an assembly of the whole *mahari*.

3. Civil, Criminal and Penal Laws

This group of laws has undergone a complete change since the coming of the English Government. The killing of an enemy in war, or of an innocent person during an attack, the taking of human heads, the killing of an unfaithful wife, bloody feuds and acts of revenge, whether public or private, have been declared criminal acts and outlawed. As a consequence, they have been almost forgotten.

With the introduction of money, certain penalties and corporal punishments were commuted to fines, while many criminal acts are now punished with imprisonment or capital punishment (hanging). The tribunal of the *nokma* with his *mahari* has lost most of its authority and competence. Somewhat more power is still vested in the person of the Lasker, but practically the sole judge and guardian of law and order is the government official known as the Deputy Commissioner, residing at Tura. He alone sits in judgment; his verdict is decisive and absolute, from which there is no appeal within the District.

Chonnikani (contempt). This occurs when out of envy one speaks mockingly of another's physical or intellectual defect, of his financial position or manner of acting. It is a case of:

Solani, however, if the defamation takes place without malice, but

rather in derision, by means of jokes or offensive sarcasm, unkind and deprecatory remarks. The person so offended may appeal and ask the indemnity of the *krachaani* of Rs. 5/ —, provided he can prove with witnesses that the accused has really so spoken against him.

Jegrika, saia, gisia (wrangling, censuring, arguing). The law does not prohibit one from wrangling, from holding to his own opinion or from reproving another, especially if it is done in a reasonable manner; but one must be careful not to use offensive words, for this might entitle the offended party to *krachaani*, and he could demand the indemnity to which he is entitled. Not even a husband may offend against the laws of good behaviour in dealing with his wife; otherwise she or her relatives may bring him to court.

Mitakani (calumny). This act is committed by one who, having seen or heard something (*nie, uie*) or acting under an impression, is suspicious of another (*potchipa*). The mere suspicion, or even the knowledge of another's fault, does not give anyone — except the offended party — the right to speak out, even if it is the truth. The object of such a calumny, even if it is later proved true and the guilty one condemned for it, has the right to denounce the calumniator (at least before the trial takes place) and to demand an indemnity. In ancient times this would have given rise to a deadly feud.

Etmikani ("to cut a joke", — more or less equivalent to the English expression "to pull one's leg"). This supposes that the victim of the joke is absent. If the latter can prove with witnesses that the other has uttered words of mockery at his expense, he may cite him before a court and demand recompense.

Kadinstekani (to ridicule). This offense differs from the previous one in that the object of the ridicule is present. If one so acts with words and gestures or immoderate laughter that one of those present is thereby embarrassed and ashamed, and if the others present also understand it in this way, the offended party may cite the offender and demand the customary compensation of Rs. 5/—.

Dokani (beating). Among the Garos, beating always used to be considered a *casus belli*, and the one who administered it was seldom let off lightly. The fines imposed varied according to the damage inflicted, the status of the victim, and especially the quality of *krachaani* brought to the latter.

1. *Gisi-dokgrika* (to beat after arguments). This may happen within the family circle. It does not mean that parents are forbidden to correct or even chastise their own children, but if this happens often through lack of self-control, without serious reason, and if it is done with excessive violence, then the *mahari* of the children should give a warning to the intemperate parent, whoever it may be; if this does not suffice, they may remove the children from the house and send them to live elsewhere, always giving preference to the homes of the nearest relatives.

2. *Jegrike, kaongane, doka* (to quarrel and to beat in anger). It is considered a criminal act for a husband to beat his wife, if this happens often, without justification, and if such beatings result in wounds or disfigurement. For this offense the *mahari* of the woman will first admonish the husband, and if this is not enough they may take him to court and

demand an indemnity proportionate to the offense. But if in his fury the husband does not accept their advice and gives further vent to his anger by smashing and destroying articles in the house, this is considered an act of attempted murder, as though the husband, unable to beat his wife to death, destroys in her stead objects which belong to her in a particular manner. In this case the relatives of the wife never pardon, but immediately start legal action against the husband; the indemnity will also necessarily be much larger than in the first case. They may also divorce him and make him pay the *akim*.

If on the other hand, the wife beats the husband, and continues to do so even after being warned by the *mahari* of the man, one of the latter goes out and deliberately kills a cow, a buffalo, or some other animal, which is to be eaten by the members of the husband's *mahari*. The expenses and the fines incurred for this act must be paid by the *mahari* of the wife who did not heed the warning.

3. *Kadona* (intent to kill). If while delivering an angry tirade with a more or less incoherent account of injuries received and expressing desire for revenge, one seizes a sword or ax and cuts through a banana plant or some other young tree with a single stroke of the weapon, at the same time pronouncing the name of his supposed adversary, he commits an act which is automatically considered an attempt on the life of him whose name he uttered. The case is taken up at once.

4. *Noko napdrape doka* (entering a house to beat up someone). It is a case of aggravated assault if a man enters the house of another in order to beat him up, since that shows premeditation. In ancient times, not only was the intended victim permitted to wound and even kill, in self-defense, the one who dared to cross his threshold, but any other person in the house might also go to his assistance and wound or kill the intruder.

Denani (murder). In ancient times killing was more common than beating, and in fact it was considered prompter reprisal for any offense to have recourse to arms rather than to blows. Some such killings were considered legal and therefore not criminal, so that they involved no further consequences; others, on the contrary, were illegal and led to acts of revenge and never-ending feuds. Nowadays, every case of homicide is reported to the government official at Tura, who judges the case, not according to the traditions or customs of the forefathers, but according to the laws of the Common Indian National Code.

1. Cases of legal (non-criminal) homicide were:

a) *Bobilko chadrape noko warachakani* (resisting a person who tries to enter one's home). This means to kill a person who tries to enter the house of another by force or with evil intent, i. e., for the purpose of killing or beating an occupant or of committing an immoral act with some woman of the house.

b) *Chauna rebagipa mande uigija ba agangijagipako* (entering with intent to steal, and neither being recognized nor replying when challenged). If a person, either on entering or while escaping (with or without plunder),

was not recognized or when challenged did not answer, he could be killed. It was, in fact, difficult to know the intruder's motive in this case.

c) *Bobilko warachakna* (resisting an aggressor). This was killing done in legitimate self-defense when one was assaulted outside his home. In this case one had to have eye-witnesses to prove the guilt of the assailant.

d) *Bobil denna* (killing an enemy). 'Enemy' here means the lover of one's wife. For such a killing to be legal, the offender had to be caught in the act, or while his footsteps, leading from the husband's house, were still clear and fresh.

2. Cases of illegal (criminal) homicide or murder were :

a) *Sonna* ("to kill in exchange"). This means to kill someone in order to transport his body, or perhaps only his head, where it was necessary to carry out some funeral rite, etc. This gave rise to feuds, and the killer, though not condemned by any judge or tribunal, sooner or later had to endure his punishment, which meant death at the hands of the slain man's relatives.

b) *Nangrimgrikani* (killing another according to a mutual agreement). Two might swear openly and before witnesses to kill each other. From that moment each sought a propitious moment to kill the other ; this was generally done from ambush, and when the other least expected it. Such an ignominious death usually caused the victim's relatives to avenge it, without considering that the man had deliberately placed himself in the way of being killed.

Chauani (robbery). In ancient times, when a robber was identified and tracked down, he was bound to make full restitution for the damage done to the property by his act. There was no question of imprisonment to make up the value, but one might become a slave for a certain length of time, either to the person robbed or to the *nokma* of the village, who would in turn make good the damage done to the one robbed.

Nok wal kamatani (arson). At one time this was a common form of revenge, and special laws regulated the penalties for it. The arsonist, together with his relatives, had to rebuild the burned-down house. All property consumed in the flames had to be restored. If there were human victims, this was a signal for reprisals and acts of revenge. If the guilty ones were members of the family, especially those responsible for their actions such as husband, wife, *nokrom* or the *nokna*, and they acted with malice or for revenge, they had to reconstruct the building at their own expense. If one of the women started the fire, it was sufficient if she built a new house, but if it was one of the men, he also had to replace the objects destroyed in the fire. The actual proprietor is the woman.

Gro chotani (failure to pay debts). The interest on a debt, according to general custom, was 50 % for the period stipulated, but compound interest did not exist. The debt, however, or the delay in paying it was not to exceed three years. If restitution was not made within that time, the creditor could ask for the *korokani* (attachment) of the house, land and other assets. The creditor was paid from the proceeds of the sale of all or part of these. In ancient times this rarely happened because the *mahari* always stepped in to pay the debts of its members, although the latter did not go scot-free.

Sorkarini kamrang (public works). Social custom requires the members of each village to give a hand and work together on projects of general necessity, such as the upkeep of village paths, wells and springs, bamboo aqueducts, etc. One who cannot or does not care to work must pay another to work in his stead, or run the danger of being boycotted and denied assistance when he needs it. This would create a grave situation for him in the community.

Tole aganani (to speak falsely or give false testimony). It is not so common for a Garo to lie as it is difficult to find straightforward witnesses willing to speak. In familiar conversation they readily reveal what they have seen and heard, but when it is a question of going to court all draw back. They have always had a profound fear of vengeance, though in this case it is not blood revenge. One who speaks falsely is bound to pay for all the damage which may have resulted from his false speaking or testimony.

Chinga (threat). When it is feared, either from the way in which a threat is made or by reason of the person who makes it, that it will be put into effect, immediate recourse may be had to the tribunal and an indemnity may be demanded for the fear to which one has been subjected. The case is generally taken up and conducted by the *mahari* of the one threatened.

Snakna chinga (threat to cast an evil eye). This is one of the worst threats that one can make. If the person threatened actually becomes ill, the threatener will be considered responsible and must pay the entire cost of the sacrifices, etc., which may be performed. If the sick person dies, the threatener is bound to pay all the expenses of the funeral ceremonies and the *delang soani*. Besides that, his name will never again be pronounced and such an atmosphere of fear and coldness will develop around him that he will be forced to abandon the village and go away as far as possible.

Skal potani (to accuse one of witchcraft). This is another serious accusation. Such accusations and slanders quickly take root, and there will be no further peace for the accused person and his family in that village. The only thing left for him to do is to cite the accuser at once, and the latter is then obliged to bring forward eye- and ear witnesses. In the event that the accusation is proved false, the offended party will receive Rs. 5/— in compensation. The amount is in itself very little, but the person is freed from a situation which would be a hell on earth for him.

4. Marriage Laws

One might say that the married life of the people is regulated by two important laws, viz., exogamy and *akim*.

According to the former of these, no marriage may be contracted between persons belonging to the same clan (*dea*; *mahari*), much less if they belong to the same "motherhood" (*machong*), for in so doing they would be guilty of the two sins of *bakdong* and *asimalja*, both regarded as very grave crimes and acts of incest.

According to the law of *akim*, on the other hand, a man or a woman who has once contracted marriage may never again return permanently

to a free state, even though the other consort may have died or run away or been divorced. The *mahari* from which the first marriage partner was chosen will supply another, and it is both the duty of the *mahari* to so provide and the surviving consort's duty to accept such a partner.

The *mahari* is the special custodian of these laws ; its power is therefore greatly felt in marriage matters generally, and it is accordingly obeyed. The *mahari* does, in fact, take upon itself the cause of any of its members, e. g. : it sees to it that the inheritance of the progenitors is passed on to the legal heiress ; it comes to the defence of its members and procures whatever funds are necessary if they are unable to pay their debts and the expenses they have incurred ; it protects the rights of the *nokna*, and supplies adoptive children to those who must have recourse to the *deragatani* (adoption) as well as young women for the *noknara* (adopted daughter-wife ; cf. p. 1063), sees to it that the *nokna* takes the regular *nokrom* decided upon as social custom demands. The most important duty of the *mahari*, however, is to provide wives for the men and husbands for the women of their own kindred, and to continue to provide another wife or another husband to any member who for any reason is without one.

Elements of the *mahari*. Although in a broad sense the term *mahari* is understood to mean the entire kindred, composed of all those families which belong to the same *machong* — or are called by the same name —, yet not all of them are required to take special care of the other members. Within the *mahari* itself two small groups are set up, and depending on the nature of the case, one or the other of these will take a prominent part in the name and with the authority of the whole *mahari*. These groups are :

1. *Chra pante*, or *chratangrang*. This group is made up of the elder and younger brothers of every woman, their maternal uncles (*mamatangrang*) and great uncles (*mama atchu* or *mama dalgiparang*). The group takes upon itself the duty of initiating and carrying through all suits that have to do with religious, civil, criminal and judiciary laws as well as those which regulate marriage and heredity. In a word, it functions as the tribunal of the family, but only in order to safeguard the rights of the women of the *mahari*.

2. *Paa-gachi*. This group is made up of the husbands of the elder sisters (*gumitangrang*) and younger sisters (*boningtangrang*), the husbands of their own aunts (*wanggiparang*, *pajongtang*), as well as all the women here mentioned and the two grandfathers. To this group belong in a special manner the interests of the man who, even if he leaves home, always remains a member of the family as long as he lives and even after death.

Bandabos kaani (engagement)

According to the social usage of the people it is always the woman who proposes marriage. The man is never permitted to propose ; if he does so even in secret, the girl may cause him to be ridiculed, may even expose him and demand an indemnity for being subjected to *krachaani*.

1. When matters proceed according to form, the girl does not speak out directly but she makes use of the services of some intermediary,

generally the father, who together with one of the *mamatang*, handles the initial proposals for her (*chasenga*). The interest of the *mahari* in this business of matchmaking is as important as it is indispensable. In fact, if they have not been consulted in the matter, or if they have not at least been called upon to give their consent, they can break off any engagement, whatever the stage it may have reached, or they can even separate the couple after they have been living together. The right of relatives to insist on such permission is so important that it is still recognized to this day by the government, which declares those unions invalid which are entered into contrary to social regulations and punishes the contracting parties as guilty of fornication.

2. Although the choice of a marriage partner is free and the girl, provided she is not the *nokna* of the house, may take anyone she desires for a husband, still the *chratang* may always veto her choice. In this case the majority of the *chra pante* must assemble under the presidency of the *mama dalgipa* and discuss the matter. They may then either express their opinion about the choice or keep silent, and the girl has no alternative but to obey.

3. Custom does not call for any considerable lapse of time between the engagement contract (*kumanchia walduraa*) and the marriage. Meanwhile, the two young people must not meet each other until the marriage takes place. From a week to a month is the maximum time allowed. This is considered sufficient time to inform relatives and friends and to make expenses at the next market should this be necessary.

4. If the engagement is broken off by mutual consent, neither of the parties is bound to compensate the other. Either of the parties may break off the engagement if unforeseen circumstances have risen meanwhile which excuse him or her from marrying the other. If, however, the motive is not clear or considered insufficient, the party which refuses must pay the other compensation money for *krachaani*. The expenses already incurred must be taken into account in this case. The reluctant party is not, however, bound to pay the Rs. 60/— for *akim*, since this law does not bind the parties until the marriage has taken place.

5. If sexual intercourse has taken place between the engaged parties, and the boy now refuses to marry the girl, she may have him up in court and demand Rs. 5/— compensation money for the *krachaani* as well as Rs. 10/— for the act, even though it was done with mutual consent. If the act was perpetrated on the girl by a third party, the latter must pay Rs. 15/— to each of the engaged couple, and either of them is free to break off the contract without further obligation. If the act is committed by the boy with another girl, he must pay Rs. 15/— to his fiancée and she may break off the engagement, though usually this does not happen.

Forms of Marriage

There is no law that regulates the age necessary for marriage. However, child marriage is not prevalent among the Garos, although there are cases of girls marrying at 11 or 12 years of age. Besides the legal form of

matrimonial union, other forms exist among the Garos which are not completely legal or official. These may, however, be later legalized or simply considered sufficient :

1. *Dosia* (slaying cocks). This is the recognized and official form of marriage among the Garo people. During the function the two parties are asked for their consent. If the young man makes no reply whatever, the ceremonies may proceed just the same, and if the consummation takes place afterwards this will be regarded as an act of consent and the man will be bound in matrimony by the law of *akim* which goes into effect immediately. If, on the other hand, he gives oral consent to the marriage but later deserts the girl without consummating the marriage, he or the one who assumes responsibility for him must pay Rs. 15/— for the great *krachaani*.

2. *Tunapa* (entering to sleep). This is the form according to which the man enters the hut of the girl by night to lie down with her. This is generally done with the consent of the girl and that of her parents but without the knowledge of the *mahari*. If the *mahari* does not forbid it, however, and does nothing within a month's time to drive the boy away from the house, the union is thereby legalized and the two are regarded as husband and wife without further ceremony.

3. *Nokpante gaa* (to climb into the bachelors' house). This is similar to the preceding form, but with the woman taking the initiative. She goes in search of her sweetheart by night and climbs up to where he is to be found, i. e., the *nokpante*. If he consents to the union, he goes the next day to live with the girl and they may be considered a married couple. If the girl has acted without the consent of her parents or relatives, and they now object to the union, they may send the boy away from the house, but they may not demand any recompense even though there has been an act of fornication.

4. *Seka* (seduction). This occurs when one seduces a woman who is already married. The sinning couple cannot stay in the village ; in fact, no one will want to give them lodging in case he becomes the *bobil* of the betrayed husband or of his *mahari*. If, however, they are not immediately separated (in ancient times they were both killed), public opinion will within a short time look upon them as husband and wife and their status will be legalized. They must, however, pay the fine attached to the act of adultery and to the law of *akim*.

5. *Seke kata* (elopement). This is like the preceding act, but between persons not bound by marriage ties. If the parents and relatives are opposed to the union, the two must be separated within a short time and no fine may be imposed upon the boy.

Kegija kima (exogamy). This determines the persons one may marry. The law of exogamy, strictly followed by the Garos, explains the following points, which would appear at least strange to other societies.

1. A man or woman may not marry one who belongs to the same *machong*, i. e., to one who has the same family name. Those who contract this kind of marriage would be unwelcome in any village, and they would be forced to live in the forest, isolated from every community. They thereby

lose the right to demand a *nokrom* and thus their goods may be divided among their children, male or female. In the anger of the moment, their relatives could even kill them.

2. One may marry anyone on the father's side, even the nearest relatives such as uncles, aunts, even the grandfather (*atchu wata*). The *nokna* is in fact obliged to marry her first cousin.

Chawari, nokrom (son-in-law). The son-in-law can demand the title of *nokrom* if his wife is the family heiress; if he marries one of the other girls of the family he will be simply a *chawari*.

On the day of his marriage, the *nokrom* will betake himself to the house of his wife to live there until, in due course, he succeeds to the title and power of his father-in-law. Such a *nokrom*, as is the case with the *nokna*, is generally designated as such from an early age; neither will have anything further to say about the choice of a marriage partner but must accept the one picked out for them. The degree of relationship existing between them morally binds them to each other even from birth. Moreover, while they are still young, their relatives perform a ceremony known as *sandiani*, which means that the relatives of the two *mahari* meet and try to arrange the future union between the two; on this occasion the boy and girl are also presented to each other (*mesokani*).

It is true that the youths have the right to refuse the first two partners submitted to them, but to do this they must bring forward clear and plausible reasons, and they must then be willing to accept the third choice presented to them.

If the son-in-law is a *chawari*, after marriage he goes with his wife to some other place, not necessarily far distant, and there establishes a new home. If for one reason or another the *chawari* comes to live in the house of his wife's relatives, the couple must take care to have a separate establishment; they are actually regarded as two families living under the same roof. The young couple will leave the house as soon as possible. The same holds true in case the woman goes to live in the house of her parents-in-law.

Akim-kanga. This is a term not found in other languages. It is a law according to which one is bound to take a second husband or wife from the same *machong* as the first. According to this law, one who marries can never again be free from the marriage tie as long as he lives. Only rarely, when the *mahari* is unable to provide another partner for the widowed spouse, may the latter be set free from the law of *akim*. If the *akim watani* (act of liberation) is given in writing, the one in whose favour it is issued must pay Rs. 5/— for the *debrani*.

PLAYFAIR, who was for many years D. C. of the District, wrote that "the 'akim' is no longer officially recognized, though still obeyed by the people" (The Garos, p. 67), from which it would seem that the law was at some time abolished by the government, or at any rate ignored. At the present time, however, it must be said that the custom is in full force and is generally observed.

Gro Chotani (payment of debts). After the husband dies, the widow, whatever her age or patrimonial status, has the right to expect that the

mahari of the deceased husband will provide her with another mate. The *mahari* whose duty it is to fill the void will, in fact, hasten to present another partner. This presentation (*mesokani*) will not take place, however, until the widow — or the *mahari* acting for her — will have finished paying to the *mahari* of the deceased all the debts incurred in connection with the death of the first husband. These are not ordinary debts, but rather compensation paid to the mother of the deceased man, or to the one who takes her place, for having given her son to that particular woman, and hence to her *mahari*. Such compensation will amount to the total value of the following personal effects :

1. *Debrani* — the price of a piece of cloth (*debra*) which the women use to carry their babies tied to their shoulders.

2. *Chrini* — the price of a miniature bow, which represents the various toys with which children amuse themselves.

3. *Kim gisini* — the equivalent value of all those presents which the parents may have given their son on the day of his marriage. The amount, however, must not exceed Rs. 30/—.

4. *Asi pinani* — the price of the cloth with which the mother of the deceased, or the one who took her place, had covered the corpse.

5. *Matchu denani* — the price of one ox, which was brought by the parents and killed at the funeral pyre of their son.

The *chratang* of the woman must also contribute towards these expenses ; their contribution is known as *nona se brea*, i. e., to buy a husband for the younger sister, or also *kote kaa*.

Jik bange kimani (polygamy). Polygamy is practised on a large scale, although the taking of other wives is always subject to the permission of the first wife and of her *mahari*. In two cases only is it a duty to take a second wife. The first obliges the *nokrom*, upon the death of his father-in-law, to marry the widowed mother-in-law. In this case the old woman becomes the principal wife (*jik mong*, or *mongma* = elephant), while the daughter, who was the legal wife of the *nokrom* perhaps for many years, must now take a secondary place. The second case occurs when they wish to take advantage of the benefit of *noknara*. The *mahari* finds a girl who is of the same *machong* as the first wife and brings her to the house. She will enter the house as second wife (*jikgite*) and also as adopted daughter, with all the rights of a true *nokna* to the inheritance of the family property.

In these two cases, although the women bear the name *jikgite*, i. e., concubine, they are really wives, while in other cases they are concubines pure and simple with no right to property or succession.

Jik-se galani (divorce). Divorce is practised extensively. Though there exists a form of legal separation which might be called a form of divorce, it is difficult to have recourse to it. In practice, the couple separates after the two *mahari* meet and exchange documents of mutual voluntary separation. Sometimes, however, one of the partners, particularly the husband, has recourse to flight ; he goes to live far away, where he ends up by taking another woman. Such a deserter will always be bound by the law of *akim*

to the first partner, and must pay Rs. 60/— for having broken the law. Such separations are so common that, from a western point of view, the Garo marriage might almost be considered a mere union of two reproductive elements, the woman being the procreator and preserver and the man the generative element. It cannot be said that the two do not love each other, but it is a fact that very few who marry young remain together for life. Adultery is practiced on such a large scale that, while it does not always necessarily lead to separation, it tends to diminish the affection and mutual respect existing between the marriage partners.

The dominant position of the wife in the matriarchic system, the power and surveillance exercised by the woman's *mahari* over her family, its occasional interference even in the intimate affairs of the home, all contribute to make the husband feel almost a stranger in his own family. This certainly tends to lessen his interest in the home as well as his love for the mother of his children. The latter, though of his own blood, always remain as it were strangers to him.

5. Laws of Inheritance

The Garo society is a matrilineal one. Descent is traced through the mother only, not through the father. All property belongs to the woman, remains within her *mahari*, and is passed on from mother to daughter. Male children cannot receive or even claim any part of the property which they themselves may have acquired by their own labor. After the marriage, the right of possession in the family which belonged to the mother passes on to the wife; she will be the "woman" of the new home and its future mother. On the day of his marriage the man leaves his mother's house and goes with his wife to form a new family, but even in his new situation the man will always continue to be but a complementary element. His children will take their surname from the family of his wife, and her *mahari* will exercise a degree of control over the new family. It will henceforth be considered a new branch to further enlarge and enrich the old *mahari*.

It is quite true, of course, that the man does not remain alone. By his marriage he is bound to bestow all his affection on the new family, to devote all his energy to its welfare and maintenance, to give all his earnings to his wife. However, he retains his own name, i. e., that of his kindred, as well as the right to remain a member of his mother's *mahari*. His *mahari*, for its part, will always have the duty of protecting him and of coming to his aid whenever he has need of it.

Thus the marriage of two people establishes a union between two members belonging to separate *mahari*, and each *mahari* will take the greatest care that the other respect its rights. To the wife's *mahari* belongs the right to keep within it all household property, and to the husband's *mahari* the right that in each succeeding generation the husband of the heiress shall be chosen from among its members. In a word, a double control is exercised on both partners, with the balance always weighted in favour of the *mahari* of the woman.

The system which has established that descent always be traced through the mother also provides that inheritance of property follow a like course, thus restricting it to the line of the woman.

Landed Property

The Garos have different names by which they distinguish one piece of land from another, according to the nature of the right one has to the land or according to the time when his forefathers came into possession of the land.

1. *Aking* (land of the *nokma*). This is a large piece of land, possessed from time immemorial by a family, which divides the use of it with its *mahari* and with the other families connected with them from the beginning. The property, first occupied by an old and long-forgotten ancestor, has come down as an inheritance of the family, passing on from mother to daughter.

2. *Amate* (assigned land). This term is used to designate a piece of property which at one time formed part of a larger *aking* and was donated in very ancient times by its owner, perhaps in recognition of certain special services rendered, to one who might either have belonged to the same kindred or have been a stranger. The latter, given all the powers and privileges of an *aking nokma*, became absolute owner of the land, with this difference that his title was and had always to remain *amate nokma*, to distinguish him from the first real *nokma*. This distinction has now disappeared and every real *nokma* is now an *aking nokma*.

3. *Amillam* (land of the sword). The real meaning of the word is "conquered land", since this land at one time formed part of another *aking* and was taken from it by force or as a consequence of the fortunes of war. The one who came into possession of this land also became a real *nokma*, and enjoyed the same power over it as any other *nokma*. This same word, *amillam*, also came to mean the land which still remained without an occupant or *kash*, and which a man could take possession of for himself and his family by clearing the jungle or in certain other ways. If such a piece of land was fairly large it could be considered a small *aking* and its owner became its *nokma*. Nowadays the term is no longer used but the owners of such a property retain the power and authority of a *nokma*.

4. *Nokma* land (house-taxpaying land). This is a temporary possession and comprises a small piece of land included in one of the *aking*. The method of cultivation used by the Garos is the *jhum* type, according to which they must change the plot from year to year. It sometimes happens, however, especially nowadays, that certain plots which fell to the lot of some family, due to their unusual fertility or because suitable for one's fields are not abandoned afterwards, and the man takes up permanent abode there with his family. He pays no tax for the land itself, but only for the house (which is now made semi-stable). He keeps the land under constant cultivation and in a certain sense becomes the owner. No one may drive him off the land, but the radical ownership of the property always remains with the *nokma* of the *aking* in which the property is situated. The temporary owner or tenant may fence off his plot, and the *nokrom* of the house may inherit it

after his death, but neither he nor his descendants may sell it or dispose of it in any way, nor may they rent it out or give it away as a present. In fact, if the family which holds it temporarily ceases cultivating it or moves away from there or stops paying the small annual tax the land immediately passes back into the hands of the *nokma* of the *aking*.

The *mahari* has no authority over such lands, since it does not really belong to the family, and no one may prevent the occupant from abandoning it or from ceasing to cultivate it even at the risk of losing it for ever.

5. Rent-paying land. All the lands of the District which are not incorporated in some *aking* belong to the government. Some of these are timberland and kept as forest reserves, some are still public domain, and some have been given over to private individuals for the payment of taxes. These are generally plots that can be converted into permanent rice fields. Those in possession of these lands are their real owners; they may dispose of them at will be selling them or bequeathing them to their heirs as other family property. In some cases these 'house-taxpaying lands' may be converted into 'rent-paying lands', if the government agrees to take them away from under the power of the *aking nokma*. In this case the government will pay compensation to the *aking nokma* and will issue a deed of permanent possession (*patha*) to those who have cultivated such plots over a long period of time.

Gam (movable goods)

Under the term *gam* the people understand all kinds of movable goods and any object that has commercial value. This property consists in part of certain objects which always form part of the family heirlooms, such as *rang*, *ganaripok*, *riknakong*, *danil*, *millam*, *selu*, *kram*, etc. The rest of the property consists of household utensils, farm implements, domestic animals, and other objects commonly used in the everyday life of the people.

The *mahari* demands no control over such movable property, whether old or new, inherited or newly bought, nor does it put any restriction on the sale of such property, but anyone who decides to sell things of this kind, especially if they are ancient objects, may be regarded as one who no longer cares about his good name (*rasong mikkim dongjajok*), or as one who makes money from the possessions of his ancestors, or simply who 'lives off his forefathers'.

Classification of Property

It was never a Garo custom to distinguish between "hereditary" and "acquired" property, though at present a few have adopted this terminology in order to conform themselves to the usage of modern courts of law. Such terminology has, however, no meaning for the people at large. The Garos regard as hereditary (*ranggicham-rikgicham*) all property which the present generation has received from the preceding one, just as the next generation will so regard whatever the present generation acquires now and passes on in due time. On the other hand, they regard as acquired (*mangital gam*) all other property which the husband or wife may procure during their married life, unless the family comes into possession of something which is already

hereditary, and in this case it will immediately be regarded as such and therefore tabu (*marang*) and not for sale.

As for acquired property, although it may belong to the husband and wife, yet the father of the house must consult the *nokna* and her *nokrom* before selling it or disposing of it in any way. In fact the judgment of these two carries so much weight that their veto can even put a stop to any process of sale that may have been started. They may appeal to the *mahari* which, at their request, intervenes to inquire into the advantages and disadvantages of such a sale.

The Right of Possession by the Man :

a) No man can for any reason directly possess property, although he is ordinarily the administrator of the family property.

b) No man can under any circumstances inherit property, and in case he comes into possession of something by gift or by an act 'inter vivos', he may not keep it for himself but must immediately hand it over to the female side of the house, mother or wife, depending on his status.

c) No man can make a will or bequeath property to any one, since he cannot leave to another what he himself does not really possess.

d) No man may keep money on his person, except for the needs of a journey or for business transactions known of in advance.

1. *Pante gita* (as a bachelor). Whatever he earns while he is still single belongs to his mother, and though he may make use of such capital to carry on further business, such a business together with all profits that accrue from it belong to the mother. It makes no difference whether the youth lives at home or away from home. The mother has the 'patria potestas' over him and especially over all his property, except for his strictly personal effects.

It is customary for every family to set aside a small portion of land (*atot*) for each male child who is able to work it. Without neglecting to work on the family land, these youths will cultivate their allotted portions and they will be permitted to use as they please whatever the land yields. It is understood that from that day on the family will spend no more for them in the way of clothes, books or other things which the boy may wish to have. Sometimes boys work for others in their homes, and even in other villages, either as servants (*chakols*) or even as slaves (*nokols*). In the first case they enjoy a certain liberty and receive a stipulated pay, which they hand over to their mothers after deducting a fair allowance for petty expenses; in the second case everything goes to the mother or, as often happens, the boy works to pay off a debt which the family has contracted with the person for whom he now works. If the crop from his *atot* or what remains to him from his work as a *chakol* enables the boy to accumulate a sum much exceeding what is generally allowed for a boy's use, this sum is then converted into property (bullocks, a cart, etc.) which again comes under the power of the mother, and she may put it to family use.

When a son lives in the house of another, especially if it be a sister, aunt, etc., the mother may let that family have her son's earnings; she is never that generous, however, if the family belongs to a different *machong*.

If a son dies single and away from home, his property is claimed by the mother; she alone can make such a demand and obtain the property. When the boy is sick the mother will procure medicines or animals for the sacrifices, but in return everything that he leaves will belong to her.

Should the mother die, the youth will not be free from the law but the stepmother or the *mahari* will exercise the customary rights on behalf of the *nokna* of the house. This rule is somewhat relaxed nowadays, especially when the real mother dies and the boy is living in the home of someone else. But if an exception is made in this case, it is to be attributed to the goodness of the parents and relatives rather than to any other reason.

Acts of violence and downright refusal to conform avail the boy nothing, as the mother always has a powerful influence to back her up, viz., the *mahari*, to whose orders all bow their heads and submit even nowadays.

2. *Chawari gita* (as a bridegroom). On the day of his marriage, the boy takes with him, besides the income from his *atot* (even though it be but a small sum), only his personal effects. For the rest he can make no claims, even though he may have earned large sums previous to his marriage. The mother may give him whatever she thinks proper as a present, but she usually gives nothing at all, and more often than not she is practically unable to give anything.

What the boy takes with him becomes the property of the new family, and the wife becomes the sole custodian of it. Sometimes, to give the new family a start, the parents may transfer a part of their property to their married son as a loan, by allowing him to take with him whatever he had accumulated by his own efforts, or in rare cases the son takes such property along without the parents' permission and consent. In these cases the son is bound to repay the debt, nor is the debt cancelled if he himself is unable to repay it. The right to demand repayment passes from the mother to the daughter and to future *noknas*, while the obligation to repay passes to the heir of the family into which the son married, or to its *mahari*. This obligation remains in effect even for generations until the debt is eventually paid.

3. *Meapa gita* (as husband and father). Whatever the husband earns during his lifetime, whether by trading with the family capital or by his personal labour or whatever he receives in the way of gifts or rewards, etc., all becomes the sole possession of the wife. The man is, therefore, merely the administrator of the property. And if it becomes necessary in the conduct of the family business to use that part of the capital which comes under the designation of "hereditary capital", he must have the consent, not only of his wife, but also of his *nokna*, *nokrom*, and even of the *mahari*. Nowadays, in the interests of family peace, he is often allowed to do what he thinks best without requesting so many permissions. But if he shows himself incapable of managing affairs properly, the other members of the family or the *mahari* itself may apply their veto and even take away his right to administer. Everything goes well so long as he is successful, but should he make a blunder he will soon be given to understand that this law must still be respected.

4. *Nokrom gita* (as husband of the heiress). If this son-in-law brings anything with him on the day of his marriage, he is obliged to hand it over to the woman, in this case not to his wife but to his mother-in-law; she remains the owner of the house until she dies, when everything becomes the property of the daughter, i. e., the wife of the *nokrom*. Thus, too, the father-in-law always remains the administrator as long as he lives.

5. *Wanggipa gita* (as stepfather). When a man marries a widow, he becomes ipso facto the administrator of the family property, but nothing more. Whatever capital he finds in the family is "hereditary" for him and therefore not negotiable except with due permissions.

6. *Jik simangimin* (as a widower). So long as a widowed husband is not given a second wife, he remains in the house and continues in his capacity as administrator, though under the supervision of the *mahari*. If for some reason he does not take a second wife, the administration of the property passes into the hands of the *nokrom* of the house. If he decides to marry a woman who is not of the same *machong* as his deceased wife, he must leave the house without taking anything with him, and he must also pay Rs. 60/— for having broken the law of *akim*.

7. *Jik se watgrikgipa* (as a divorced man). If the divorce is by mutual consent, he must leave the house just as he entered it, i. e., without taking anything. If, however, the divorce is the fault of the wife, if she has been disinherited by her *mahari*, she departs with those children who wish to go with her, while the others remain with the father. The property also remains with him, and the *mahari* will provide another wife for him. If the woman is at fault but they do not chase her away, they will allow the man to depart; if he does not wish to marry another woman from that *mahari*, he will be free and not bound to pay the Rs. 60/—. Afterwards he may marry how and when he pleases.

8. *Katanggipa gita* (as a fugitive). If the husband abandons his family, he may not take anything from the house, else he is bound to make restitution for it. In case he dies before doing so, his *mahari* remains bound by the obligation. But the marriage bond is not dissolved by his flight, hence he is obliged to send to the family everything he earns. Should he take another woman to wife, he must pay the Rs. 60/— fine, together with everything that he earned previous to the date of marriage.

The Right of Possession for the Woman

1. *Gamni nokgipa* (as mother — owner of all wealth). The mother of the house is the real and sole owner of everything that belongs to the family as well as of whatever the husband, unmarried children and the *nokrom* may earn during their natural life. In time of difficulty she may also send her children to work as servants, or even sometimes hire them out as little slaves for a certain number of years, in order to free herself from the burden of a previously contracted debt.

If her husband dies after the *nokrom* comes to live in the house, she becomes the *nokrom*'s wife. If there is no *nokrom* in the house as yet, we have one of the following cases :

a) The widow has with her in the house the *nokna*, already of age but not yet married. In this case mother and daughter will marry the same man (*nokrom*), the mother becoming the *jik mongma* and the daughter the *jik gite*, although the latter always remains the *nokna*.

b) The widow has a daughter who is not yet of marriageable age. If the *nokrom* who is to marry this *nokna* has already been decided upon and there has been a *sandiani* (cf. p. 1054), the mother must arrange for the marriage at once, whatever be the age of the girl, since she herself will be given to the *nokrom* as a real wife together with the daughter. If, however, nothing has been decided upon, the *mahari* will take the situation under advisement and will give the mother another husband, of such an age as to be able to support the family and in due course to also marry the little girl, i. e., when she is a bit older, provided, of course, that he can wait that long.

c) The widow has no living *nokna*. If she has daughters who are already married, and to men of the father's *mahari*, one of these daughters may be chosen as *nokna* of the house, and the widow will then marry this daughter's husband; the latter thereby becomes the *nokrom*. If the widow has no daughter at all, the *mahari* will arrange for her to adopt a girl from within the *mahari* by the system of *noknara*, and a husband (*nokrom*) will be found for the two of them.

In all the above-mentioned cases the property always remains in the possession of the widow. The law of not remaining single after one's consort dies is even more binding on the woman than on the man.

d) Should the death of the widow intervene before she can remarry and thus reestablish the status of the family, if there is a *nokna* she must get married at once. If *sandiani* has taken place, the *nokna* will have to marry her *nokrom* even if both of them are still children. In that case a relative appointed by the *mahari* will administer the property in their stead and under the surveillance of the whole *mahari*. If however there was no *sandiani*, the *mahari* will appoint for the *nokna* a youth or man capable of looking after the affairs of the house and family, and if the girl is altogether too young they may give the man another girl as a *jik gite*.

If there is no *nokna* in the family, the *mahari* will choose a girl to become the heiress of the house by adoption, and will give her a husband, who thereby becomes the *nokrom* and administrator of the family property.

2. *Gam rakigipa* (as wife). The wife, who in practice is also the mother of the home, is guardian and protector of all the goods of the house and family. She is the absolute mistress of all the property that she brings with her, and she will also be mistress of whatever the husband has in his possession on the day of marriage and of what he may subsequently earn. The husband might, however, be considered joint owner of this latter portion, inasmuch as he need only have recourse to his wife in order to be allowed to dispose of it, and she will rarely refuse such permission. Cash money is also kept by the wife.

3. *Gam manrikgnigipa* (as *nokna*). In each family one of the daughters is chosen to be the heiress and is given the title of *nokna*. The choice is

made by both parents, but in case they do not agree among themselves the opinion of the mother carries greater weight. The *nokna* will continue to live in the house after marriage, she will inherit all family property, at least the hereditary portion of it, and she must marry the *nokrom* chosen for her by the *mahari*. It is the *nokna* who receives the greatest benefits from the *mahari*, but she is also the one over whom the *mahari* keeps the closest watch. Her right to inherit the property later develops into the duty of preserving it and passing it on in turn to her own *nokna* when the latter marries and becomes mistress of the home.

4. *Deragatgipa* (as adopted daughter). The *mahari* must supply an adopted daughter for those families which have no natural daughter who could become the family heiress. Should there be no girls available within the *mahari* itself, they must find a girl in the course of a feast or rally (*mahari tomani*); if necessary, she may belong to a different *machong*, so long as she is suitable and willing to become the *nokna* of the house. In this case the consent of the *mahari* to which the girl belongs must be obtained. Such an adopted *nokna* becomes the real heiress as do her children after her.

5. *Noknara* (as adopted daughter-wife). Instead of selecting the daughter as *nokna*, a girl may be adopted in the double role of wife and *nokna*, i. e., of second wife (*jik gite*) and heiress. Such a girl becomes a concubine, but with the right of succession to the property for herself and her children after the adopting mother dies. In this case the *nokrom* is eliminated and the adoptive father acts in his stead.

6. *Agate* (the other daughters of the family). If there is a *nokna* in the house, the other daughters have no claim to any part of the inheritance. If the *nokna* dies before marrying, one of the unmarried daughters is chosen in her stead. If all the daughters are already married, one of them may be chosen if she has married a man from the *mahari* of the father. If none of them has a husband who is qualified to become the regular *nokrom*, a daughter of one of these *agate* daughters may be selected, or a girl may be chosen from some other family within the bosom of the *mahari*.

7. *Jik gite* (as a concubine). When the *nokrom* marries the widowed mother-in-law, his own wife becomes a *jik gite*, and the same term is also applied to the daughter-wife adopted by the act of *noknara*. Only in these two cases does a woman who happens to bear the title of *jik gite* also have the right of possession; in reality both of these are real *noknas* of the house. In no other case does the *jik gite*, whatever be her relationship with the *jik mongma* of the house, have a right to the inheritance or the expectation of receiving anything. Should the principal wife die, a *jik gite* who is of the same *mahari* may, with the approval of the *mahari*, become the real wife, but the *nokna* will always be a daughter of the first union if there is one. If there is no daughter of the first nuptial bed, a daughter of the second woman especially if she is from the present husband, may become the legal *nokna* of the house.

At the death of the father-in-law, his *jik gites* may be taken by the *nokrom*. If the latter does not want them for himself, they may leave the

house and marry as they will, or they may remain in the house as widows to whom no other husband will be given. If they decide to leave, the *nokna* may give them something as a present, but she is under no obligation to do so, neither have they the right to ask.

8. *Onsonga* (as second wife). When a woman is given by the *mahari* to take the place of a wife who has died, she becomes the mistress of the home as the former wife was. A daughter of the first wife shall be declared heiress, however. Only in case there is no such daughter may one from the second union become the heiress. It may also happen that there is no female issue from the second union but the second wife is a widow with a daughter from a previous marriage, and of the same *machong* as the deceased. In this case one of these latter daughters may, with the consent of the *mahari*, be chosen as the *nokna* of the house.

If the woman is a widow with daughters from her previous marriage, she may ask at the time of this remarriage that, due to her having left the other property to the legal *nokna* of the first nuptial bed, the goods that will accumulate after this present marriage shall belong either to her yet unborn daughter of this union, or to the daughters she already has. This concession may be granted, but it invariably leads to endless lawsuits.

Loss of the Right of Possession

Those who by birth or adoption have every right to possess property may under certain circumstances lose this right:

a) The mother. When a son marries, the mother loses every right to his further earnings.

If at the death of her husband she refuses to marry the *nokrom*, she may remain in the house but all power passes into the hands of the *nokna*.

b) The wife. If she divorces her husband without sufficient cause and leaves the house, or if she runs away with another man, she loses her right to all property. It passes into the hands of the *nokna* or of the new wife whom the *mahari* eventually provides for the abandoned husband.

She also loses her rights if, after being widowed, she repeatedly and without reason refuses the partners which the *mahari* of her deceased husband presents to her, or if she marries a man of her own choosing (without waiting), whether he be from the *mahari* of her deceased husband or not.

c) The *nokna*. If without sufficient reason she refuses to marry the *nokrom* and the other two offered to her, and marries at her own pleasure, especially if outside the *mahari* of her father, she will be disinherited.

If either before or after marrying the *nokrom*, she leaves the village and the *aking* with him to remain away permanently, she loses every right to inherit, and in certain particular cases she may also be punished for it.

d) The adopted daughter. She must live in the same house as those who have adopted her and be obedient to them. She must no longer consider herself as belonging to the *machong* to which she belonged before adoption. If she violates this regulation or any of the others mentioned above as binding

the *nokna*, she forfeits her right to be the *nokna* and may be sent back from whence she came.

e) The *nokrom*. As stated earlier, no man can really possess or inherit property, but the *nokrom* may lose the right to administer the family property if he deserts the family, if he divorces his wife without just cause, if he obstinately refuses to marry his mother-in-law, or if after his wife dies he marries a woman of his own choosing. It sometimes, though rarely, happens that he loses his right to administer when he allows the family possessions to go to ruin by his own misconduct or incompetence. In the latter case he may be sent away from the home and family after an agreement has been arrived at between the two *maharis* ².

III. Nima

Under this term are combined a third group of Garo laws, comprising a number of traditional usages which form the whole or at least a great part of his etiquette in daily life. The violation of these rules is not punished by fines or otherwise, but they nonetheless forbid the Garo to do certain things, and they teach him how he must conduct himself on certain occasions. Disregard of these social conventions brings shame upon the transgressor and also casts doubt upon his morality, especially if he acts thus through habit. These *nima* might therefore be translated as 'not allowed'. Here are some examples :

² The laws given above, besides being recognized by the people, are also upheld and defended by the Government, which maintains their existence according to the 'Provision of Law' No. 940, dated June 23, 1914.

According to this provision, the Garos remain exempt from the force of the 'Indian Succession Act 1865'. They shall also continue to remain exempt under the subsequent 'Act of Law' of 1925. We quote the text of the Act itself.

The Calcutta Gazette
Wednesday, July 22, 1914.

Part I — A

Exemption of certain Aboriginal Tribes of the Presidency from the operations of the 'Indian Succession Act 1865' No. 940.

Government of India — Home Dept. (Judicial)

Simla the 23rd June, 1914.

Notification

Whereas the Tribes known as the Santals, Bhumijis, Oraons, Mundas, Kharias, Ghasis, Malas, Garos, Gonds, Tokaos and Malpaharias, dwelling in the Presidency of Bengal, have customary rules of succession and inheritance incompatible with the provisions of the 'Indian Succession Act 1865' (X of 1865), it is inexpedient to apply the provisions of that Act to the members of those Tribes. In exercise of the powers conferred by section 332 of the 'Indian Succession Act' 1865 (of 1865) the Governor General in Council is pleased to exempt all Santals, Bhumijis, Oraons, Mundas alias Muras, Kharias, Ghasis, Males, Gonds, Garos, Tokaos and Malpaharias dwelling in the Presidency of Bengal from the Provisions of the Act retrospectively from the passing of the Act. Provided that this notification shall not be held to affect any person in regard to whose rights a decision contrary to this effect has already been given by a competent civil court.

H. WHEELER

N/Camp B. T.

Secy, to the Govt. of India

1. When walking along the paths women must always go behind the men, except in those places which may be infested by wild animals or be otherwise dangerous. Only the wife and the very small daughters may go in front. A breach of this custom may lead to a suspicion of flirtation between the woman and the man who follows behind.

2. At the springs or the place used for bathing, the people often used to wash in the nude. When approaching such a place one was supposed to give some warning, by shouting, singing or clearing one's throat, and to allow sufficient time for the person bathing to put on some clothing. If the person belongs to the opposite sex, sufficient time is generally allowed for the other to finish dressing and depart.

3. When a man is about to overtake a woman along the way, he must make his presence known by one means or another. The woman then stops and faces the jungle to let the man pass by; she waits until he has gone some distance before proceeding on her way again.

4. The woman should never pause on the threshold of the house when there are men in the house, whether they be members of the family or not. If necessity demands that she pass in front of the men, she must take care that she cover her posterior more fully, with another cloth or some other object, or even with her hands.

5. Girls and women may not touch, carry or wash any article of clothing that belongs to either their uncles or their brothers, nor may they pass in front of them while they sit in the house, or even outside the house if it is near the wall.

6. A man may not exchange or take away articles of clothing known to belong to the husbands of his own sisters or to the brothers of his own wife.

7. A woman may not laugh and joke with husbands of her sisters, even if her husband and others are present. The same rule holds good for the father-in-law with the wives of his sons.

8. A woman may never offer to a man, either of her own family or of another, that part of the rice which is found at the bottom of the pot.

9. In drinking *chu*, whether in public or in private, the first portion is given to the oldest man present, whatever his social position in the community may be. If there is one with a beard, he is entitled to be served first regardless of his age.

10. A woman may not enter the *nokpante* hut. Even on days when this is allowed, she shall never enter by the main ladder at the front.

11. A nephew may not occupy the sitting place left vacant by his uncle when the latter leaves for a little while.

12. From the time of sowing until the first grains are visible in the ears of rice no one is allowed to whistle while on the way to the fields or while working there.

Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River, North-Western Australia

By ERNEST AILRED WORMS S. A. C.

Contents :

- I. Situation of the Petroglyphic Galleries
- II. Description of the Petroglyphs
- III. Meaning of the Human Petroglyphs
- IV. Relation of the Petroglyphs to other Sites

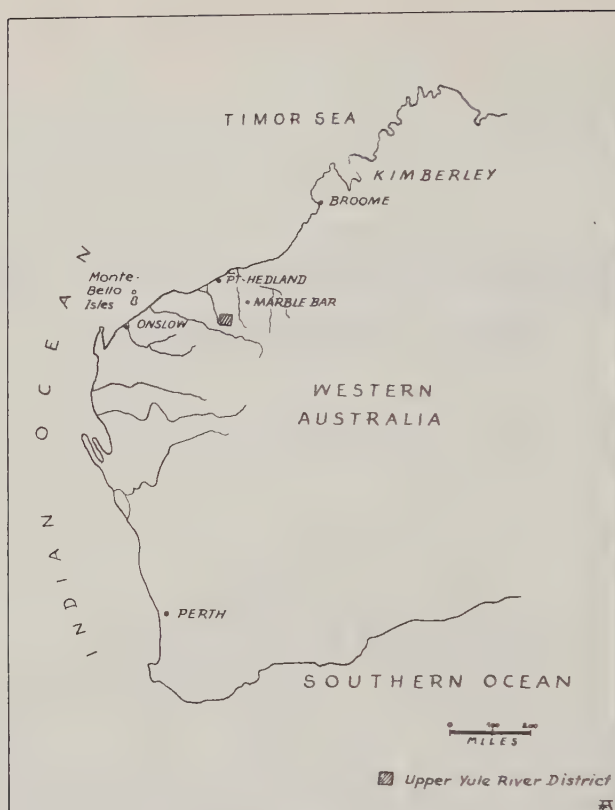
In August 1952 I undertook a second expedition to Wamerana, a petroglyphic gallery at a granite outcrop in the Upper Yule River region or Tableland, which I had discovered two years earlier. This difficult journey was made possible by the generous encouragement of His Lordship Bishop O. RAIBLE D. D., the Vicar Apostolic of Kimberley, W. A., and was greatly facilitated by Rev. Fr. E. BRYAN B. D., who piloted me in his plane and who, until recently, had the pastoral care of this vast district. The excursion was a success as I was able not only to record all petroglyphs of this site but to find four other stations of rock engravings in the same district.

In the following I intend to reveal the situation of the hitherto unknown petroglyphic sites, describe the engravings and discuss their mythological background and relations to other Australian galleries. Some freehand drawings and photographs will serve to illustrate these prehistoric monuments.

I. Situation of the Petroglyphic Galleries

1. Wamerana or Mangulagura

Wamerana is an island of perhaps 900 ft. in length in the Western Brockman Creek. Its mythological name is *Manulagura*. It is situated over 110 miles S. S. E. of the coastal town of Port Hedland, and not far from the southern border of the Forrest District, which extends from the Indian Ocean in the north to the upper course of Fortescue River in the south. Its geographical site is long. 118° 55' East and lat. 21° 55' South. This seasonal

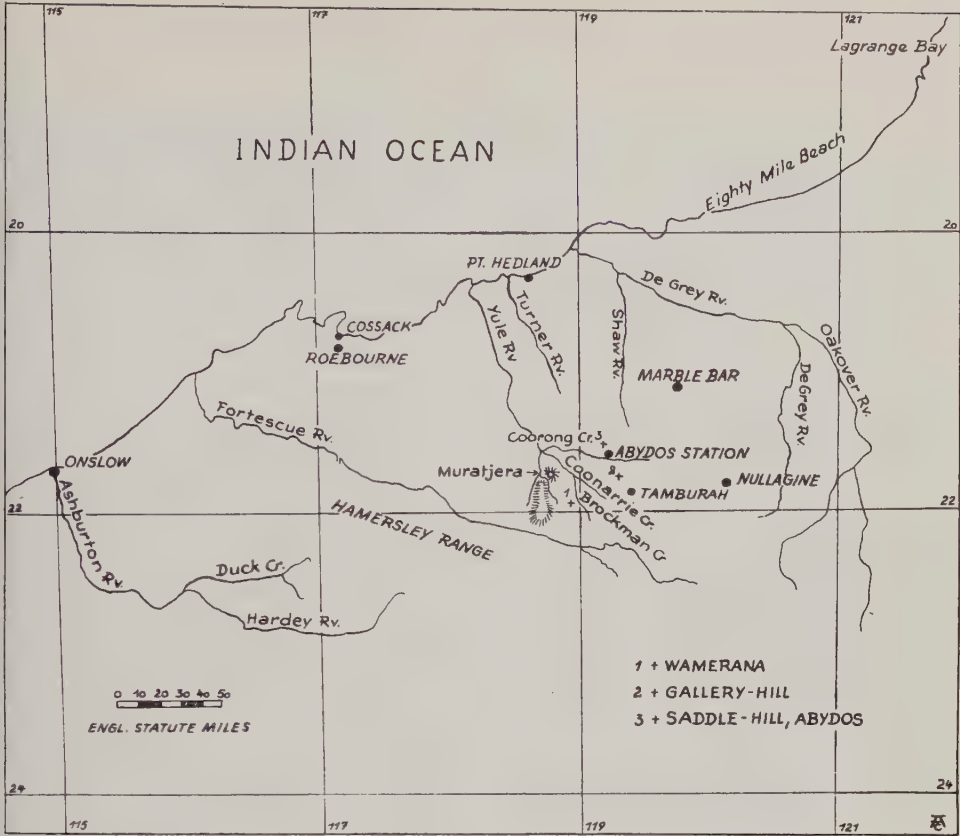


1. North-Western Australia

water course forms a tributary of Coonarrrie Creek, a part of the river system of the Yule which runs into the Indian Ocean between Pt. Hedland and Cossack. Circling over the place in our plane (Pl. 1, *a*) I could make out two elevations on this island. A big square boulder on its northwestern side makes a good landmark from the air. The deep waterhole in which it lies, was the main water supply for the aborigines, but was perfectly dry when I worked there in 1952.

The last tribe living here was that of the Indjibandji¹ who have almost completely disappeared, together with their neighbours, the Bandjima (south),

¹ A. R. BROWN, *The Distribution of Native Tribes in Parts of Western Australia*, *Man* 12, 1912, 144, writes "Injibandi"; E. CLEMENT, *Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines*, *Intern. Archiv für Ethnographie*, 16, 1904, p. 2 (according to BROWN) "Ingibandi"; J. G. WITHNELL, *The Customs and Traditions of the Aboriginal Natives of North-Western Australia*, Roebourne 1901, p. 37 (acc. to BROWN) "Yingiebandi"; J. F. CONNELLY, *Distribution of Tribes in Western Australia*, *Mankind* 1, 1931-1935, p. 101, No. 26, "Injibandi". This tribe occupied "the Tableland and part of the Fortescue River Valley", according to BROWN; according to CONNELLY "N. of Hamersley Range — Fortescue Riv.". I tried to show in my "Australian Mythological Terms", to be published later in *Anthropos*, that the syllable *ban-* in Bandjima and Indjibandji is an old Victorian personal form which is frequently found in Australian tribal names with the meaning of "persons", "people", "tribe".



2. Upper Yule River District

Balju (southeast) ², Njamal and Ibarga or Ilbaridji (east) ³, or Yilbardji. They gathered at Wamerana occasionally in years gone by. They were first dispersed by cattle and sheep stations. Today some of their few remaining members are detribalized and engaged in the surface mining of tin at the Lower Yule. At present the country around Wamerana has been all but abandoned, owing to the increasing numbers and destructiveness of the dingoes, which have forced the stockmen to give up their holdings. As a result of these unfortunate circumstances, I was able to work on the hills undisturbed.

² J. F. CONNELLY, No. 25, writes "Boolgoo", A. R. BROWN, p. 144, "Bailgu" instead of "Balju".

³ J. F. CONNELLY, No. 31, found "Ibargo". The Gogadja of the desert gave me the name "Ilbaridji" = "The Southern", the Yaoro of Broome "Manai". The Yaoro told me that the Manai (Ilbaridji or Ibarga) rove about east of the countries of the Njamomada and Garadjari, that they have white hair and poisonous spears. I observed that some desert natives have hair of a sandy or dusty blond colour for which they have the word *bulgar*, "white". "Poisonous" means "made deadly by strong magic". According to CONNELLY they live east of the Oakover River. Their country therefore extends more to the north. It was always my wish to visit the Manai living only 100 miles south of my residence. But their land is so forbidding and waterless that I never felt sufficiently prepared for such a dangerous journey. The Yilbardji are being

2. Northern Hill

After travelling another 50 miles by road I was brought by Mr. R. D. SHERLOCK, the manager of the Government Research Station Abydos⁴, to a hill situated at the northern side of the mail road running from Pt. Hedland to Tamburah. This site is at long. 119° 10' East and lat. 21° 32' South, about 10 miles E. S. E. from Woodstock, an outpost of Abydos. Here I found not many, but interesting engravings at its S. E. corner which I photographed and measured.

3. Gallery Hill

Out of curiosity I approached another hill which arises abruptly at the southern side of this road abruptly out of a wide spinifex plain to a height of about 200 ft. It is an immense heap of granite boulders and from the north gives the impression of a pyramid. Its base has the form of a large oval with symmetrical indentions at its northern and southern end. It is 930 ft. long and 300 ft. wide. My attention was first drawn to a big hunter with spear and game engraved on a cracked and half overturned rock, standing 300 ft. N. E. of this hill. When I climbed over the first weather-worn blocks at the foot of the hill I was taken unawares by a profusion of large petroglyphs. They were tiered on the boulders and rugged rocks giving the impression of the walls of a gigantic picture gallery. I therefore gave this remarkable site the name "Gallery Hill". Most of my photos were taken here.

4. Abydos

My fourth discovery imparted quite a different impression. On the vertical face of a large solitary boulder at the edge of a prolific growth of paperbark trees (*Melaleuca leucadendron*) I traced a single petroglyph of a life-sized woman lifting a big iguana (*Veranus gouldi*) with her right hand (Pl. 1, b). This unique monument stands over a soak, near Abydos, 85 miles S. S. E. of Pt. Hedland. Its rock measures 240 cm. by 180 cm.

5. Saddle Hill

A few days later I found rather old engravings behind the western declivity of an S-shaped hill of granite blocks, a few miles north of Abydos. Many kangaroos were basking there in the warm sun, well protected against the strong southeast wind. I named it "Saddle Hill" as this elevation represents the form of a saddle. Many more recent engravings were hammered in the bedrock of an adjoining river which runs eastwards to the Turner.

studied at present (March-December, 1954) by Dr. H. PETRI and Dr. G. ODERMANN of the Frobenius Institute at Anna Plains Station, 140 miles southwest of Broome.

⁴ I could not find how the Upper Egyptian name "Abydos" came to this country; it was probably given by a returned soldier who fought in World War I.

II. Description of the Petroglyphs

1. Their Orientation and Position

All pictures of Wamerana, with one exception, cover the northeastern slope of the rocky island. At Gallery Hill only the northeastern, northern and northwestern inclines carry engravings. The solitary "Iguana Woman" of Abydos looks towards the southeast, and the engravings of Saddle Hill face west. The engravings of Northern Hill have been hammered on the southeastern and eastern rock faces, but those on the scattered boulders at the foot of the same hill often face in opposite directions, i. e., towards the northwest and west. These facts suggest that the artists have as a rule worked on the sunny side of the hills, being at the same time sheltered against the strong and penetrating southeasterly winds which blow during the "Dry Season", from April until October.

Most (58 %) of the engravings of the places described have been made on vertical rocks, and only 8 % on horizontal surfaces. I did not count the drawings of the level river floor at Saddle Hill, which I was not able to examine thoroughly. More than 25 % were worked into sloping faces. A surprising three-dimensional effect has been produced by engraved figures laid upon the curve of a boulder edge at Gallery Hill. There a scenic frieze (Pl. 1, *c-d*) extends from one perpendicular side of a square rock to the adjoining one. Some bigger petroglyphs have been placed at such a height that the artists must have stood on the shoulders of other men to reach the particular stones. The use of a kind of ladder is improbable as strong trees are scarcely procurable in this country.

2. Their Preservation

Superimpositions of later periods have frequently blurred primary engravings to such a degree that those of the lower strata can be traced only with difficulty. But this stratification of engravings is of great documentary value as it offers a rare opportunity for following the stylistic differentiations based on prehistoric ethnic and cultural migrations. One must remember that the stratigraphy of stone implements is still rather problematic in Australia.

A certain mystery surrounds the engraved figure of a primitive body form ("Effaced Man", Pl. 2, *a*) which was defaced by natives a long time ago. The atmospheric influences of ages have taken their toll. Rock engravings of earlier periods have suffered to some extent by exfoliation, and a dark patina obscures some of them at the northwestern side of Gallery and Saddle Hill. A geologist who inspected two exfoliated pieces of these sites which I sent to the Melbourne University Ethnographical Collection reckoned their age as approaching 500 years. Seismological movements or effects of natural deterioration have unbalanced a few boulders so that their rock pictures are now inverted and divided by cracks (Pl. 2, *b*). These breaks

have been discoloured by patination, and the original bluish granite has assumed a dark brown colour, an indication of the great age of these monuments.

Otherwise I felt great satisfaction that all the petroglyphs were undisturbed in their natural state. Vandalism has not yet left its marks on them as these sites are not yet known. But I intend to ask the Western Australian Government to declare them a reserve by special legislation. Such a suggestion should not meet with special difficulties as it corresponds to the resolution of the fifth Session of the UNESCO Conference held at Florence, 1950, concerning the preservation of historical monuments and objects of archaeological and cultural value, and further all my sites are situated on Crown Land.

3. Their Technique

The natives of the Upper Yule call all engravings, on *tjuringa* as well as on rocks, *mani*. I found this word among the desert tribes, too. Here this word has been adapted to "writing" and "name". Its root meaning is "hand" so that the literal translation of *mani* is "handwork". The following list shows some other words connected with the root of *mani*, namely, *man-*, *mal-*, *mar-*:

- mani* Gogadja, engraving on *tjuringa*, (by adapt.) writing, name
- mani* Indjibandji, Ngaluma, rock engravings
- ma-manimani-nan* (continuative) Dampier Ld., to wave, winken (Germ.); cf. wing
- ma-mani-ganden* (reciprocal) Dampier Ld., to fight hand to hand
- man-na* Garadjari, to pick up, to finger
- mani-n* Dampier Ld., a fight, defence
- man-ben* Dampier Ld., fore-flippers of a turtle
- ni-man-ban* Dampier Ld., pectoral fins (*ni-*, an old personal prefix)
- ni-man-bur* Dampier Ld., flying fox; literally "it-winged-creature"
- ma-wale* (= *mani-wale*) Bād, turtle; lit. "flippers-animal", "animal with flippers"
- mala* Gidja, *ni-mala* Dampier Ld., hand, finger, arm
- mal mal* Walmadjeri, flapping wings
- mile mil* Dampier Ld., letter, book, paper; lit. "wings" (possible imitation of Engl. "mail")
- mara* Bakendji etc. — N. S. W., *ni-mara-nga* Dampier Ld., hand
- maru-mba* Gogadja, hand, finger
- mar-mba* Dampier Ld., aerial roots of mangroves ⁵.

All engravings of the five galleries which I found are pecked into the granite surfaces with small hammering stones. First the outlines were marked by regularly spaced punctures, and then the outlined areas were filled in

⁵ The analysis of *mani* as well as that of *Manula* (p. 1080) accidentally confronts us with two unison roots of a quite different meaning. However, their phonetical changes follow the same rule.

b



d



a



c

a) Air view of Wamerana. Big white headed boulder in centre lies in front of northwestern elevation of Wamerana island ; b) Iguana Woman, Abydos. Length of woman 89 cm., of iguana 76 cm. ; c-d) Frieze of men, Gallery Hill. Length of men 115 cm., 72 cm., 83 cm., 104 cm.



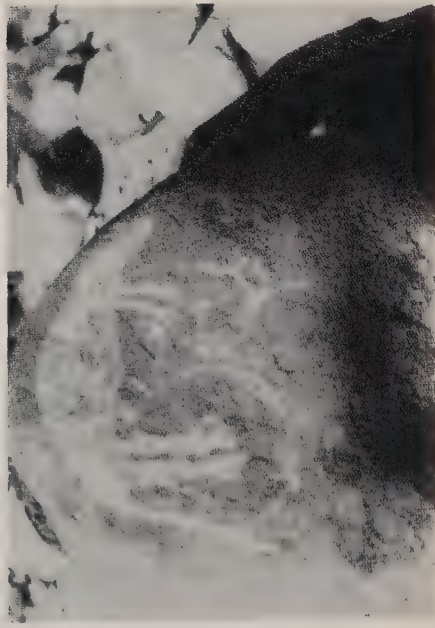
b



d



a



c

a) Effaced man of bulbous form, Gallery Hill. Length 94 cm., width 82 cm.; b) Tumbled boulder with a man engraved, Wamerana. Length 112 cm.; c) Dingo, Northern Hill. Head to tail 74 cm.; d) Polished engraving of a man (left), length 96 cm., and of a woman (right), length 91 cm., Wamerana.



b



d



a

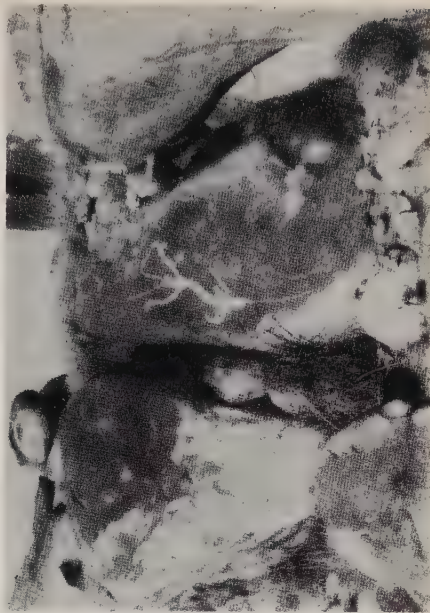


c

a) Two couples (*guraanara* picture), Gallery Hill. Left couple: length of man 136 cm., of woman 51 cm.; right couple: length of man 82 cm., of woman 35 cm.; b) One couple with Rainbow Snake, Gallery Hill. Length of man 103 cm., of woman 16 cm., of snake 97 cm.; c) Corpulent man ("Falstaff") and other engravings, Gallery Hill. Length of man 110 cm., width of hips 55 cm.; d) Giant with woman (right) and other engraving, Gallery Hill. Length of man 134 cm., of woman 53 cm.



b



d



a

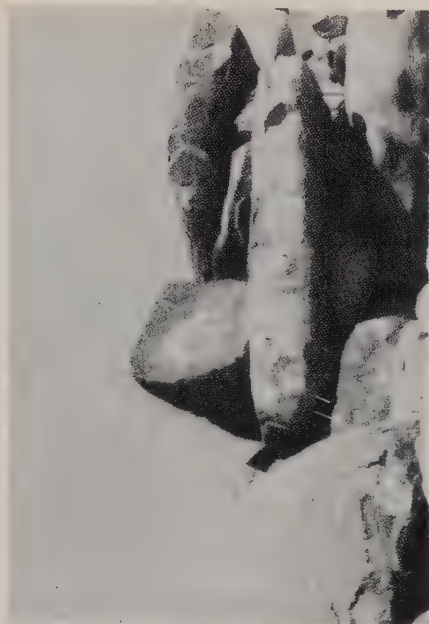


c

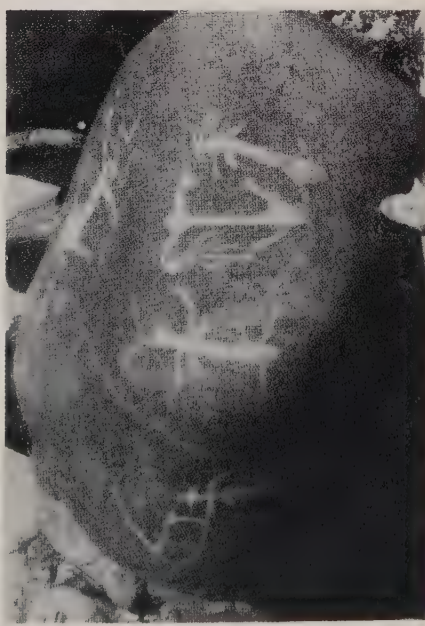
a) Giant woman, Wamerana. Length 82 cm., toe-toe 54 cm.; b) Man of drop form, tracks and two women, Gallery Hill. Length of man 126 cm., of tracks 17 cm., of first woman 40 cm.; c) Imposition of one man and one couple upon three humanoid figures of lowest stratum, Gallery Hill. Length of left man 113 cm., of right man 106 cm., of central humanoid figure 164 cm. In the background another granite pyramid, smaller than Gallery Hill; in between spinifex plain with small trees and single boulders; d) Woman with umbilical cords (?), head downward; other woman on left boulder.



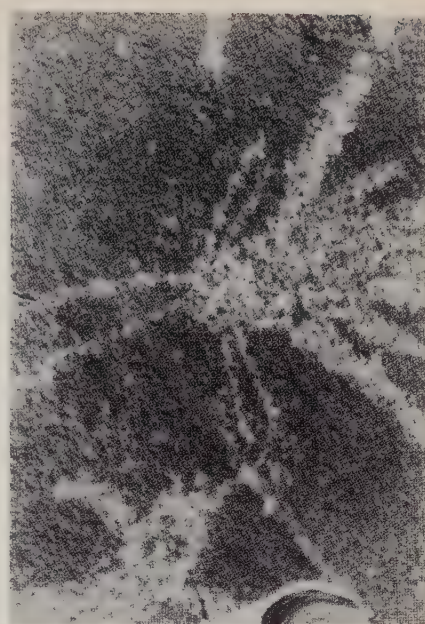
a



b



c



d

a) Rainbow Snake near Wamerana, demonstrating fine pecking; b) Rainbow Snake with woman, on highest granite rock of Wamerana. Base 94 cm., height 80 cm.; c) Group of women, Wamerana. Left woman with dancing or head ornament, length 99 cm. Length of next three women: 66 cm., 57 cm., 56 cm.; d) Head and chest of woman on top of boulder (c), demonstrating rough pecking. Faint traces of older engravings are visible.

with a kind of stippling, i. e., by scattered hammer marks, some small, numerous and close set, others larger. This can be seen in the engraving of a dingo (Pl. 2, *c*). An unfinished figure of a woman makes this process visible. Two circles representing head and vulva have been engraved at a distance of 50 cm. Only the bent left leg has been drawn, but not yet the body itself. I observed only one case where the hammered plane has undergone an after-treatment of polishing or rubbing (Pl. 2, *d*). Some petroglyphs are only partly filled with pecks, and the open areas covered by parallel stripes (Pl. 3, *a*) or big dots (Pl. 3, *b*). This ornamentation is used exclusively for male figures. Designs of the oldest stratum have wide contours and only slightly hammered spaces.

Not one engraving in this district shows the technique of contour gashing or cutting which has been employed at the limestone engravings of Pt. Hedland to which I shall refer later on.

I could not ascertain what kind of stone implement had been used for hammering by the old artists. When I examined caves and shelters of the picture stations I found one stone implement bearing several hitmarks which indicate that it had probably been used for this purpose. According to older reports of A. K. RICHARDSON about the natives (Kariera) who lived at the mouth of the Yule, and of C. F. ARMSTRONG about the aborigines of Perth⁶, a flint was fastened at the end of a wooden handle or to the butt of a throwing stick or *miro*, with the resin of spinifex grass in the northern parts, and with that of the "blackboy" (Xanthorrhoea) in the south-western parts of Western Australia.

4. Their Subjects

a. Engravings of Human Figures

The technical and aesthetic execution of human petroglyphs is at its best in the most recent stratum of Northern and Gallery Hill. Especially at the latter site the designs of men appear in full movement and with expressionistic bearing. They are clearly brought out on the dark walls of the rocks and can be seen from a distance.

At Wamerana many lofty and well preserved female figures are engraved, but they are more stereotyped and less elaborate than at Gallery Hill. Their indistinct lines suggest that they are older than those of Gallery Hill.

Certain male figures of Gallery Hill probably belong to the same older periods as the Wamerana women. They are heavily built and thick-set, with fleshy and rounded forms, in the erect position of a wrestler expecting an onslaught (Pl. 3, *d*). One of them could represent an aboriginal Sir John Falstaff (Pl. 3, *c*) on account of his obesity.

The oldest petroglyphs which I found are situated at the northwestern end of Gallery Hill, where they lie beneath engravings of one or two later eras, at the western side of Gallery Hill and at Saddle Hill. At the two latter

⁶ E. M. CURR, *The Australian Race*, Melbourne 1886, Vol. I, pp. 297 and 329.

places they are entirely undisturbed and in their original state. These drawings are static and clumsy, and have bulbous and even square body forms as the "Effaced man" (Pl. 2, *a*). Only the lowest stratum shows conventional designs which we find again at the limestone ridges of Pt. Hedland, but with a different technique, as we shall see at the end of this study.

The isolated "Iguana Woman" of Abydos (Pl. 1, *b*) is a masterpiece of composition. She, as well as the animal she carries, are contoured and partly hammered and possess a minimum of trunk outlining. At Wamerana there are a few single pictures of women, similar to that at Abydos but less perfect in style. This genre seems to hold an intermediate position between the oldest and youngest culture period represented at Upper Yule.

I observed that the number of representations of men and women in the five galleries far surpasses all other subjects. There are 74 engravings of women and 52 of men. In eight instances the sex is indistinguishable. Only eight men and four women belong to the substratum. Group engravings of women (Pl. 5, *c*) are much more common at Wamerana than at any other place. Compositions of men and women can be found in great number at Gallery Hill. Only in one case a single male picture (Northern Hill) and a single female picture (Abydos) are depicted with an animal, which in both cases is a dead iguana.

The human petroglyphs of the Upper Yule can be divided into five groups according to their particular body forms. I arranged them in their retrograde order as follows: a match form, a rounded or fleshy form, a skeleton form, a drop form, and a bulb or square form.

The match form consists of a pair of close disproportionally long lines representing trunks, arms and legs in pure outlines. The oblong spaces so made are filled by vertical or longitudinal parallels in the case of drawings of men (Pl. 3, *a*). In a few instances the outlines are elegantly curved creating a dancing attitude. The buttocks are abnormally protruding as on South Rhodesian rock paintings. Here we have the style of the top stratum before us which belongs to the most recent era and which I called "*guranara* petroglyphs" as will be explained further below. It is much schematized or simplified.

The rounded or fleshy form is found in representations of gigantic male figures at Gallery Hill showing a relatively good anatomy (Pl. 3, *c-d*). Apparently they belong to the same secondary stratum as the equally bulky, but horizontal petroglyphs of a female at Wamerana (Pl. 4, *a*).

The skeleton form, characteristic of the female figures of Wamerana and Abydos, merely indicates body, arms, legs and breasts by single lines, so that the upper body seems to consist of the backbone alone (Pl. 1, *b*). This form is older than the preceding one.

The drop form at Gallery Hill first misled me into regarding it as the body of a bird instead of that of a man. The round part of this design lies at the shoulder region, and its pointed end at the lower abdomen (Pl. 4, *b*). At some pictures this lower end is rounded in such a way that the trunk has the shape of a prolonged oval, filled with stripes and dots by which men are adorned.

The crude, bulbous and square body forms (Pl. 4, *c*; Fig. C, 2, 3, 7) which suggest the fabulous mandrakes belong to the lowest stratum of Gallery Hill. They are the representatives of the oldest period upon which are superimposed engravings of later ages. Similar forms, but still more primitive in execution, have been used at Pt. Hedland (Fig. E, 1-4) and probably in New South Wales, as will be discussed later on.

The artists have engraved most of the human beings in an upright position. But quite a number are represented in a level or even inverted posture. All of them are naked in accordance with general Australian custom, which has been confirmed for the Pt. Hedland tribe of the Ngala by an observation of C. HARPER, 90 years ago, saying: "They all went naked. But though without clothes they are not without ornaments ⁷." The hammering of stripes and dots on the bodies of the males is the sign of paintings and scars, and the "Iguana Woman" shows clear marks of a necklace (Pl. 1, *b*; Fig. C, 10).



Fig. A. Petroglyphic Headdresses of Men, Upper Yule River.

The coiffure of male petroglyphs (Fig. A) shows a greater perfection and variety than those of the womenfolk. The hair style reveals a development from a simple branched and double bent pigtail to long padded tresses and enormous plaits of single and double wing forms. A shock-headed fellow is among this lot. I found one looplike hairdo of a large bent arch. In November 1952 I saw a similar head-piece among the Njol Njol in Dampier Land, W. A., with a double arch, made of plaited grass and close bandages of human hair.

⁷ CURR, I, p. 288.



Fig. B. Petroglyphic Headdresses of Women, Upper Yule River.

The petroglyphic women (Fig. B) wear erect pigtails or bristly bundles of hair stretching from both temples. In some instances all the hair on one side of the face is spread out tautly like slightly curved boards. Today the Gogadja men living 600 miles east of these galleries wear strands of hair, plaited with clay into short cylinders hanging around the heads and kept away from ears and eyes by a white frontlet of bandicoot skin, called *irawara*. Sometimes small leaf-like designs or tiny sprigs appear at the ends of the engraved headdresses. They are small pieces of pearl shells which A. K. RICHARDSON found early among the Nikol Bay blacks at the mouth of the Yule: "For ornaments they wear on their heads, attached to bands of twisted human hair, pieces of shell and rats' tails⁸."

Some pictures have eyes and mouths. It may be remembered that the *wandjina* cave paintings north of the Fitzroy River (North Kimberley) never possess a mouth for mythological reasons. A Worora native told me, e. g., that a depicted mouth would bring a deluge.

The old craftsmen have not worried about a perfect representation of the human hand and foot, just as they did not care about inverted positions and impossible distortions of bodies and limbs. A general expression of their spontaneous conceptions satisfies them and their tribal friends are not disturbed by anatomical mistakes, wrong proportions or lack of perspective⁹. At the Upper Yule I saw only three cases where hands possessed 5 fingers; sixteen figures had only 2 fingers, twelve 3 and four 4 fingers. With regard to the feet I found two figures with 5 toes, three with 4 toes, seven with 3

⁸ CURR, I, p. 297.

⁹ Dr. GEORG HÖLTKE made the following remark in his review of GEORG ECKERT'S "Totenkult und Lebensglaube im Caucatal". *Anthropos* 45, 1950, p. 443: Primitive people have a perception of the form and figure of an object, especially of a human figure, which is quite strange to us. It is quite immaterial to them whether the figure stands on its head or is represented in any impossible posture. The figure itself (form, contour-drawing, surface picture) is more important and significant for them than, e. g., substance, measurement, material of the body with its laws of gravitation, proportions of limbs, perspective, etc. (Translated by the author.)

and two with 2 toes. One figure had only one toe. A. P. ELKIN made a similar observation with regard to rock carvings of New South Wales and to rock paintings of North Kimberley¹⁰. F. G. G. ROSE (Man 1950, No. 13) attached too much importance to a 'six-toed' foot which he thought he had observed at Pt. Hedland and which, he thinks, could have been the result of inbreeding. I could not find such a foot there. LEONHARD ADAM offers a good, scholarly criticism of ROSE's statement from a theoretical and technical point of view¹¹.

The sex of most of the human figures is quite discernible, often strongly accentuated. The most recent, chiefly superimposed engravings of male pictures, especially at the top stratum of Gallery Hill, often have grossly disproportioned and monstrous penes. The "giants" of the secondary stratum of the same locality show elongated, but normal membra virilia. At the lowest layer of Gallery and Saddle Hill they are moderately indicated. The vulvae of the engraved women of the top and medium stratum at each site are extremely exaggerated, reaching to the heels and sometimes having the size of the whole trunk. Occasionally one or two long threads protrude from them which probably represent umbilical cords (Pl. 4, *d*). Right beside a woman at Wamerana I found four very small human beings rather indistinctly engraved as if they had just left her womb.

Some weathered petroglyphs have been renewed by more recent craftsmen (Pl. 4, *d*). The copies have not been put over the old pictures but beside them. They are usually more perfectly executed than the originals themselves.

b. Engravings of Animals

The animal world has not often been the subject of the petroglyphic art in this district. I counted only eight pecked pictures and three rock drawings of animals. To the first group belong two dingoes (Pl. 2, *c*), three pythons (Pl. 5, *a*) and one kangaroo, emu and iguana; to the second group two snakes (Pl. 3, *b*) and one iguana. There are some real masterpieces in the first group which can easily compete with the best representations of human beings at the same sites. An examination of the clean and equal hammering

¹⁰ A. P. ELKIN, The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia. Oceania 20, 1949, p. 126, Footnote 16: "The aborigines are not exact about the number of digits, unless, of course, the number has a symbolic meaning." With regard to rock paintings: "... perspective is mostly absent. This applies to the position of the hands and feet and of the head-dress."

¹¹ Cf. LEONHARD ADAM, Polydactyly in Australian Art. Man 1951, No. 80. ADAM says that if ROSE's conclusion with regard to inbreeding were true then the rudimentary *wandjina* pictures of North Kimberley "could be explained as illustrations of achondroplasia". "Fingers and toes are details, and their omission does not necessarily possess deep significance but merely indicates the 'sketchy' character of the drawing..." — "Tracing the contours of a normal hand or foot will inevitably result in marking the four spaces between the fingers or toes with as many 'notches', or just strokes. These four strokes together with the two outer contours of the thumb or big toe, and little finger or toe, will always produce a picture as we see it in Plate B I [sc. of ROSE, Man 1950, No. 13] the toes being indicated by the five spaces framed by the six lines, not by the lines themselves."

of the two pythons of a site near Wamerana (Pl. 5, *a*) gives an idea of the excellent technique used by the old aborigines. The engraving of the head of a woman (Pl. 5, *d*) demonstrates a rougher pecking.

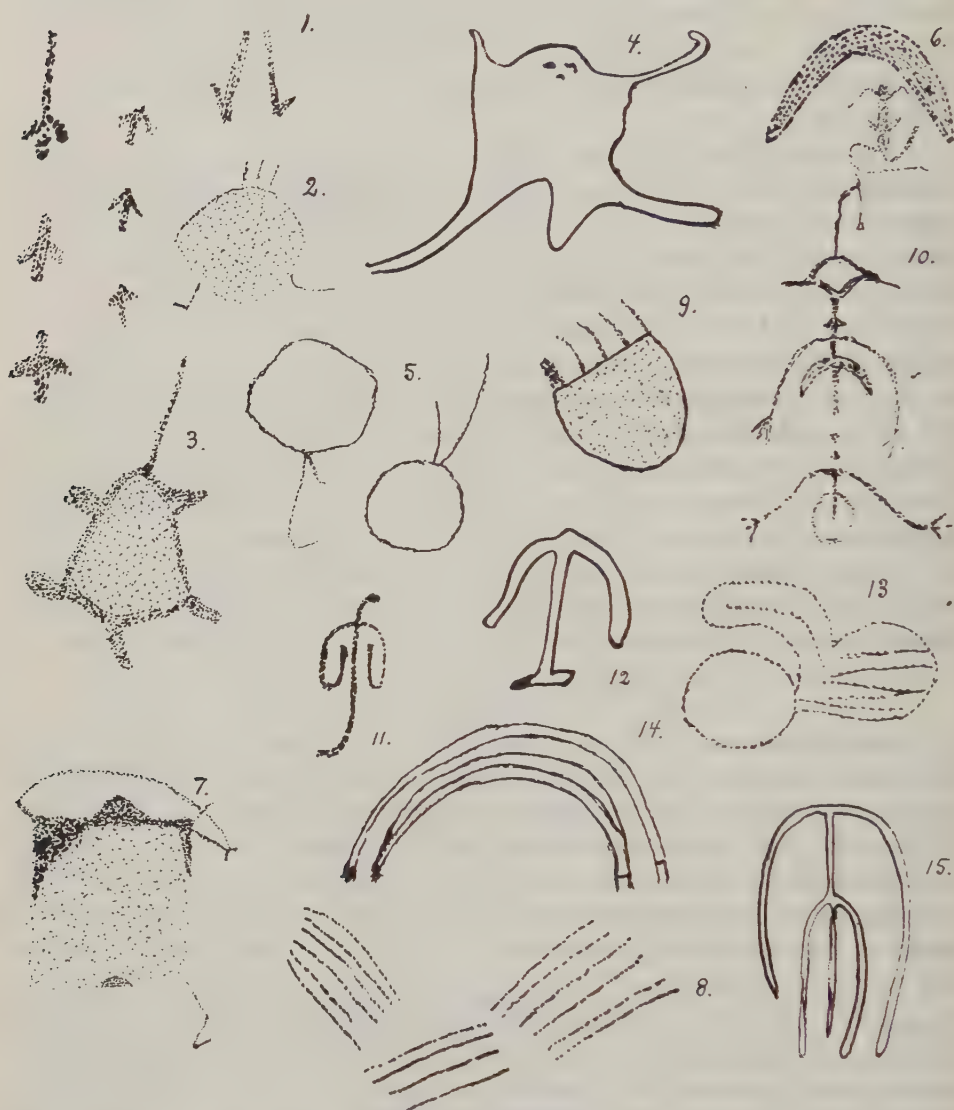


Fig. C. Petroglyphs of Upper Yule, W. A., and East Australia. — 1: Emu tracks (Gallery and Northern Hill). — 2, 3: Human figures (Gallery Hill, 164 cm. \times 88 cm.). — 4: "Boomerang thrower" (N. S.W., Oceania 20. 1949. p. 127). — 5: Conventional designs (Gallery Hill, left 105 cm. long, right 110 cm.). — 6: "Rainbow" with woman (Wamerana; base 94 cm., height 80 cm.). — 7: Human figure (Gallery Hill). — 8: Conventional designs (Gallery Hill, left bundle 44.5 cm. long, centre 31 cm., right 43 cm.). — 9: "Ancestor track" (Wamerana). — 10: "Iguana Woman" (Abydos; woman 98 cm. long, iguana 76 cm.). — 11: Unfinished woman (Gallery Hill). — 12: "Anchor" (S.W. Queensld., Oceania 20. 1949. p. 140). — 13: "Rebus" (Gallery Hill, 98 cm. \times 69 cm.). — 14: Conventional designs (Gallery Hill, base 58-70 cm.). — 15: Body design (S. E. Queensld., Oceania 20. 1949. p. 143).

c. Engravings of Conventional Designs and Tools

Conventional designs cannot be explained correctly without a good knowledge of the spiritual and economic background of the artists. They had sunk into oblivion before the white men arrived, leaving very scanty data, if any. It is therefore difficult to decide at present whether these engravings are realistic figures or signs with a symbolic meaning.

I could not find many engravings of a conventional or symbolic character. At Gallery Hill are some emu tracks (Fig. C, 1). The western slope of Gallery Hill and that of Saddle Hill are the galleries for conventional patterns; of circles, to which sometimes a few fine threads are attached (Fig. C, 5), of bundles of parallel lines (up to six) facing one another in an angular position (Fig. C, 8), of a large rebus (Fig. C, 13) and of curved parallel arches (Fig. C, 14). For days, while I was working at the lower terraces of Wamerana, a big boomerang-like petroglyph looked mockingly down from the face of one of the highest boulders (Pl. 5, *b*). It represents the mythological Rainbow or Rainbow Snake, the principle of fertility which is reduced in this case to a simple arch. The engraving of the Rainbow Snake appears at Wamerana and Gallery Hill in a rather menacing position between or in front of a man and woman who are about to perform intercourse. This monumental display at the Upper Yule Rv. exhibits a prehistoric counterpart to the still extant *Kunapipi* tradition of the Yirrkalla in far away Arnhem Land (Cf. R. M. BERNDT, *Kunapipi*, pp. 31 ss.). It even informs us of the land of origin of this latter cult which the late W. SCHMIDT sought for so urgently in the last essay he wrote for the *Anthropos* (Vol. 48. 1953. pp. 914 ss.). In its concavity a faintly visible, spreadeagled woman has been pecked in such a way that the abdomen points towards the top of its inner arch (Pl. 5, *b*; Fig. C, 6). The lower belt of Wamerana confronted me with another emblem, a giant hand or foot, placed at the right of a large woman who is engraved on a conspicuous rock face (Fig. C, 9). This design (s. p. 1084) as well as the big "boomerang" belong to a younger stratum.

Engraved tools are not common. I saw only two spears, one dagger (?) (Pl. 2, *b*), a kind of skipping rope (bigger than that on Fig. C, 7) in the hands of a woman and below a dingo (Pl. 2, *c*), and two contrivances near the heads of human figures which might be explained as spear throwers or large chignons (Pl. 5, *c*, left figure).

III. Meaning of the Human Petroglyphs

We are on safe ground when we give a mythological explanation to the majority of the Upper Yule petroglyphs. We have only one personal statement of a local native in this matter, and this only with regard to Wamerana. We can hardly expect further particulars since the Indjibandji of Wamerana have practically vanished. But the etymology of *Manulagura*, the mythological name of Wamerana, gives us a satisfactory insight into the

significance of this sacred place, so richly adorned with female engravings. This is deepened and extended by the linguistic and cultural relationship which — as we will try to show — exists between the deity of Wamerana and some supernatural beings in distant Arnhem Land.

1. Mangulagura, the Mythical Name of Wamerana, and its Etymology

It was an old aboriginal dingo hunter of the tribe of the Ngaluma, whom I met at the Upper Yule in 1950, who assured me that the engravings of the female figures of Wamerana represent the sacred woman *Manula*, and that the Indjibandji and the other surrounding tribes met at this place, which they called *Manulagura*. I was not able to make sure whether *Manula* was one or several beings, but I presume the former.

The proper name *Manula* is a compound of two words, namely, *man* and *gula*, both of which mean "woman". Its meaning is therefore "The Woman" and that of *Manulagura* "The Woman's" or "The Place of the Woman". The following comparative list gives some Australian words clustered around the two roots which they have in common with these proper names :

1. *mana* Bemba, Bunaba (North Kimberley), mother, sister
mānin Masala, Njigina, Walmadjeri (East Kimberley), woman
mune-mal Bād, Nimanburu (Dampier Ld.), barren woman ; lit. "woman woman"
muni-n Njigina, *mun* Walmadjeri, Yaoro (West Kimberley), cohabitation
mini (Dampier Ld.), vulva
mini-na Pela (North Kimberley, HERNANDEZ, Oceania 12. 1941/42, p. 122), young woman
min-ji mada Yaoro, incestuous person
min-ma Pitjandjara (Central Australia ; TRUDINGER, Oceania 13. 1942/43, p. 214), woman
muna-nē Cape York (W. SCHMIDT, Die Gliederung der australischen Sprachen, 1919, p. 214), wife
mani-gula Yuala (N. S. W. ; MATHEWS), old woman
mangula (East Kimberley), woman, mother
mun-gala Shaw River (Western Australia ; CURR, I, p. 294), black woman
mangara Maljanaba (South Australia), girl
man-gan Kabi (South Queensld. ; WATSON, Halifax Bay, North, Queensld. ; SCHMIDT), wife, woman
mun-gan Perth (CURR, I, p. 372), *mun-ga* Nicol Bay (CURR, I, p. 300), old woman
manga East Kimberley, girl, daughter
mango Gunian (East Kimberley ; CAPELL, Oceania 10. 1939/40, p. 418),
mangai Bunaba, sister
munga munga Yirrkalla (Arnhem Ld. ; BERNDT, Kunapipi, pp. XXV, 13, 154, 174, 180), mythological women
mala Aranda (T. G. H. STREHLOW, Oceania 13. 1942/43, p. 75), female ;
mula Upper Murray River (SCHMIDT, p. 68), wife

- malu-ngan* Wiradjuri (N. S. W.; GÜNTHER), young woman, little girl
mali Djaro (East Kimberley), vulva; Walmadjeri, mother-in-law; *male-dji*
 Northern Territory (CAPELL, Oceania 10. 1939/40, p. 420), woman
mali-nari Miriau (East Kimberley), to give birth
mali-mgan Kabi (WATSON), wife
mal-gan Miriau, girl
malar Bād (Dampier Ld.), *Manala* (West Kimberley), *maler* Dampier Ld.,
 wife, husband
mal-bar Yaoro (West Kimberley), *mal-b* Dampier Ld., husband, wife
mara-mara-bul Victoria (DAWSON), girl
marē-bulu Arnhem Ld. (CAPELL, Oceania 13. 1942/43, p. 43), woman
marar-buk Yara (Victoria; RIDDLEY, p. 130), wife; lit. "wife-wife"
marer Dampier Ld., sister
miri Walmadjeri, *i-miri* Bunaba, vulva.
2. *galu* Djaro (East Kimberley), *galu-mba* Bemba (North Kimberley), wife
gulu Manala, Yaoro (Kimberley), woman
gali-nda East Kimberley, female
gal-gara (= *galu-gala*), Dampier Ld., widow
gal-mina Garadjari, female
gulu-na Manala, coitus
waran-gula Njigina, *warin-gula* Garadjari, Yaoro, female; cf. *wiringa* Kami-
 laroi group (N. S. W.; SCHMIDT, p. 112), wife
madjan-gul (= *malgan-gula*), Dampier Ld., girl
garu Djaro (East Kimberley), wife, sister-in-law
garan Dampier Ld.; *garuru* Yaoro, female
garal-gon Bād, female.

2. Mangula and her Eastern Counterparts, Mungamunga and Djangawul

It is an important fact for the comparative religion of northern Australia that the name of *Munamuna*, the daughters of the supernatural being and culture heroine *Kunapipi* of Eastern Arnhem Land, fittingly appears in this list as being linguistically related with *Manala* of the northwest. According to R. M. BERNDT¹² she plays a great part in the fertility rites of the Yirrkalla. I refer only to two or three of his observations, namely, that *Munamuna* and *Kunapipi* "are said to be one and the same", that "this dual conception conforms to certain aspects of the western doctrine", and that a whole series of western mythological beings have entered Arnhem Land¹³.

Not only the name, but certain petroglyphs of Wamerana and Gallery Hill support our conclusion of a mythological identity between *Munala* and *Munamuna* which would mean that the latter have been introduced into Arnhem Land from the west and transcribed into the *Munamuna-Kunapipi*

¹² R. M. BERNDT, *Kunapipi*, Melbourne 1951, pp. xxv, 13, 154, etc.

¹³ R. M. BERNDT, *Influence of European Culture on Australian Aborigines*. Oceania 24, 1951, p. 233.

version. R. M. BERNDT informs us¹⁴ that the *Kunapipi* cult culminates in the ceremonial sexual intercourse of groups, called *karangara*. *karangara* or *guranara* was already known by A. CAPELL, H. PETRI and myself¹⁵ as a rite which is occasionally connected with the exchange of wives and which has invaded the Kimberleys from the Great Sandy Desert in historical times. Probably it received its idea and form from the Central Australian Loritja, sometimes called Gogadja (Kukudja, T. G. H. STREHLOW), or from the Biduwo¹⁶ of the western fringe of this desert, now living about 600 miles east of the Yule galleries. I followed *guranara* as far as these two tribes. I do not know whether they received it from the Aranda, their neighbours. I must leave it to further research of my friends, and here I think especially of T. G. H. STREHLOW, the person best acquainted with the Aranda. At the upper stratum of Gallery Hill I found groups of engraved men and women in circumstances connected with the sexual act (Pl. 1, *c-d*; 2, *d*; 3, *a-b*). I am of the opinion that these coitus-engravings are the early reflection of the same *karangara* or *guranara*. That is the reason why I called these representations "*guranara* Petroglyphs". The women with whom these males had or are about to have intercourse are very small, reminding us of the Australian custom of girls marrying very young. These illustrations of the top stratum do not appear in the lowest stratum of the Upper Yule, nor among the engravings at the limestone flats of Pt. Hedland which are contemporaneous with the lowest stratum of Gallery Hill. That means that the *guranara* complex has never reached the coast of the Indian Ocean from the De Grey River southward.

The "*guranara* Petroglyphs" (Pl. 3, *a*) of the most recent layer of Gallery Hill are the oldest documentary proof of the most westerly penetration of the *guranara* movement, connected with *Manula* (alias *Munamuna*, alias *Kunapipi*) and her male consort, *Djanba*, the culture hero¹⁷. The superimposition of these petroglyphs upon older cultures indicates that this movement was not autochthonous. It was foreign to the old inhabitants of the Upper Yule,

¹⁴ BERNDT, *Kunapipi*, p. 48.

¹⁵ E. A. WORMS, *Djamar and his Relation to other Culture Heroes*. *Anthropos* 47, 1952, pp. 554, 556 (Footnotes 61, 62).

¹⁶ Cf. my remarks in N. B. TINDALE, *Distribution of Australian Aboriginal Tribes*. *Trans. Roy. Soc. S. A.*, 64, 1940, p. 201. "*Biduwo*" is better than my earlier "*Bedemo*". These people are identical with the "*Peedona*" of CH. HARPER (*Curr*, I, p. 291), and the "*Pedong*" or "*Pardu*" of CONNELLY (No. 33, "*Desert Easterly of Marble Bar*"), but must not be confused with the "*Buduna*" or "*Burduna*" of A. R. BROWN (p. 144) or the "*Budoona*" (CONNELLY, No. 21) living at the Lower Ashburton. TINDALE (p. 187) describes the Kukatja (alias Loritja) as living between Lake Amadeus (west) and Finke River (east) within Central Australia. As early as 1938 I found them further west, at Gregory Salt Sea within Western Australia, slowly infiltrating into this area which is being abandoned by the Walmadjeri who are gradually moving to the cattle stations of South Kimberley. Not knowing the "Kukatja" at that time I provided N. B. TINDALE (p. 203) with information about the "Gogadja".

¹⁷ WORMS, *Djamar*, pp. 550-552, 553-554. — A. K. RICHARDSON (*Curr*, I, p. 298) says about this tribe living at the mouth of the Yule: "They believe in an evil spirit, which they call *Juno*." This spirit is apparently the same being as *Djanba*.

belonging to the great group of Southwestern Australian tribes, the originators of the thread cross, who never accepted circumcision, subincision and *tjuringa*, the desert rites and emblems of *Djanba's* world. When the white man arrived in the coastal districts of the northwest, *Djanba* had already begun to encroach on these parts. But the European influence interfered so much that the *guranara* with its ceremonies could not conquer the coastal tribes at and southwest of Pt. Hedland. Other tribes, living further northeast of this township on the coast of the Indian Ocean, as the *Njaumada* and *Garadjari*, came under the influence of *guranara*, e. g., but did not make an acquaintance with *Manula*. Members of these tribes told me that they still remember that *Manula* was revered by their eastern and southern inland neighbours, the *Biduno* and *Indjibandji*, but that they themselves had had never anything to do with her.

There is another external indication offered by the Upper Yule petroglyphs suggesting that a still older affinity between the mythology of the west and east exists than that which was revealed by the *Munamuna*, namely, that with the mythical *Djanggawul* Sisters. Earlier I mentioned the huge vulvae of the *Manula* engravings which I found at Wamerana, Abydos and Gallery Hill. According to R. M. BERNDT the *Djanggawul* Sisters belonging to an older tradition than that of *Munamuna-Kunapipi*, have formed hills and valleys of Eastern Arnhem Land by dragging their immense clitorises over the surface of the earth during their migrations¹⁸. A more detailed study of the other linguistic and mythological parallels will possibly confirm this conjecture of an early cultural contact between both countries.

IV. The Relation of the Petroglyphs to other Sites

1. Their Relation to Southeastern Australian Sites

For comparative reasons I have put some engravings of human beings and conventional designs of the Upper Yule together with those which F. D. MCCARTHY and A. P. ELKIN have found in New South Wales and Southwest Queensland. It is only the external resemblance which led me to this comparison. Here again further research, which until now has been done mainly in the east, may reveal distant connections which at present we only more or less surmise.

First I put A. P. ELKIN's bulbous "Left-handed Boomerang Thrower" from Payne's Crossing, New South Wales¹⁹ (Fig. C, 4) in line with three human engravings (Fig. C, 2, 3, 7) belonging to the lowest stratum of Gallery Hill and partly covered by more recent petroglyphs (Pl. 4, c).

Fig. C, 10, 11 shows freehand drawings of the "Iguana Woman" of Abydos and an unfinished female engraving of the skeleton form of Gallery Hill, put in juxtaposition with A. P. ELKIN's "Anchor" of Nappamerrie (South

¹⁸ R. M. BERNDT, *Djanggawul*, Melbourne 1952, pp. 11, 24, etc.

¹⁹ ELKIN, p. 127.

Queensland) on Fig. C, 12 and with a "Pattern painted on the actor's body" of Pigeon Creek (Southwest Queensland) ²⁰ on Fig. C, 15. The latter two may be explained as representations of women when compared with the two females of Upper Yule.

An external similarity exists between the arches of Gallery Hill (Fig. C, 8, 14) and the "Conventional symbols" which A. P. ELKIN photographed at Nappamerrie (Southwest Queensland) ²¹.

Fig. C, 9 is an engraving of a giant foot or hand pecked at the left side of the head of a female petroglyph at Wamerana, mentioned on page 1079. F. D. MCCARTHY's representation and explanation of an engraved track, called *mundo* or *mundowe*, at Morris's Run, New South Wales ²², prompted me to call it a "Spiritual Ancestor's Track". These tracks are frequently drawn at East Australian sites, but I found only one human foot or handprint at the Upper Yule River.

2. Their Relation to the Site of Port Hedland, W. A.

Repeatedly on the foregoing pages I have referred to the engravings of Pt. Hedland, about 110 miles north of the Yule River galleries. A. K. RICHARDSON who resided in the Pt. Hedland district from 1865-1876 mentioned these pictures shortly by saying: "They draw rude figures on stones." ²³ H. BASEDOW discussed them 28 years ago ²⁴, and A. P. ELKIN made a few passing remarks about them when comparing them with engravings near Sydney ²⁵. In 1931 and 1950 I spent many hours on this gallery which is probably the biggest in Australia, and published my first observations in a lecture over the network of the Australian Broadcasting Commission, in July 1950.

Thousands of figures are cut into the surface of flat limestone ridges extending from the town southward along various tidal creeks. These flat petrographic exposures form large carpets of "carvings" which cannot be surveyed as easily as those of the vertical cliffs of the Tableland. Some designs have been effaced by wind-driven sand and by rain. Others have been destroyed by modern quarry works and buildings, or disfigured by

²⁰ ELKIN, p. 140, Fig. 2; 143, Fig. 3, *d*.

²¹ ELKIN, Plate I, B to p. 156.

²² F. D. MCCARTHY, Records of Rock Engravings in the Sydney District. Mankind 4, 1949, p. 63; the same author in A. P. ELKIN, Plate II, D to p. 156.

²³ CURR, I, p. 298.

²⁴ H. BASEDOW, The Australian Aboriginal, Adelaide 1925, p. 300, according to ELKIN, p. 146.

²⁵ ELKIN, p. 120: "It is an interesting and perhaps significant fact that outline engravings of human and animal subjects are, with two single exceptions as far as we at present know, only found in one region (namely, Port Hedland, Western Australia) besides the Sydney-Hawkesbury-Wollombi region, and it is in the latter that the art was especially well developed." And on p. 146: "... the Port Hedland gallery which includes petroglyphs of the scraped grooved type found at Port Jackson (New South Wales) covers acres of a limestone plateau."

ubiquitous initial carvers in spite of the fact that these sites have been declared a reserve by the Western Australian Government. But many are still well preserved or protected by a blanket of old aboriginal middens and spinifex grass. On Fig. D and E I show a few of the many hand drawings which I had to make as I could not focus my camera without distortion.

In the following paragraphs I shall restrict myself to the comparison of the Pt. Hedland figures with those of the lowest stratum at the Upper Yule, out of which a few interesting ethnological facts will emerge.

1. We find only outlined engravings at the oldest stratum of Gallery Hill and the limestone shield of Pt. Hedland. There the contours are pecked into the hard granite boulders, here they are cut or gashed into the softer limestone. At Wamerana and Gallery Hill the native craftsmen have pecked the outlines and afterwards filled the circumscribed planes by a more or less close hammering. But the artists of Pt. Hedland have left these interior spaces untouched and free of stipples with the exception of the legs of the "Speared Emu" (Fig. E, 2). The workmen of Pt. Hedland have adhered so

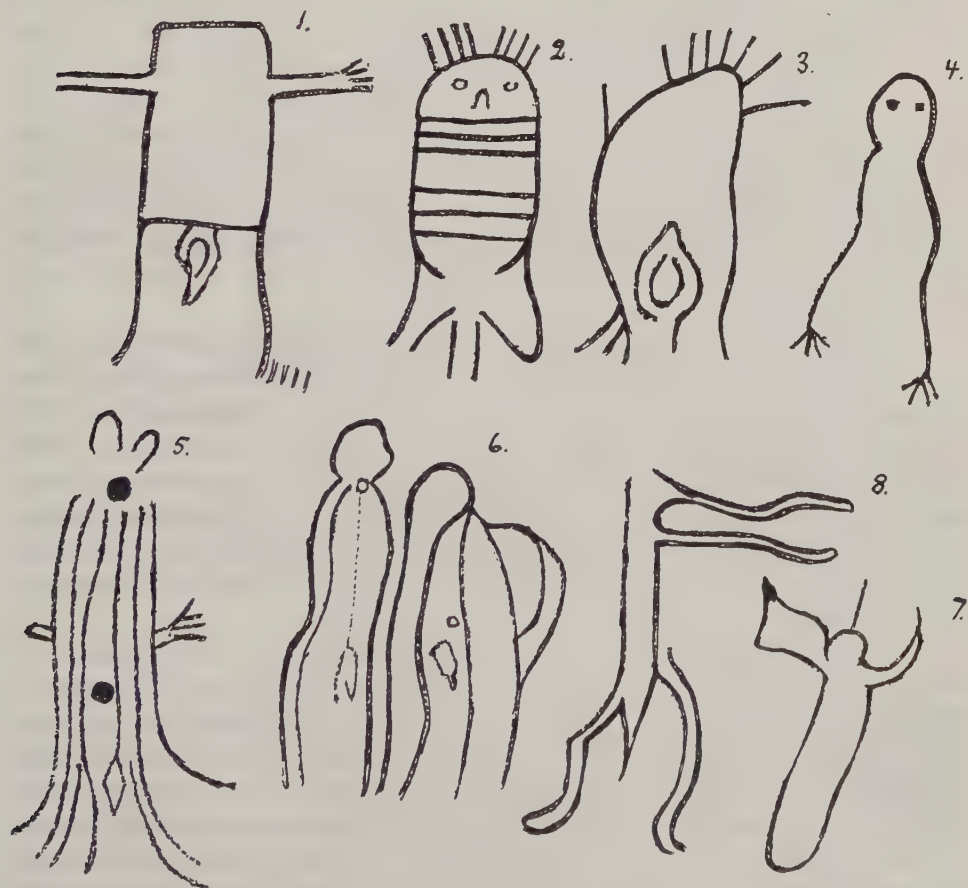


Fig. D. Petroglyphs of Human Beings, Port Hedland, W. A. — 2: 61 cm. long. — 3: 41 cm. × 17.5 cm. — 6: 56 cm. × 25.5 cm. — 8: 31 cm. × 24 cm.

far to the primitive standard of workmanship that they restricted the outlining to the most necessary. They cut only one single line from the head to the foot of the human figures omitting not only the arms but the outline of the inner leg and the horizontal line indicative of the lower abdomen, an economy of drawing which I have not observed elsewhere (Fig. D, 3, 4).

2. The galleries of the lowest inland stratum and of the coastal ridge of Pt. Hedland have human figures which are bulbous and even squared, limbless and of a static posture. At both places they appear not in groups but always singly. Groupings can be found at the more recent layers of Wamerana and Gallery Hill. In Pt. Hedland there is only one instance where a pair — man and woman — are clinging together. They have been engraved in quite a graceful form effected by elongated parallels, leaving out arms and legs (Fig. D, 6). The engravings of the later periods, superimposed on the old inland culture, are better proportioned, have clearly executed outstretched limbs and give the impression of life and movement.

3. The sexual attitude of the pictures overemphasized in the upper stratum of the inland galleries is not found on the lowest stratum nor at Pt. Hedland. Here I found only one male picture suggesting a complexus virilis (Fig. D, 8), but its execution looks strange in its surrounding. It may have been inserted by a visitor from the Tableland in later ages.

4. Conventional or symbolic designs appear at the old stratum of Gallery Hill and at Pt. Hedland, but I could not trace them in the upper strata of the Yule. I except the large "Rainbow", dominating the site of Wamerana (Pl. 5, *b*) and another one hidden in an obscure corner of Gallery Hill which probably belong to a younger stratum. At Pt. Hedland we meet an engraving of an imperfect double thread cross, this characteristic cult emblem of the Southwest group (Fig. E, 1).

5. The old culture, both inland and on the coast knows nothing of the complicated coiffure of the latest "*guranara* Petroglyphs". The hair has not been drawn at all or it has been arranged in the "uncultured" shock-headed style.

6. Representations of animals are few in the inland galleries, but abundant in the coastal limestone. At Wamerana we find a kangaroo and emu, at Northern Hill a dingo, at Gallery Hill a snake, and at Abydos an iguana. At Pt. Hedland we see a great number of land and sea animals: emus, kangaroos, birds, lizards, snakes and insects; then sharks, sting-rays (Fig. E, 6), star fish, turtles, medusae and a variety of plants.

7. The oldest layer of the interior discloses very few weapons. I found only a kind of dagger in the hand of an overturned man at Wamerana (Pl. 2, *b*) and two spears at Gallery Hill. But at Pt. Hedland we can study several spears, raised aloft (Fig. E, 4) or in action (Fig. E, 2, 3, 6). The latter design gives us an opportunity for observing the attempt of a coastal craftsman to meet the intricate problem of perspective in two-dimensional drawing. To show a speared emu the artist drew only the lower part of the legs of an emu and drew a spear, six feet long, across them. The transfixed body of the birds has not been drawn but must be imagined as being situated between the emu's legs and the spectator (Fig. E, 2). A design of a speared

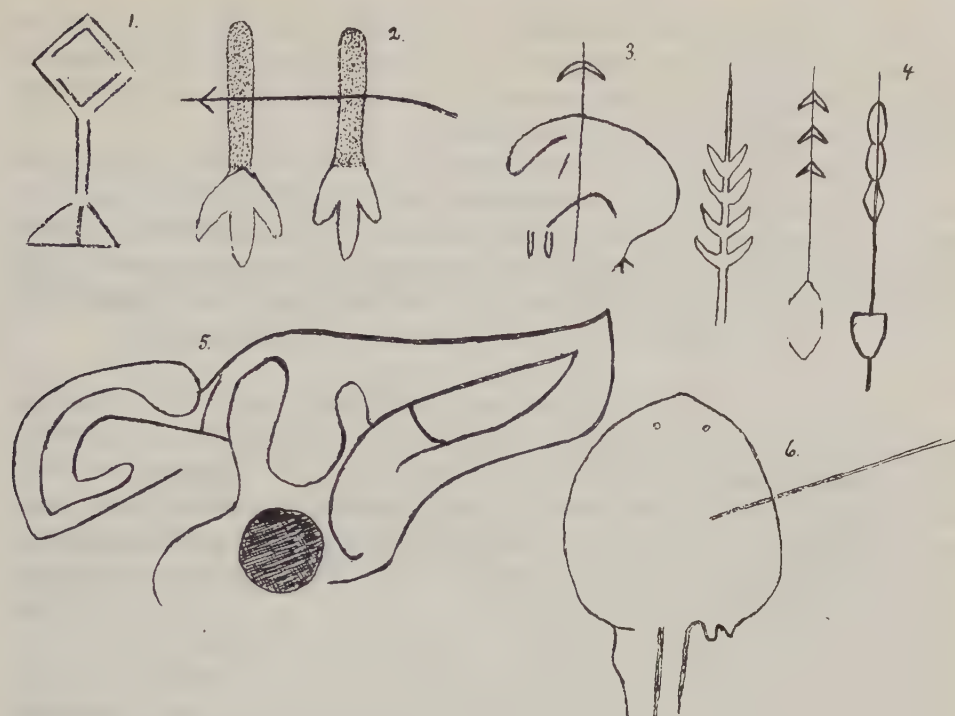


Fig. E. Petroglyphs of Port Hedland, W. A. — 1 : Unfinished thread cross, 25.5 cm. long. — 2 : Speared emu, 40.5 cm. long ; spear 182 cm. long. — 3 : Speared kangaroo, 74 cm. \times 49.5 cm. — 4 : Spears : a) 71 cm. long, b) 40.5 cm. long, c) 182.5 cm. long. — 5 : Hatching seagull, on top of pot-hole, 62 cm. \times 17.5 cm. — 6 : Speared sting-ray, 41 cm. \times 23 cm.

sting-ray solves this problem better as the missile has been drawn entering the back of the fish from the right side at a low angle (Fig. E, 6).

8. A natural pot-hole in the Pt. Hedland limestone gave a craftsman the vision of a nest or an egg with a hatching seagull (Fig. E, 5). Other pot-holes have been used in the same locality for the representation of eyes, mouths, breasts, navels and vulvae and framed with the simple outline of a human figure (Fig. D, 5). This procedure cannot be observed inland where granite corrodes rather by exfoliation and does not allow such detailed stone work.

3. Their Succession

At the end of this comparative study of styles and subjects at the lowest stratum of the Upper Yule and at the open-lying, undisturbed and single stratum of Pt. Hedland, we may be allowed some ethnological conclusions about successive culture movements which have taken place in these regions.

Firstly, the oldest stratum of the Upper Yule has been covered by differently styled designs which are the products of a more recent movement coming from the desert and which we have called "*guranara* Petroglyphs".

Secondly, the oldest stratum of the inland galleries is the same as that of the coast at Pt. Hedland. That means that the old culture of Southwest-Western Australia extended generations ago from the coast further inland, at least to the Upper Yule region.

Thirdly, the *guranara* culture was able to overrun the petroglyphic outpost of the old culture at Wamerana, Gallery Hill etc., but could not invade its strongholds in the coastal provinces. It was probably the white man who intercepted the westward march of the powerful *guranara* by his arrival in these latitudes and who preserved the oldest stone monuments of Western Australia in their original condition for our discovery.

In September, 1953, I found another unknown site of "Pt. Hedland Engravings" along a strong tidal creek, 25 miles southwest of this harbour. They represent the same objects and style as those of Pt. Hedland, but they are hammered in sandstone. One big stone, detached by atmospheric influence and probably representing a parrying shield with its typical meander-lines was transported on the next ship to the Perth Museum where it is the first Australian petroglyph exhibited.

Karl Neuhaus' Grammatik des Lir (Melanesien)

VON ARNOLD BURGMANN

Lihir (Lir) ist der Name einer aus vier Inseln bestehenden Gruppe, die der Ostküste von Neu-Irland (Neu-Mecklenburg) vorgelagert ist. Ihre Einwohnerzahl wird im *Pacific Islands Year Book 1950* (p. 292) mit 3522 Seelen angegeben.

In der Literatur findet sich diese Inselgruppe kaum erwähnt, während die benachbarten Gruppen der Tabar- und Tanga-Inseln mehr Beachtung gefunden haben. In dem Werk „Neu-Mecklenburg“¹ von STEPHAN-GRAEBNER z. B. ist auf der ethnographischen Karte die Lihir-Gruppe zwar eingezeichnet, jedoch ohne jede weitere Angabe.

Erst recht fehlen Angaben über die Sprache. G. PEEKEL M. S. C. bringt in seiner „Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache speziell der Pala-Sprache“² ein kurzes Verzeichnis von Wörtern des Lihir-Dialekts zum Vergleich mit benachbarten Dialekten.

Bei dieser Lage der Dinge ist die von K. NEUHAUS M. S. C.³ hinter-

¹ STEPHAN EMIL und GRAEBNER FRITZ (Hrsg.), *Neu-Mecklenburg* (Bismarck-Archipel). Die Küste von Umuddu bis Kap St. Georg. Forschungsergebnisse bei den Vermessungsfahrten von S. M. S. Möwe im Jahre 1904. Berlin 1907.

² PEEKEL GERHARD, *Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache speziell der Pala-Sprache*. (Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Bd. IX.) Berlin 1909.

³ KARL NEUHAUS, aus der Missionsgesellschaft der „Missionarii Sacratissimi Cordis“ (M. S. C.), geboren am 16. 10. 1884 zu Corvey/Weser, kam im Jahre 1910 als Missionar nach Neu-Irland und wirkte dort bis 1944. In diesem Jahre fand er mit mehreren Missionaren in den Kriegswirren durch japanische Miliz den Tod.

Bei Gelegenheit eines Heimaturlaubes hat NEUHAUS zwei Semester Ethnologie in Wien gehört (1930/31). In der Mission stand er als Lehrer einer Katechistenschule in ständigem Kontakt mit Schülern aus zahlreichen Stämmen und sammelte eifrig ethnologisches und linguistisches Material. Es entstanden folgende Manuskripte:

1. Sitten und Gebräuche der Mittel-Neu-Mecklenburger (3 Bände mit 700 pp.)
2. (mit P. GIERSE) Wörterbuch der Pala-Sprache; Pala-Deutsch, Deutsch-Pala
3. Etymologie der Pala-Sprache
4. Wörterbuch und Beispielsammlung der Siar-Sprache (113 pp.)
5. Wörterbuch und Beispielsammlung der Butam-Sprache (100 pp.)
6. Wörterbuch und Beispielsammlung der Tanga-Sprache (100 pp.).

Aus seiner Tätigkeit auf der Insel Lihir (er gründete dort die Missionsstation

lassene und nun in der MBA erscheinende Arbeit über die Lir-Sprache⁴ sehr zu begrüßen.

Der Verfasser versucht, über die reine Materialsammlung hinaus die Sprache in ihren inneren und äußeren Zusammenhängen darzustellen. Das Manuskript, das er hinterließ, umfaßt 174 Seiten (Format 25 × 20 cm), mit der Maschine geschrieben, an wenigen Stellen handschriftlich mit Tinte verbessert und ergänzt. Zu diesen vom Verfasser selbst stammenden Eintragungen gehören auch die Fragezeichen sowie die Streichungen des „Hamza“-Zeichens (') vor vokalisch anlautenden Wörtern. Nicht vom Verfasser, sondern von anderer Hand ist die systematisch durchgeführte Hervorhebung der Beispiele aus dem Lir und den anderen Eingeborenen-Sprachen durch Schlängellinien und die durchgehende Kennzeichnung der Übersetzungen durch Anführungszeichen („...“); auch wurden fehlende Satzzeichen von anderer Hand ergänzt.

Zu den 174 nummerierten Seiten treten noch zwei Blätter mit einer Übersicht über „Abkürzungen“, unter denen vor allem die häufiger benutzte Literatur verzeichnet ist. Neben BRANDSTETTER sind genannt CODRINGTON (The Melanesian Languages), KERN (De Fidjitaal), SCHMIDT (Die Mon-Khmer-Völker), STRESEMANN (Die Lauterscheinungen in den Ambonischen Sprachen) und ein Anthropos-Artikel (MÜLLER, Sulka-Sprache). In der Arbeit selbst sind fast ausschließlich Artikel aus dem Anthropos und der W. SCHMIDT-Festschrift zitiert. Der Verfasser bedauert es selbst, daß ihm in seiner Inseleinsamkeit nicht die genügenden literarischen Hilfsmittel zur Verfügung standen (p. 19).

K. NEUHAUS gliedert seine Grammatik durch folgende Überschriften: (Die durchlaufende Paragraphierung stammt von ihm selbst):

Allgemeines (§§ 1-3)	pp. 14-19
Einige ideelle Formantien des Lir (§§ 4-46)	20-43
Phonetik (§§ 47-93)	44-64

Komat) stammen neben der (hier angezeigten) Grammatik des Lir auch

7. ein Wörterbuch der Lihir-Sprache und

8. Sagen von Lihir.

Viele der genannten Manuskripte sind durch die Kriegswirren verlorengegangen. Das unter Nr. 1 genannte Hauptwerk sowie die Lir-Grammatik konnten zum größten Teil gerettet werden.

Außerdem verfaßte er verschiedene Schulbücher und religiöse Schriften in Eingeborenen-Sprachen.

Zum Druck gelangten:

1. Sagen über Sonne und Mond in der Pala-Sprache (New-Ireland) Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen (Berlin-Hamburg) 21. 1930/31. pp. 208-230.
2. Die Ehe bei den Stämmen Mittel-Neu-Mecklenburgs (New-Ireland). Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse, Ve Session, Luxembourg, 16-22 sept. 1929 (Paris 1931). pp. 228-241.
3. Das höchste Wesen, Seelen- und Geisterglaube, Naturauffassung und Zauberei bei den Pala Mittel-Neu-Mecklenburgs. (Beobachtungen und Studien, Bd. I.) 105 pp. Vunapope 1934.

⁴ KARL NEUHAUS M. S. C., Grammatik der Lir-Sprache in Melanesien. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 20.) 220 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1954. Preis: sFr. 10.—. Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

Morphologie (§§ 94-128)	65-86
Akzent (§§ 129-137)	87-92
Das Substantiv (§§ 138-169)	93-110
Der Artikel (§§ 170-177)	111-115
Singular und Plural (§§ 178-187)	116-123
Kasus (§§ 188-194)	124-132
Das Adjektiv (§§ 195-205)	133-139
Der Numerus (§§ 206-210)	140-144
Das Pronomen (§§ 211-231)	145-159
Das Verb (§§ 232-273)	160-184
Tempora (§§ 274-283)	185-199
Adverb (§§ 284-287)	200-206
Die Präposition (§§ 288-294)	207-213
Die Konjunktion (§§ 295-296)	214-217
Die Interjektion (§ 297)	218-219

Das Lir erweist sich als echte melanesische Sprache, die z. B. den Unterschied von mittelbarer und unmittelbarer Suffigierung des Possessivpronomens kennt. Der Nord-Dialekt (NEUHAUS unterscheidet drei Dialekte) besitzt beim Personalpronomen einen Quartal. Im ganzen Sprachgebiet steht das Subjektspronomen vor, das Objektspronomen nach dem Verbum. Beide haben die gleiche Form. Das Verbum selbst zeigt durch die zahlreichen Suffixe eine große Ausdrucksfähigkeit. K. NEUHAUS hat die Eigenheiten des Lir geschickt erfaßt und umfassend beschrieben. Der Hauptwert seiner Grammatik liegt ohne Zweifel in dem reichen Sprachmaterial, aus dem ersichtlich wird, wie gut der Autor die Sprache gekannt und welche Mühe er sich gegeben hat, sie zu verstehen. Sehr eingehend sind die Lautverhältnisse dargestellt, die wegen der lebendigen Lautvorgänge bei der Wortbildung und im Satzgefüge eine besondere Beachtung verdienen, da sie einen wichtigen Schlüssel zur Erkenntnis der Geschichte des Lir bieten.

Freilich halten nicht alle von K. NEUHAUS geäußerten Auffassungen der Kritik stand. Die Beschäftigung mit der Literatur, die notwendigerweise einseitig und beschränkt bleiben mußte (NEUHAUS klagt an einer Stelle selbst darüber), leistete zwei Neigungen des Verfassers Vorschub, denen er besser nicht nachgegeben hätte: der Neigung zum Etymologisieren und zum Nachweisen von „Beziehungen“.

Für beide ein Beispiel:

§ 25. Das Wort *tanis* scheint aus zwei Wurzeln aufgebaut zu sein. Die trans. Form heißt *ten/sie*; sie enthält das Grundwort *ten* „weinen“ (Ambon *tani* „weinen“, Baria *tau* „weinen“, Q. T. *tani* „weinen“, allgemein Austrones. *tanis*) und das Formwort *s, si*, die eine Beziehung zu einem Objekte oder Präposition „über“ andeutet; *ten* „weinen“, *tensie* „weinen über“, „beweinen“, = *tanis* vor Pronomina pers.

Die Form *tanis* scheint in zwei Wurzeln zersplittert worden zu sein: *tau* + *nis*, denn auch *nis* bedeutet „heulen“ (BRANDST[ETTER] gibt sie an als Gemein- IN. Wurzel. VIII / § 117). *nis* scheint zusammengesetzt aus Wz. *ni* + Formans *s*. Das Pala wandelt die Wz. zu verschiedenen Gw. *nini* „eine Fledermausart“, nach dem Laut benannt, den

sie von sich gibt. *nikiuk*, *nink* „piepen“, *nini/rik*, *nirikurik* „knurren, durch die Nase sprechen“. Die Wz. *ni* ist also ursprünglich eine Lautnachahmung.

Auch die Wurzel *tan*, *tau* scheint zusammengesetzt aus Wz. *ta* + Frms. *n*, *u*. Tabar sagt *ta* „weinen“. Tabar gehört jedoch zu den Sprachen, die hauptsächlich vokalisiert auslauten, es könnte den Konsonanten abgeworfen haben. Das Weinen der Eingebornen ist sehr oft ein weinendes Reden, daher auch *ta* „reden“.

Wichtig ist in diesem Abschnitt die Mitteilung der dreifachen Form *ten*, *tensie* und *tanis*. Alles andere erscheint überflüssig, weil es entweder mehr als bekannt ist, z. B. die Verbreitung von *tanis* über den ganzen austronesischen Raum, oder weil es sich um Aufstellungen handelt, die bloße geistreiche Vermutungen bleiben müssen, wie die Aufspaltung in verschiedene Wurzeln und deren weitere Herleitung *tanis* = *tan* + *nis* = (*ta* + *n*) + (*ni* + *s*). Zu solch weitreichenden Folgerungen, wie NEUHAUS sie zieht, fehlen alle Voraussetzungen.

Nicht besser ist es mit den Sprachvergleichen bestellt:

§ 181. Die Wurzel *ba* ist austroasiatischen Ursprungs: Khmer, Santali haben *bir*, *bar*. Mon sagt *ba* „zwei“. *Ba/r* ist vielleicht ein Kompositum aus *ba* + *ro*, *lo* „zwei“. Q. T. hat *u/mana* „einige“, das ebenfalls von *ba* abgeleitet ist. Pala kennt die Ableitung *bir* im Sinne von Copula der Hunde und als weniger anständigen Ausdruck auch für Menschen. Damit hängt zusammen Lir *bier* „zahlreich“, *bierenie* „vermehrten“. Vergl. dazu den Artikel in „Festschrift zu Ehren P. W. Schmidt's“: W. WAGNER, Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. Hier treten dieselben Ableitungen zutage. Pala *bar*, Mehrzahl, „einige“ für Personen und Sachen. Es kennt die Wurzel *man* als Suffix: *ta/man* „das Gehöft“ = „Haus viele“. Vergl. dazu die Bantu-Wurzel *da* „Haus“, in Verbindung mit der rechteckigen Giebedachhütte, das Merkmal der melan. Bogenkultur in Afrika und Melanesien und das ausgesprochene Rechteckhaus der Pala, so kann kein Zweifel an der Verbindung mehr bestehen. Das Pala besitzt überdies die zweite Bantuwurzel für „Haus“ *ko* in der Bedeutung „das Innere des Hauses“. Der ursprüngliche Sinn kommt dadurch zum Vorschein, daß sich das Wort ebenfalls mit *man* verbindet. *Na ra ko/man* „im Innern des Hauses“, die Grundbedeutung ist jedoch „Haus viele“ = „Gehöft“, genau wie *taman*. Das Bantuwort *dako* ist daher aus zwei Wurzeln zusammengesetzt: *da* + *ko*. Vergl. Dr. WILH. PLANERT, Kritische Bemerkungen usw. in „Festschrift z. E. P. W. Schm.“, S. 118. Vergl. Nauru: *bara*.

§ 192. ... Es sei auch darauf hingewiesen, daß im Lir das Bantu-Präfix *li* als selbständiges Wort vorkommt, in der Bedeutung „Inneres, Graben, Stimme“, als Substantiv-Präfix in der Bedeutung „Leidenschaft“: *a li/niyen* „der Fresser“, *a li/erumer* „der Zornige“. Vielleicht ist auch das Palawort *en* „Fisch“ mit dem Bantupräfix *en*, *in* verwandt, das den Grundwörtern für Fische vorgesetzt wird. Im Lir steht es als zweite Komponente *mazi/en* „Fisch“. *Maz*, *mes* ist ebenfalls selbständiges Grundwort, das „Fisch“ bedeutet: *a mez/nen* „Fischspeise“ = Fisch oder Fleisch als Zuspense. Die Wurzel *maz* ist auch eine Parallele zum Bantuwort *mazi* „Wasser“, das im Lir besteht als *mazmaz* „Bach, Zufluß“.

Auch sonst weist NEUHAUS gern auf Übereinstimmungen des Lir mit den Bantusprachen ⁵ hin.

⁵ In einem anderen Sinn als es beispielsweise von P. M. WORSLEY in seinem Aufsatz „Noun-Classification in Australian and Bantu: Formal or Semantic?“ (Oceania 24. 1954. pp. 275-288) geschieht, in dem es ausdrücklich heißt, daß „... of course no direct affinity between the Bantu and Australian languages is implied“ (p. 277).

Bei aller Kritik sei jedoch eigens betont, daß dem Verfasser selbst durch den Einblick in seine Arbeitsweise und Gedankenwerkstatt nicht nur kein Vorwurf oder Tadel zufällt, sondern viel eher hohe Anerkennung für den Eifer und das Interesse, mit denen er die ihm zugängliche Literatur ausgewertet und sich mit den Fragestellungen vertraut gemacht hat. Nur so war es möglich, daß sich NEUHAUS in den konkreten Angaben, die er über das Lir macht, so eingehend und sachkundig äußert. Auch hat er sich durch die Arbeiten von R. BRANDSTETTER, vor allem durch dessen Schriftenreihe „Wir Menschen der indonesischen Erde“ (Luzern 1921-1936) anregen lassen, auf Grund der Sprache seiner Leute ihre Psychologie zu ergründen und schätzenswerte Beobachtungen zu machen (§§ 4-46).

Daß sich in diesem reichen Material auch sonst einige Ungenauigkeiten finden, ist leicht zu verstehen. Unklar bleibt z. B. das Vorkommen des „Hamza“ (‘), unkonsequent ist die Schreibweise des Affrikativ-Lautes $ts = z$; unrichtig sind Formulierungen wie: „Wörter mit auslautendem h verwandeln es bei Erweiterung des Wortes einige Male zu s “ (§ 88). Wahrscheinlich ist es so, daß ursprüngliches s im Inlaut erhalten geblieben ist.

Das letzte Wort dieser Einführung sei jedoch eine aufrichtige Anerkennung dieser Leistung eines Mannes, der neben seiner eigentlichen Berufsarbeit unter schwierigsten Verhältnissen eine bisher unbekannte Sprache der Wissenschaft erschlossen hat.

La grammaire de la langue ménomonie du P. Antoine-Marie Gachet

Par BLAISE FAVRE O. F. M. Cap.

1. L'auteur et ses œuvres

ANTOINE-MARIE GACHET, l'auteur de la grammaire ¹ des Ménomonies ², est né à Gruyères dans le canton de Fribourg en Suisse, le 8 avril 1822. Après ses études classiques au Collège Saint-Michel à Fribourg, il entre dans l'Ordre des Capucins où il fut ordonné prêtre le 23 mai 1846. Destiné aux Missions Etrangères, il va d'abord à Rome pour se perfectionner dans les langues et, en 1857, il pourra s'embarquer pour l'Amérique du Nord, fonder un couvent de son Ordre dans le Wisconsin et évangéliser la tribu indienne des Ménomonies jusqu'en 1862, tribu dont il étudie la langue, observe et note les éléments culturels. Au printemps de l'année 1862, il est brusquement rappelé en Europe par ses Supérieurs qui lui confient la charge de secrétaire de Mgr ANASTASE HARTMANN, évêque de Patna dans les Indes orientales. Cinq ans après, en 1868, miné par la maladie, il doit rentrer au pays où il meurt en 1890, après avoir soigneusement rédigé et fait publier ses notes sur les Indiens ménomonies ³.

Ces notes ont été publiées sous le titre « Cinq ans en Amérique, journal d'un missionnaire », par la Revue de la Suisse catholique (Fribourg 1890, 611 pp.) ⁴. Le récit de son activité en Asie parut en 1848 à Lucerne, portant

¹ ANTOINE-MARIE GACHET, O. F. M. Cap., Grammaire de la langue ménomonie. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 21.) 456 pp. Posieux (Fribourg), Suisse 1955. Prix : sFr. 15. —. 35 mm-film ; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

² Ménomonie, nom de la tribu indienne évangélisée par le P. GACHET. Ce terme est une traduction française de l'expression indienne : *manominiwok* (*manomie* = avoine sauvage ; *ininiwok* = hommes) « hommes de l'avoine sauvage » ou « Folle-avoine ». Les ethnologues américains ont retenu l'expression *Mcnomini* pour désigner la même tribu appartenant au groupe des Algonkins (F. M. KEESING, *The Menomini Indians of Wisconsin*. p. XI ; cf. note 6 ci-dessous).

³ Cf. Article nécrologique dans les *Nouvelles Etrennes Fribourgeoises*. Almanach des villes et des campagnes (Fribourg) 25. 1891. pp. 77-79. Voir aussi *Schweizerische Kirchenzeitung* (Solothurn) 1890. pp. 76-77, 82-83.

⁴ STREIT, dans la *Bibliotheca Missionum* (Freiburg i. Br.) III. 1927. p. 893, fait

le titre « Journal d'un missionnaire, cinq ans en Asie », publié par Dr ADELHELM JANN (373 pp.)

Ajoutons à cela la grammaire de la langue ménomonie qui paraît maintenant dans la « Micro-Bibliotheca Anthropol ». Le manuscrit se trouve dans les archives du couvent des Capucins de Fribourg (Suisse). Ces 181 pages, de formats différents, écrites sur les deux côtés, ont été par la suite réunies en un seul cahier qui, après un usage très fréquent, se trouve actuellement un peu abîmé. Le texte a été plusieurs fois corrigé, même par des mains étrangères, de sorte que certains passages ne sont que difficilement lisibles. Ce travail, qui ne porta aucun titre particulier, a été inscrit sous la cote suivante : « Antonii Mariae Gachet a Gruyères, O. F. M. Cap., Grammatica linguae, quam gens menominee seu Folles-avoines et exiguus numerus gentis Winnebagoes et Chippewas, circiter 1500 Indi Occidentales, qui regionem Keshena, Wisconsin U. S. A. incolunt, olim loquebantur. circa 1861. 181 pp. » La MBA publie la photographie du manuscrit lui-même et celle de sa copie à la machine. La copie ne veut que rendre plus facile la lecture du manuscrit. Il semble que le copiste l'a fait d'une manière très mécanique, de sorte que plusieurs passages ont été corrigés. Dans ce même volume de la MBA, on a ajouté la copie d'un essai grammatical sur la langue des Ménomonies ; cet essai a été extrait du livre du P. GACHET « Cinq ans en Amérique », dont il forme le sixième chapitre (Notice sur la langue des Folles-avoines, pp. 289-315.)

Les œuvres du P. GACHET n'ont pas été remarquées dans le monde des ethnologues. Ni W. J. HOFFMAN ⁵, ni F. M. KEESING ⁶, n'en font mention dans leur bibliographie.

2. La tribu des Ménomonies

La réserve indienne des Ménomonies, en 1860, était située au nord-est du Wisconsin. Ethnologiquement, la tribu appartient au groupe important des Algonkins et comptait alors environ 2000 individus parmi lesquels de nombreux métis issus pour la plupart de mariages entre indiens et canadiens français. Vivant surtout de pêche et de chasse, les Ménomonies ou « Folles-avoines », appelés ainsi à cause de l'avoine sauvage que les femmes recueillent, en sont venus peu à peu, sous l'influence des Européens, à s'adonner à l'agriculture.

Tandis que nous connaissons beaucoup d'écrits et de rapports ethnographiques sur la tribu des indiens Ménomonies ⁷, leur langue, par contre, resta pendant longtemps un domaine inexploré. Les premiers auteurs ne nous

mention d'un ouvrage de GACHET, Cinq ans en Amérique, mais ne lui attribue que 120 pages en 8°. Y a-t-il eu erreur dans la computation des pages ?

⁵ WALTER JAMES HOFFMAN, The Menomini Indians. 14th Annual Report of the Bureau of Ethnology, 1892-93. Part I (Washington 1896). pp. 11-328.

⁶ FELIX M. KEESING, The Menomini Indians of Wisconsin. A Study of Three Centuries of Cultural Contact and Change. (Memoirs of the American Philosophical Society, Vol. X.) Philadelphia 1939.

⁷ Cf. la bibliographie de KEESING, pp. 249-253.

ont transmis sur elle que de rares notices. W. J. HOFFMAN nous donne pourtant une liste de mots assez importante : Menomini-English (pp. 295-315) et English-Menomini (pp. 315-328) avec une introduction dans laquelle il relève le mérite des missionnaires qui se sont occupés de cette langue et en ont pris quelques notes. Mais, c'est en vain qu'on rechercherait chez lui une grammaire et même des textes dans la langue ménomonie. Il nous rapporte des mythes dans leur version anglaise comme l'a fait après lui TRUMAN MICHELSON dans « Menomini Tales » (*American Anthropologist* 13. 1911. pp. 68-88). La même remarque est à faire au sujet du riche matériel sur les coutumes et les mythes rassemblé par A. SKINNER⁸. Après le P. GACHET, le premier qui s'occupa formellement de cette langue fut LEONARD BLOOMFIELD ; au 21^e Congrès des Américanistes, dans le Hague de 1924, il donna un essai bref sur la langue ménomonie⁹, qu'il fait suivre de ses « Menomini Texts »¹⁰. D'après F. M. KEESING, il s'agirait là du « first real attempt to standardize the spelling of Menomini sounds and to make available written material in the language » (p. 218), mais KEESING connaît aussi les textes religieux et le vocabulaire qui sont sur le compte des anciens missionnaires et qui sont utilisés également par W. J. HOFFMAN.

L. BLOOMFIELD était d'après ROBERT A. HALL jr.¹¹ « a fluent speaker of Menomini » (p. 118). Il a composé une grammaire de la langue ménomonie qui n'est pas encore publiée et posa les fondements pour une étude comparée des langues algonkines en essayant de reconstituer le « Proto-Central-Algonquian » (ibid. p. 118). C. F. HOCKETT, qui dispose de tout l'héritage littéraire de BLOOMFIELD (HALL, p. 123, note), a écrit, du vivant même de celui-ci, un hommage à son œuvre¹² et donne à cette occasion une liste de ses travaux (p. 117, note 1)¹³.

Parmi toutes ces tentatives autour de la langue des Ménomonies, on voit aisément quelle valeur peut avoir le travail du P. GACHET ; il représente l'état de la langue vers 1860 et ses notes sont précieuses pour caractériser le domaine par lui exploré. Elles nous montrent, pour emprunter une expression de KEESING « how far the Menomini tongue has been modified through white contact... » (p. 218).

⁸ Cf. avant tout : A. SKINNER and J. V. SATTERLEE, *Folklore of the Menomini Indians*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History (Chicago) 13. 1915.

⁹ LEONARD BLOOMFIELD, *The Menomini Language*. Proceedings of the 21st International Congress of Americanists, Part I, Held at The Hague, August 12-16, 1924 (The Hague 1924). pp. 336-343.

¹⁰ LEONARD BLOOMFIELD, *Menomini Texts*. (Publications of the American Ethnological Society, Vol. XII.) XVI + 608 pp. New York 1929.

¹¹ ROBERT A. HALL jr., In Memoriam Leonard Bloomfield (April 1, 1887-April 18, 1949). *Lingua* (Haarlem) 2. 1950. pp. 117-123.

¹² CHARLES F. HOCKETT, *Implications of Bloomfield's Algonquian Studies*. *Language* (Baltimore) 24. 1948. pp. 117-131.

¹³ Tous ces renseignements sur l'étude de la langue ménomonie par ces divers auteurs m'ont été aimablement transmis par le R. P. Dr A. BURGMANN que je tiens à remercier ici bien cordialement [BLAISE FAVRE].

3. La grammaire

Le P. GACHET l'a très probablement composée entièrement lors de son séjour au milieu des Ménomonies de 1859 à 1862. Il nous donne lui-même de précieux renseignements sur la genèse de cette grammaire. Privé de tout livre élémentaire et de tout système grammatical sur la langue qu'il voulait connaître, il se mit à étudier la langue des Sauteurs ou Otchipways dont la Ménomonie est un dialecte. Il pouvait alors employer une grammaire Otchipways composée par FRIEDRICH BARAGA¹⁴ et par des comparaisons et juxtapositions arriver à reconstruire la grammaire et la syntaxe ménomonies.

« C'est aux philologues et aux linguistes que je dédie ce chapitre, vrai monument funéraire que j'érige à la mémoire de la langue folle-avoine, qui, dans cinquante ans d'ici, au plus, aura cessé d'être parlée... Deux ou trois philologues américains exceptés, qui en ont fait mention en passant, je crois être le seul qui se soit occupé un peu sérieusement de l'étude de cette langue. Aussi est-ce avec un mouvement d'orgueil, que le lecteur me pardonnera, que je cite ici le passage tiré de MALTE-BRUN : Les Ménomonènes parlent une langue singulière, qu'aucun Blanc n'a jamais pu apprendre, mais tous comprennent l'Algonquin et s'en servent pour les négociations. » (GACHET, Cinq ans en Amérique, p. 289.)

Les structures fondamentales de la langue, il les expose comme suit :

« Cette langue, comme toutes les langues américaines, appartient à cette deuxième classe générale des langues appelées agglomératives ou agglutinatives, que les linguistes du nouveau monde nomment polysynthétiques... Nous n'avons à nous occuper ici que des langues appartenant à la famille alléghanique, dont la folle-avoine fait partie et qui étaient parlées dans l'immense territoire limité par l'Atlantique, l'extrême-nord, le Mississippi et le golfe du Mexique. Elles se divisent en quatre branches principales : 1^o La Mobile-Natchez ou floridienne ; 2^o celle des Vaukons-Catawba ; 3^o celle des Iroquois ; 4^o la dernière, la plus répandue, est celle des Lénnapes ou Chipways-Delaware, ou Algonquins-Mohikaws. La langue de mes Indiens appartient à cette dernière branche... » (ibid., pp. 289-290).

Et voici les règles générales pour la prononciation :

« La voyelle *u* se prononce *ou* ; le *b* ne s'emploie que pour remplacer le *f* et le *v*, que nos Indiens ne connaissent pas ; *d* se prononce *t* ; ainsi David se prononce *Tabit*. Le *c* est toujours dur ; le *f* ne peut être prononcé par nos Indiens ; le *j* a le son du *ch*. Le *k* pourrait être appelé la lettre nationale des Folles-Avoines. Quelquefois cette lettre prend le son du *x* grec ou russe, ou du *ch* allemand, comme dans *loch*. Pour le distinguer du *k* ordinaire, je mets un point dessous (*k̇*). Il est peu de mots où le *k̇* ne figure pas. Ces Indiens remplacent par *n* la lettre *l* qu'il leur est impossible de prononcer.

La lettre *q* leur est inconnue... Aucun de mes Indiens ne peut arriver

¹⁴ Au sujet de FRIEDRICH BARAGA, cf. CH. VEREYST, *Life and Labours of F. Baraga*. Milwaukee 1900.

à prononcer la lettre *r*, qu'ils remplacent par *n*. Ainsi prononcent-ils le nom de *Marie* : *Manie*. Le double *v*, si fréquent dans la langue anglaise, l'est également dans celle de mes Indiens, surtout à la 2^e et 3^e personne, pluriel. La lettre *s* a plutôt le son de *ch* que de la lettre *s* pur. Nos Indiens ne connaissent pas les lettres *z* et *x*, et, cependant, dans la langue des Delaware, cette dernière lettre revient très souvent. Et, détail singulier, les Iroquois tout entourés d'Indiens de la famille algonquine, manquaient dans leur langage des lettres *m* et *p*, en usage chez leurs voisins ; et, chose plus singulière encore, les Hurons, appartenant à la même race, avaient le *p*, mais, par contre, manquaient des lettres suivantes : *b*, *f*, *m*, *n*, *y*, *u*, *g* et *r*.

Dans la langue folle-avoine, les diphtongues les plus communes sont : *Aïa iew*, *öw*, *üe*. Cette dernière paraît très rarement... » (ibid., pp. 291-292)¹⁵.

Quant aux substantifs, GACHET distingue le genre « animé » et « inanimé ». « Toute partie du discours se conjugue. Les substantifs et les adjectifs sont très souvent des participes » (ibid., p. 293). Pour les êtres animés, on trouve grammaticalement une différence entre le masculin et le féminin. Le pluriel a des suffixes particuliers : *-ok* pour les êtres animés, *-on* pour les êtres inanimés.

« Les pronoms personnels *nina*, *kina*, *wina*, deviennent possessifs par le retranchement de la seconde syllabe et s'incorporant au nom de la chose possédée, n'indiquant, par conséquent, ni le genre, ni le nombre, qui se reconnaissent par la terminaison du nom » (ibid., pp. 294-295).

L'article défini et indéfini n'existe pas.

Les verbes se divisent en transitifs et intransitifs, en verbes actifs, en verbes réfléchis et en verbes réciproques. Pour leur conjugaison, on peut les ranger en neuf classes. Il en existe les temps et les modes : le présent, l'imparfait, le plus-que-parfait, les deux futurs dans les modes de l'indicatif, du subjonctif et du participe.

Quant aux adjectifs, il en est de variables ou d'invariables.

Les nombres cardinaux varient leurs terminaisons d'après la nature des objets qu'ils indiquent.

Les « prépositions » sont classées en deux groupes : celles qui précèdent leur substantif, les prépositions suffixes, et celles qui sont intercalées dans le nom.

Quelques particules s'incorporent aux verbes et sont de vraies racines ; d'autres sont ajoutées à d'autres parties du discours et en renforcent la signification.

« Pas de remarque à faire sur la syntaxe. Les règles élémentaires de cette partie de la grammaire ressortent de ce que nous avons déjà dit. Le lecteur a pu se rendre compte des rapports qui existent entre le verbe, le sujet, le régime quant au genre animé et inanimé, et la seconde-troisième personne » (ibid., p. 298).

Dans la seconde partie de sa notice, le P. GACHET s'étend sur les rapports de la langue des Ménomonies avec celles de l'Ancien et du Nouveau Monde. Cette digression, qui est bien dans la ligne de l'auteur, n'apporte rien d'utile

¹⁵ Ce passage montre une observation minutieuse et exacte du missionnaire.

au point de vue scientifique. Mais tout ce qu'il nous dit sur les caractéristiques de la langue des Ménomonies mérite toute notre attention.

Voici, comme une introduction immédiate à la grammaire, la table des matières du film :

I. Extrait du livre « Cinq ans en Amérique », Fribourg 1890,	
pp. 289-315 : Notice sur la langue des Folles-Avoines .	pp. 12- 43
II. Manuscrit original du P. Antoine-Marie Gachet	pp. 44-254
III. Copie du manuscrit original	pp. 255-455
Chapitre I : Noms	pp. 256-263
Distinction des noms animés et inanimés	pp. 257-258
Formation du pluriel	pp. 258-259
Exemples des différentes terminaisons plurielles. .	pp. 259-262
Formation des termes de mépris	p. 262
Formation des diminutifs	pp. 262-263
Des cas du substantif	p. 263
Chapitre II : Pronoms	pp. 264-281
Personnels	p. 265
Possessifs	pp. 265-266
Pronoms possessifs avec substantifs inanimés. . .	pp. 266-268
Pronoms possessifs avec noms animés	pp. 268-274
Changement de ces substantifs possessifs en verbes	pp. 274-278
Pronoms démonstratifs	pp. 278-279
Pronoms interrogatifs	p. 279
Pronoms indéfinitifs	pp. 279-281
Chapitre III : Verbes	pp. 282-405
Verbes transitifs	p. 283
Verbes intransitifs	pp. 283-284
1 ^{re} conjugaison	pp. 284-304
2 ^e conjugaison	pp. 304-317
3 ^e conjugaison	pp. 317-326
4 ^e conjugaison	pp. 326-371
5 ^e conjugaison	pp. 372-380
6 ^e conjugaison	pp. 380-384
7 ^e conjugaison	pp. 384-388
8 ^e conjugaison	pp. 389-393
9 ^e conjugaison	pp. 394-398
Verbes défectifs	pp. 398-400
Formation des verbes	pp. 400-405
Chapitre IV : Adjectifs	pp. 406-410
1 ^{re} espèce	pp. 407-408
2 ^e espèce	pp. 408-409
Degrés de comparaison	pp. 409-410
Chapitre V : Nombres	pp. 411-422
Nombres cardinaux	pp. 412-416
Nombres distributifs	p. 417

Nombres de multiplication	pp. 417-418
Nombres multiplicatifs — distributifs	pp. 418-419
Nombres ordinaux	pp. 419-422
Chapitre VI : Prépositions	pp. 423-431
Précédant le substantif, qui est leur complément .	pp. 424-426
Jointes avec leurs substantifs en un seul mot . . .	pp. 426-428
Précédant le verbe, leur complément, et se con-	
juguant avec lui	pp. 428-431
Chapitre VII : Adverbes	pp. 432-440
Adverbes de manière	pp. 433-434
Interrogatifs	pp. 434-435
Adverbes d'affirmation	pp. 435-436
Adverbes de négation	pp. 436-437
Adverbes de lieu	pp. 437-439
Adverbes de direction	pp. 439-440
Chapitre (VIII) IX : Interjections	pp. 441-443
Chapitre X : Syntaxe	pp. 444-451
Des substantifs	pp. 445-447
Phrases familières	pp. 448-450
Particules	p. 451
Appendix	pp. 452-455

Analecta et Additamenta

Le symbolisme des sandales dans le rituel arabe. — L'ethnographie et l'histoire des religions sont fécondes en exemples où le port de certains effets vestimentaires est prohibé dans les lieux sacrés et au cours de certaines cérémonies religieuses. Se découvrir la tête en pénétrant dans une église — pour les hommes — et ôter ses chaussures dans une mosquée, pour ne citer que ces deux exemples notoires, sont interprétés aujourd'hui comme des marques de déférence pour la sainteté des sanctuaires. Mais de tels gestes ne seraient parfois que des survivances d'une nudité plus grande qui s'étendait, dans certains cultes païens, à toutes les parties du corps. C'est en effet tout nu, pareil au moment de sa naissance, que l'Arabe préislamique du Ḥijâz se présentait devant sa divinité, comme l'atteste le rite primitif du pèlerinage mekkois¹.

Selon une règle de conduite générale qui veut que rien de profane ou d'impur ne pénètre dans le territoire sacré², le musulman, quand il arrive à l'une des stations qui entourent la Mekke, se sacralise, quitte ses vêtements et sandales, et porte le costume archaïque et sommaire du pèlerin. Or, malgré les prescriptions de la loi, les sandales continuent de passer du domaine profane au domaine sacré, et nous voyons même certains écrivains tardifs conseiller aux fidèles de ne « tenir à la main rien qui soit sale, par exemple des sandales³ ».

Cette persistance de l'usage démontre à l'évidence son ancienneté et prouve que les sandales jouaient et jouent encore dans le rituel arabe un rôle que nous allons essayer de préciser ici grâce à l'étude de la guirlande rituelle, la classique *qilâda*.

On sait que le pèlerin qui veut offrir un sacrifice, le consacre en disant : « c'est une victime. » Mais la consécration ne devient définitive que par l'accomplissement de deux gestes rituels : le *taglid* et l'*iš'âr*. Le premier, dans la doctrine classique, consiste à suspendre au cou de la victime une ou deux sandales, ou simplement un fragment de peau⁴. Quant à l'*iš'âr*, qui forme avec le *taglid* un rite unique puisque l'un et l'autre

¹ Qoran, VII, 26-33 ; TABART, *Jâmi'u'l-Bayân fi Tafsiri'l-Qur'ân*. Bûlâq, 1322-30 H. t. VII, pp. 99 sqq. Cf. pourtant R. BLACHÈRE, Coran, trad. franç., Paris 1949, pp. 611 et 614, notes 24 et 29. La danse néanmoins faisait partie intégrante du pèlerinage anté-islamique, comme le laisse supposer le vocable *hajj* lui-même qui, en hébreu, écrit M. LODS, « signifiait proprement danse » et « dans les temps préislamiques désignait les rondes processionnelles accomplies autour de la Ka'ba ». LODS, Israël (Bibliothèque de synthèse historique), Paris 1935, p. 317. Si je ne m'abuse, le Qoran visait bien cette promiscuité quand il disait que « leur prière autour de la Maison sainte n'était que sifflement des lèvres et battement des mains » (VIII, 35).

² AZRAQI, *'Aḥbâr Makka*, p. 231 et 379 ; FÂKIHÎ, *Al-Muntaqa fi 'Aḥbâri 'Ummi 'l-Qura*, éd. F. WÜSTENFELD, Leipzig 1857, pp. 10, 31.

³ GAUDEFROY-DEMOBYNES, Le pèlerinage à la Mekke. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études (Paris) 1924, t. 33, p. 207.

⁴ GAUDEFROY-DEMOBYNES, *ibid.*, p. 282, ses références ; BOḤÂRÎ-ANṢÂRÎ, *Ṣaḥîḥ*. Caire 1326 H., IV, 273 ; ṢÂFI'Î, *Kitâbu'l-'Umm*. Bûlâq 1321 H., II, 183 ; IBN QUDÂMA, *Aṣ-Ṣarḥu'l-Kabîr*. Caire 1348 H., III, 578. Cet ouvrage sera désigné ici par l'abréviation *Ṣarḥ*. La même publication comporte en marge le célèbre commentaire ḥanbalite intitulé *al-Mughnî* ; celui-ci sera désigné par son titre, sans indication du nom de l'auteur.

servent à la consécration de la victime, il se fait en pratiquant des entailles dans la bosse ou le dos de la bête, laquelle devient ainsi impropre à tout usage profane ⁵.

Or, s'il est aisé de saisir la signification de l'*iš'âr* qui n'est, selon la remarque pertinente de M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, qu'une survivance du marquage pratiqué dans les temps préislamiques sur les bêtes consacrées aux dieux et libérées du joug de l'homme ⁶, celle du *taqlîd* demeure en revanche assez énigmatique. En particulier, on ne voit pas pourquoi le pèlerin, dont la victime accuse des signes d'affaiblissement qui font craindre sa mort, doit l'immoler sur place et tremper dans son sang la sandale de la guirlande rituelle ⁷.

IBN MUNÎR propose une explication qui mérite d'être notée. Les Arabes, dit-il en substance, considèrent les sandales comme les montures de l'homme parce qu'elles protègent leur porteur de l'inégalité et de la dureté du sol. En les suspendant au cou de la victime, le sacrifiant veut signifier par là qu'il l'abandonne à Dieu au même titre que cette monture fictive ⁸. A son tour, M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES écrit : « peut-être est-ce le souvenir du poil de l'ancien rite. Peut-être l'explication d'humilité que donnent les auteurs musulmans a-t-elle une part indirecte de vérité, si on considère, comme certains d'entre eux, que les sandales sont celles du pèlerin qui, pour accomplir ce *jihâd* qu'est le *hajj*, s'en va pieds nus, par une manifestation d'ascétisme commune à tous les cultes. Ou serait-ce enfin un lointain souvenir du temps où des pèlerins faisaient nus-pieds ou même sans vêtements les *tawâf* de la Ka'ba, sans que ce rite soit accompagné d'une explication suffisante ⁹. » Cette dernière explication peut paraître quelque peu séduisante, mais l'on ne comprend pas très bien alors pourquoi le pèlerin suspend ainsi ses sandales et les conserve sur lui au lieu de les laisser, avec ses vêtements, à l'entrée du sanctuaire. Il est clair que les *na'l* jouent un rôle plus complexe que l'analyse philologique va nous permettre peut-être de déterminer.

Le *na'l* ou sandale dérive de la racine *na'ala* « chausser ». Il est curieux de constater que dans le parler de Syrie ce verbe, employé à l'inaccompli, *yan'alu*, est fréquemment entendu dans le sens de *yal'annu*, l'inaccompli de *la'ana* « maudire ». Ce qui nous laisse supposer que nous nous trouvons devant une métathèse, assez générale d'ailleurs, puisqu'on la retrouve également en Afrique du Nord. D'où l'explication : le *na'l*, qui protège l'homme contre les impuretés du sol, représente à ses yeux ce qu'il y a de plus impur en lui. En le suspendant sur la victime il s'en décharge et se purifie.

En effet, la terre n'est pas envisagée par l'Arabe d'une manière indifférente. Elle peut être pure ou impure, mais elle recèle toujours quelque force, une certaine puissance qui l'anime et fait qu'on la redoute. Tout ce qui tombe par terre appartient à Satan, dit-on ¹⁰. C'est d'abord le domaine des génies qui harcèlent constamment l'homme. Aussi, quand l'Arabe construit une nouvelle demeure, érige une nouvelle tente, immole-t-il une victime au « maître du lieu », c'est-à-dire au génie qui habite la terre ¹¹. En outre, la terre pure a, pour ainsi dire, des vertus curatives, c'est pourquoi elle peut remplacer l'eau dans les ablutions ¹². Enfin certaines étendues sont les lieux d'élection des puissances bienfaisantes : c'est là qu'elles se manifestent à l'homme. Ce sont les sanctuaires dans lesquels on n'entre que déchaussé ¹³. Quant à la terre habitée, l'Arabe la tient pour impure ¹⁴, d'autant plus d'ailleurs qu'elle est souvent couverte d'immondices et de

⁵ GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *ibid.*, p. 286 ; BOHÂRÎ-ANŞÂRÎ, *Şaḥîḥ*, IV, 268.

⁶ GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *ibid.*, p. 286.

⁷ GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *ibid.*, p. 288 ; *Şarḥ*, III, 571 ; *Mughnî*, III, 560 ; ŞÂFÎ'Î, *Umm*, II, 184.

⁸ BOHÂRÎ-ANŞÂRÎ, *Şaḥîḥ*, IV, 273.

⁹ GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *ibid.*, p. 285.

¹⁰ ABU FARAJ İŞFAHÂNÎ, *Kitâbu'l-Aghânî*. Bûlâq 1285 H., XI, 109.

¹¹ JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Paris 1948, p. 339 ; IBN MANZÛR, *Lisânu'l-'Arab*. Bûlâq 1300 H., XVII, 75.

¹² IBN RUŞD, *Biddâyatul-Mujtahid*. Caire 1335 H., I, 42 ; H. LAOUST, *Méthodologie canonique d'Ibn Taimiya*. (Institut français d'Archéologie orientale.) Caire 1939, pp. 27 sq. 145 sq.

¹³ Qoran, XX, 12.

¹⁴ JAUSSEN, *ibid.*, 335.

souillures. Ainsi l'homme, qui est naturellement porté à se chauffer, pour se protéger les pieds contre les imperfections du terrain, le froid et la chaleur, le fait aussi pour se prémunir contre les émanations sacrées du sol. Mais à l'origine c'étaient surtout les rois et les chefs qui avaient le privilège de porter des chaussures, parce qu'ils recelaient en eux des forces bienfaisantes qui, en contact avec la terre, pouvaient être altérées, au détriment de leurs sujets. C'est pourquoi lors d'une maladie, ils étaient étendus sur des litières qu'on portait sur les épaules¹⁵. On sait par ailleurs, que leur sang avait le pouvoir de guérir de la rage et des cas de possession¹⁶. Il était donc nécessaire, afin de préserver ces forces qui, dans la croyance primitive ; sont en rapport avec le bien-être général¹⁷, d'en prévenir la perte, en empêchant des contacts inutiles avec la terre. De fait, le port des chaussures était l'apanage des rois et des puissants chez les Arabes¹⁸. Le poète NÂBIGHA parle dans ses poèmes des fines sandales des rois ghassanides et souvent, dans la poésie, cet article est décrit comme un objet de luxe, un présent de valeur¹⁹. « Quand j'offre des fruits, une chèvre et dix poules, dit le poète ĤALAFU'L-AĤMAR, on m'envoie en échange une paire de sandales²⁰. » Les petites gens ne pouvaient certainement pas se payer un article aussi cher, de sorte que son port fut longtemps considéré comme un indice de noblesse. BAŠŠÂR, le poète aveugle, traitait les compagnons de son neveu de vils et méprisables parce qu'ils n'avaient pas de *na'l*²¹.

Par un curieux emploi métaphorique le *na'l* sert parfois à désigner le sol²². C'est qu'effectivement les sandales n'ont d'autre but que de protéger des souillures, de prévenir un contact entre les émanations de la terre et celles de l'homme. Et le point de choc entre ces deux forces opposées est le *na'l* qui, de tous les objets vestimentaires, passe pour le plus impur. Aussi voyons-nous que la pureté du lieu et du rite prescrit au fidèle d'ôter ses chaussures en pénétrant dans un sanctuaire ou en disant la prière. Celle-ci, du reste, doit être précédée d'une ablution qui comprend nécessairement un lavage des pieds. Mais de même qu'au lieu de se laver la tête, pour une ablution, on peut se contenter de frictionner son turban²³, de même le fidèle peut « remplacer le lavage des pieds par la friction des chaussures... pendant un délai de 24 heures... s'il est en résidence fixe... et de trois jours pleins s'il est en voyage... chaque fois qu'il doit faire ses ablutions pour se purifier d'une souillure mineure »²⁴. M. GOLDZIEHER rapporte que dans les prescriptions d'un conquérant šî'ite pour instaurer l'ordre public, il est dit que le chef doit exiger de ses subordonnés « de cesser de frotter leurs chaussures (au lieu de laver les pieds avant la prière) », objet de polémique entre sunnites et šî'ites²⁵. On voit bien par là que c'est l'impureté des pieds et des sandales qui constitue un obstacle à la légalité de la prière. En commentant l'ordre donné à Moïse de quitter ses sandales dans le buisson ardent, les exégètes musulmans l'expliquent en précisant qu'elles étaient en peau d'âne non tannée, autrement dit impures²⁶.

Si notre thèse était exacte, les sandales représenteraient ce qu'il y a de plus

¹⁵ ABU FARAJ IŠFAHÂNÎ, *Aghâni*. Caire 1927 sqq. XI, 29.

¹⁶ ALÛSÎ, *Bulûghu'l-'Arab*. Caire 1924, III, 20 ; SMITH, *Religion of the Semites*. London 1903, p. 363 ; LODS, Israël, p. 324.

¹⁷ E. WESTERMARCK, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris 1935, pp. 113 sqq.

¹⁸ IBN HİŠÂM, *Sîra*. Caire 1329 H., II, 47.

¹⁹ JÂHİZ, *al-Bayân wat-Tabiyn*. Caire 1332 H., III, 55 sqq ; ALÛSÎ, *Bulûgh*, III, 413 sqq.

²⁰ JÂHİZ, *ibid.*, III, 58.

²¹ ABU FARAJ IŠFAHÂNÎ, *Aghâni*, Bûlâq 1285 H., III, 34 et 55.

²² JÂHİZ, *ibid.*, 55.

²³ IBN RUŠD, *Bidâya*, I, 8.

²⁴ H. LAOUST, *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*. (Institut français de Damas.) Beyrouth 1950, p. 9 ; IBN RUŠD, *ibid.*, I, p. 9 ; MUSLIM-NAWAWÎ, in : BOĤÂRÎ-QAŠTÂ-LÂNÎ, *Šahîh* (Édlâq 1304 H.), III, 211.

²⁵ GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*. Trad. franç. Paris 1920, p. 290 sq ; H. DERENBOURG, *Oumara du Yémen* (Publications de l'Ecole de L. O. V. IV^e série, vol. X). Paris 1897, I, 126.

²⁶ TABARÎ, *Tafsîr*, t. XVI, p. 95 sq. Voir ci-dessous note 29.

impur en l'homme. Dès lors, il nous serait aisé de comprendre pourquoi le pèlerin, au moment de la sacralisation de sa victime, se déchausse et lui suspend les sandales au cou : il se décharge ainsi sur elle de toutes ses souillures. A défaut de *na'l*, trop cher pour les bourses communes, on détourne la difficulté en enguirlandant la bête d'un simple morceau de cuir. De même si le pèlerin, dont la victime vient à faiblir en cours de route, l'immole et trempe ses sandales dans son sang, c'est en vue de se débarrasser de ses impuretés en les lavant littéralement dans le sang sacrificiel.

Mais du fait même que par la suspension des sandales le pèlerin se prépare à se purifier de ses souillures, la *qilâda* devient un symbole de repentir, de retour aux normes morales. Chez les anciens Arabes, pour signifier ses excuses, pour afficher publiquement ses regrets, on se bandait la tête avec un lacet de cuir rouge²⁷, symbole, nous semble-t-il, de cette *qilâda* trempée dans le sang. A l'occasion du décès d'un être cher, il était de coutume que la femme se frappât la tête avec deux sandales au point de l'ensanglanter²⁸, ce qui est une manière brutale de se purifier et d'exprimer ses regrets et affliction, abstraction faite de l'implication mystique du sang ainsi versé. De là à considérer la *qilâda* comme un symbole de repentir, de retour à Dieu, il n'y a qu'un pas que les mystiques n'ont pas hésité à faire. C'est le célèbre thème du *ḥa'l-u'l-na'layn*, devenu le titre de l'ouvrage bien connu d'IBN QASY²⁹.

Les auteurs musulmans ne donnent pas, que je sache, des indications quant à l'emploi du *na'l* lors de l'immolation du sacrifice à la Mekke. Je présume qu'avant l'Islam les sandales étaient également trempées dans le sang à Mina — près de la Mekke — et abandonnées ensuite sur place ou peut-être suspendues sur les murs de la Ka'ba³⁰. Cette coutume n'a pas été préservée intacte par l'Islam qui recommande simplement d'en faire aumône³¹.

JOSEPH CHELHOD.

²⁷ IBN QUTAYBA, *Imama wa Siyasa*. Caire 1904, II, 33.

²⁸ IBN MANZÛR, *Lisân*, XI, 347.

²⁹ IBN HALDÛN, *Muqaddama*, Beyrouth 1900, p. 159; ḤAJJÎ ḤALÎFA, *Kaṣṣu'z-zunûn 'an waḥṣi 'asâmi'l-kutubi wa'l-funûn*. Manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, s/N° 4461 arabe, feuille 160. — Ainsi une explication mystique de la *qilâda* pourrait sembler possible. BAYDÂWÎ, en commentant l'ordre donné à Moïse d'ôter ses sandales au buisson ardent (Qoran XX, 12), nous renseigne que celles-ci peuvent désigner également les épouses et les biens (*Anwâru't-Tanzîl*. Constantinople 1303 H.), II, 52. Le poète mystique JILÎ du XV^e siècle rappelle le même thème dans sa *Bahjatul-'Anwâr* (vers 338 et 339). — La suspension des *na'l* sur le cou de la victime pourrait signifier donc que le pèlerin laisse derrière lui toutes préoccupations profanes pour s'adonner exclusivement à l'adoration. M. MASSIGNON penche franchement vers cette dernière explication. (Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes. Section Sciences religieuses, Paris 1950-1951, p. 45.) Nous avouons cependant qu'elle nous paraît à la fois insuffisante et tardive. L'association onirique « épouse-sandale » est incapable, en effet, d'expliquer tout le rite. Un problème demeure : pourquoi tremper les *na'l* dans le sang de la victime? Mais cette explication semble surtout tardive. Elle est donnée par RÂZÎ (*Mafatihul-Ghayb*. Caire 1278, IV, p. 411 sq.) et BAYDÂWÎ, respectivement du XII^e et XIII^e siècles. Mais ZAMAḤṢARÎ (mort en 1144), dans son exégèse coranique prise comme base par BAYDÂWÎ, ne la cite pas quand il commente le verset en question (*Kaṣṣâf*. Caire 1308 H., II, 21.) TABARÎ, du IX^e siècle, commente un nombre impressionnant de *ḥadîth*, sans faire cependant allusion à ce symbolisme mystique. (*Tafsîr*, XVI, 95 sqq.)

³⁰ BOḤÂRÎ-QAṢṬALÂNÎ, *Ṣaḥîḥ*, VI, 182; BALADZURÎ, *Futûḥ Buldân*. Caire 1901, p. 54 : on suspendait également aux murs de la Ka'ba les tapis de cuir sur lesquels on exécutait les condamnés à mort.

³¹ BOḤÂRÎ-QAṢṬALÂNÎ, *ibid.*, IV, 280.

Zur Soziologie des Moándo-Sprachgebietes. — Die Nachrichten über diese Strecke der Nordostküste von Neu-Guinea (früherer Hatzfeldhafen, östlich von Bogia) sind recht spärlich. Die besten Hinweise stammen von den Missionaren J. SCHEBESTA¹ und TRANEL², deren Notizen von Prof. Dr. G. HÖLTKE aus dem Nachlaß veröffentlicht wurden. Dort findet sich auch eine ausführliche Literaturangabe zur Ethnographie des Gebietes.

P. J. SCHEBESTA hatte aus zwei Dörfern der Sprachgruppe, aus Dagoi und Bunaputa, Termini zur Verwandtschaftsordnung notiert. Die beiden Listen wurden ohne jeden weiteren Kommentar veröffentlicht. Soweit ich es heute übersehe, ist eine Analyse dieses Materials noch nicht publiziert worden. Die nachfolgenden bescheidenen Überlegungen halten sich eng an das von SCHEBESTA gelieferte Material. Vom soziologischen Standpunkt aus lassen sich beide Listen in gleiche Gruppen einteilen, so daß sie gemeinsam behandelt werden dürfen. Die dialektische Verschiedenheit der einzelnen Termini ist ein linguistisches Problem.

Bei allen Überlegungen gehen wir im folgenden immer von Ego aus. Dabei zeigt sich gleich, daß wir es mit einem sehr unentwickelten System der Verwandtschaftsnamen zu tun haben. Eine Differenzierung der Termini ist nur für die nächstältere Generation, für die Eltern-Generation, zu beobachten. In dieser Generation wird nach dem Geschlecht unterschieden. Alle Männer, welche eine Beziehung zu Ego haben, heißen Vater; und umgekehrt werden alle betreffenden Frauen Mutter genannt. In der Praxis sieht das ungefähr so aus:

Vater	Mutter
Vaters Bruder	Mutters Schwester
Mann von Mutters Schwester	Frau von Vaters Bruder
<i>i — nawi</i>	<i>i-nan; i — na</i>

Aber schon alle Glieder der eigenen Generation, welche durch die Heirat der Eltern von Ego in einer Beziehung zu Ego stehen, werden nicht mehr nach dem Geschlecht unterschieden. So heißen Bruder, Schwester, Vetter und Basen unterschiedslos *ia-mbaw* bzw. *i-nbab*! Ebenso verhält es sich in der Großeltern-Generation. Hier werden alle betreffenden Personen *i-ndat* genannt.

Es handelt sich also um den sog. SENECA-Typ der Verwandtschaftstermini (MORGAN) oder den „D“-Typus von LOWIE, der hier augenscheinlich nur eine Generation weit Geltung hat.

Aus dieser sehr homogenen Gliederung fallen zwei Personen heraus, denen eine Sonderstellung eingeräumt scheint. Es handelt sich um den Mutter-Bruder und um den Mann der Vater-Schwester. Beide heißen in Dagoi: *i-ambanam* und in Bunaputa: *i-umbar*! Dem mütterlichen Onkel steht also im Mann der Vater-Schwester ein Komplement gegenüber (siehe hierzu RADCLIFFE BROWN, The Mother Brother in Africa. South African Journal 21. 1924. pp. 542 ff.). Wie sich weiter unten noch zeigen wird, haben wir im Moándo-Sprachgebiet mit einer Gliederung in zwei exogame Heiratsklassen zu rechnen. Demnach gehören beide Personen in eine Heiratsklasse, und zwar in die, welcher Ego nicht angehört. Drücken wir den Tatbestand ganz allgemein aus, so müssen wir folgendermaßen formulieren: Die beiden nächsten angeheirateten männlichen Verwandten in jeder Sippenlinie einer Familie genießen eine Sonderstellung.

Zur eigentlichen Heiratsordnung bringt nur die Liste aus Bunaputa einige Hinweise. Vater, Mutter und Schwester der Frau werden gemeinsam mit *i-ekur* bezeichnet. Andererseits heißen der Mann der Tochter sowie der Mann der Schwester-Tochter ebenfalls *i-ekur*. Es sind also nur die angeheirateten Verwandten ersten Grades, welche mit einem gemeinsamen Terminus belegt werden. Nun fehlen in diesem Zusammenhang aber die Termini für die Frauen des Sohnes. Diese gehören nicht in die Gruppe der

¹ JOSEPH SCHEBESTA, Terms expressing relationship in the languages of Dagoi and Bonaputa-Mopu, New Guinea. Anthropos 35/36. 1940/41. pp. 586-592.

² WILHELM TRANEL, Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem moándo-Sprachgebiet in Nordost-Neuguinea. Anthropos 47. 1952. pp. 447-473.

„angeheirateten Verwandten“. Daraus ist zu erkennen, daß die Gruppe von Ego patrilinear geordnet sein muß. Ebenso muß man annehmen, daß Patrilokalität geübt wurde.

Die Gruppe der Personen, welche mit *i-ekur* bezeichnet werden, läßt sich in zwei kleinere Gruppen aufteilen. Einmal haben wir dann die Verwandten der Frau und zum anderen die Männer der Töchter von Ego. Diese beiden Gruppen gehören zur gleichen Heiratsklasse, woraus erkennbar wird, daß im ganzen nur zwei Heiratsklassen vorhanden sind. Zu der einen gehört Ego selbst, zur anderen die Familie seiner Frau oder die seiner Schwiegertsöhne.

Fassen wir zusammen: Das Moándo-Sprachgebiet weist in der Heiratsordnung zwei exogame Heiratsklassen auf, die patrilinear geordnet sind und anscheinend Patrilokalität üben.

P. TRANEL gibt nun in seinen Notizen an, daß die Gesellschaftsordnung des Gebietes innerhalb der Lokalgruppen (Dörfer) durch eine Dualorganisation gekennzeichnet sei und des weiteren die Sippe und Klein-Familie an Bedeutung im Vordergrund ständen. Die Hinweise auf Sippe und Klein-Familie sind leider zu unvollständig und erlauben keinen Anschluß an die nach SCHEBESTA zu erkennenden Heiratsklassen. Anders hingegen verhält es sich mit der sog. „Dualorganisation“ in der Lokalgruppe.

Diese darf auf keinen Fall mit den beiden Heiratsklassen verwechselt werden. Auch TRANEL weist darauf hin, daß die beiden „Plattformen“ eines Dorfes nichts mit der Heiratsordnung zu tun haben. Höchst bedauerlich ist es, daß der Zusammenhang dieser theoretischen Plattformen mit den realen Plattformen (*balebal*) nicht genügend untersucht worden ist. Ich habe von einem anderen Gesichtspunkt aus kommend nachzuweisen versucht, daß die Urform dieser Plattformen wahrscheinlich austronesisches Kulturgut ist und in der spezialisierten Ausführung als Zeremonialplattform mindestens in die jüngste Schicht der austronesischen Einwanderer zu setzen ist (Protopolynesier? Siehe hierzu SCHMITZ, Der Tanz- und Kultplatz in Neu-Guinea und Melanesien, Manuskript). Bei den moándo-sprechenden Papuas muß diese Plattform gewiß als ein Einwanderer betrachtet werden. Auch die Einteilung in eine Kriegs- und Bewirtungsplattform repräsentiert ein Prinzip der Gliederung, welches den Voraustronesiern an sich fremd ist. Diese kultische Gliederung, der wahrscheinlich auch eine Arbeitsteilung entsprochen haben wird, entsteht offensichtlich nur im Zusammenhang mit den Lokalgruppen und ist mindestens auf den Kontakt mit der austronesischen Kultur zurückzuführen.

Von diesen vorläufig noch spekulativen Überlegungen abgesehen, steht jedenfalls fest, daß wir es bei dieser kultischen Gliederung innerhalb der Lokalgruppe nicht mit Einheiten aus der Verwandtschaftsbeziehung zu tun haben. Und es ist auch unwahrscheinlich, daß die Heiratsgruppen jemals mit den Plattformen der Lokalgruppen identisch gewesen sind; was natürlich nicht ausschließt, daß sie es im Verlauf des sozialen Wandels werden können.

Auch von einem anderen Gesichtspunkt aus ist das Ergebnis dieser kleinen Analyse interessant. Man hat lange Zeit in Ozeanien und vor allem in Melanesien von einer „mutterrechtlichen Zweiklassenkultur“ gesprochen. Nun zeigt aber das vorliegende Beispiel ganz deutlich, daß in einer homogenen Kultur Zweiklassen-Systeme auf ganz verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Zusammenhangs vorkommen können. Die Begriffe „mutterrechtlich“ und „Zweiklassenkultur“ sind als Einteilungsgrößen nicht nur unzureichend, sondern stehen auch in keinem funktionellen Zusammenhang miteinander. Zur näheren Bezeichnung einer „Kulturschicht“ dürften sie nicht gemeinsam verwendet werden.

CARL A. SCHMITZ.

Ural-Altaische Jahrbücher, Fortsetzung der "Ungarischen Jahrbücher", herausgegeben von JULIUS VON FARKAS. — Fasc. 3/4 of the 1st volume of the new Journal, the continuation of the former "Ungarische Jahrbücher", however, on a much larger scale, opens with an article by BJÖRN COLLINDER, "Uralaltaisch" (pp. 1-26). COLLINDER briefly passes review the work hitherto done on the question of the relationship of the Uralic with the Altaic languages, and characterizes either group. The author mentions, in this context, JUHO ANKERIA's research on the Čukči language group (i. e. Čukči or Luorawetlan, Kofak or Nymylan, and Kamčadal or Itälmän; — throughout the article, COLLINDER refers to this study without, however, quoting examples, which those must regret who do not have ANKERIA's work at hand), which shows that the Čukči languages are found in a far relationship to Uralic (and Jukagir). Inasfar as Altaic affinities are concerned, COLLINDER is very skeptical with regard to the Korean language, considered by POPPE, RAMSTEDT, POLIVANOV et al. as an Altaic language. To consider Mongol and Mandžu-Tungus, in opposition to Turkic, as single languages split up into a number of dialects, as COLLINDER does, is hardly possible, since Mongol languages like Burat, Qalmyq and Ordos, and in Mandžu-Tungus languages such as Džürčen, the modern South-Tungus languages, Evenki and Lamut, can hardly be considered as mere dialects.

With conviction and strong arguments, COLLINDER pledges the relationship between Uralic and Altaic languages. He particularly points out the Morphology of both systems which shows, especially in the domain of the nominal morphology of both groups, a considerable amount of similarities which can only be explained as genuine relationship. This is very important in the discussion with adversaries of the relationship theory such as ŠIROKOGOROV, or skeptics like RAMSTEDT, NÉMETH et al. To COLLINDER's remarks on A. MEILLET's exaggerated pessimism concerning a relationship of Indo-European with non-Indo-European languages, based mainly upon MEILLET's viewpoint that the morphological system of Indo-European is of relatively recent origin, it might be added here that it still is much older than the historical beginnings of any Indo-European language, and therewith still considerably older than anything we might be able to reconstruct in the sense of proto-Altaic or even proto-Uralic. A much older state of Indo-European morphology than that which we are able to obtain by the comparative historical method would certainly be a state of "agglutinative" nature — so used by HERMANN HIRT as quite a fruitful working hypothesis — and would therewith be rather close, in its morphological structure, to the Uralic languages which we find on a state of development from "agglutinative" to "flexivic" type, while, of course, still exhibiting a preponderance of "agglutinative" features, and to the Altaic languages. As research has already stated the genuine relationship of Uralic and Indo-European, it will also be possible to evidence, in due time, a genuine relationship between Indo-European and Altaic, less close though than that of Indo-European and Uralic, but nevertheless clearly recognizable as existent. It is only to be regretted that Indo-European scholarship has contributed so little to the question of relationship with other language groups, as seen from the example of the 2nd volume of the HIRT-Festschrift (Heidelberg 1941). With regard to the problem of Indo-European-Altaic relationship, it may so far be said that the greatest amount of relationship examples are found in the domain of morphology — and this has its reasons. Within Altaic, we don't have more than 1200 years of written language history, in Uralic even considerably less; this cannot be compared with the long epochs we overlook in Indo-European and Hamito-Semitic. Both phonological and syntactical laws evidently change to a greater degree and within shorter periods of time than the morphological systems which can clearly be analysed as valid for an entire linguistic group such as Indo-European or Altaic or Uralic. The same is the case for Uralic : Altaic. The morphological systems are, on the whole, more static, better preserved, although there are flagrant cases of structural change in Indo-European, as e. g. in some modern Indo-European languages such as New-Persian, and especially, New-English. Nothing like this is seen in "pre-flexivic" Uralic or Altaic.

In Altaic, the verbal morphology is weakly developed in Mongol (with the exception of Burat and Qalmyq), and only in the South of the Mandžu-Tungus group — not as COLLINDER (p. 8) says, throughout Mongol and Tungus —, while both Evenki and Lamut have a verbal system richer than that of Turkic. This weakly developed verbal system is found in the extreme South-East of the Altaic area, and it is to be asked whether this underdevelopment in the verbal morphology might not be a convergency due to the immediate and intimate Chinese contacts.

As to the personal pronouns, it must be stated that the same structural analogy which comprises Uralic, Jukagir, Mongol and Mandžu (p. 15), equally comprises Turkic and Evenki.

COLLINDER expressis verbis states that "the Uralo-Altaic question is a problem of comparative-historical research" (p. 17), and he rejects arguments operating along the line of "glottogonic process" — problematic in itself —, and the old agnosticistic story of fortuitous circumstances. COLLINDER furtheron (p. 18) categorically rejects the thesis of descriptive linguistics and of certain structuralists who want to explain the Ural-Altaic relationship simply as an Ural-Altaic language-type being the result of structural convergencies, and he maintains, with right, that problems of comparative-historical linguistics cannot be solved with the inadequate means of systematic descriptive linguistics.

COLLINDER concludes that, while the relationship between Uralic and Altaic cannot as yet be considered as proved, we are still in the beginning of research which might, however, never allow us to reach definite conclusions. But, he says, research must first be done in the fields of comparative historical phonology as well as in that of etymology, and this in spite of the fact, COLLINDER might have added, that we have at our disposal texts of a relatively very short period of time only.

The author attaches a diagram containing the sounds of *Ural-Altaic and their equivalents in the different Altaic languages which is, at the end of as important an article as this one, too brief and schematic. For proto-Altaic, a velar guttural series ($q, g > \gamma$) is to be assumed, for Uralic not demonstrable; but it might well be assumed for proto-Ural-Altaic, as it exists in Indo-European too. COLLINDER quotes the *Ural-Altaic phonemes and their varieties in Turkic, Mongol and Tungus, while he takes the examples from various Uralic languages only.

VALTER TAULI'S "Bemerkungen zum Ursprung der uralischen Kasusysteme" (pp. 27-41) are based upon a number of observations in the domain of the morphological development of the Uralic languages which have an intermediate position between the "agglutinative" structure of Altaic and the "flexivic" of Indo-European. Nevertheless, the Uralic languages are still closer to the structural type of Altaic than to that of Indo-European, although they have gone a considerable distance in their development toward flexivity. The author comes to the conclusion that the "primary cases-suffixes" of Uralic represent only the elements out of which later the Uralic cases proper evolved; they probably are, in the beginning, derivative suffixes, and they later become something between derivative and case suffixes, being the prototypes of later independent case characters or, as in the majority of the instances, "coaffixes" of the historical case suffixes which consist of more than one element. The case systems as they exist in the Uralic languages are, in the different groups, of rather different nature. According to TAULI, the Uralic languages can be divided, with regard to their case systems, into three different groups: 1) Finno-Permian, 2) Ugrian, and 3) Samojedic languages. At the end of the article, a rather detailed diagram of the various Uralic case suffixes is listed together with the quotation of the most essential literature pertaining to the subject.

I wondered why the author specially mentioned (p. 27) that all Uralic languages are mixed languages, also in morphological respect, — since all languages are mixed languages.

To assume for proto-Uralic a gen. in *-n*, together with COLLINDER, and against V. TAULI (p. 28), is in my opinion absolutely legitimate, although it is absent in Permian and Ugrian, since the entire domain of Altaic — which is, at least, morphologically so close to that of Uralic (for those who doubt the genuine relationship!) — does have the gen. in *-n*. Likewise, I assume, with COLLINDER and others, and against TAULI (p. 28),

a proto-Uralic accus. in *-m* which exists, on the Altaic side, in Tungus, and else in Indo-European. To see in it, as MÉSZÖLY does, a possess. suff. 1st pers. sg. in determinative function, is hardly possible (if it were the possess. suff. 3rd pers., the situation would be different), just as Ö. BEKE's opinion on the Hungarian acc. in *-t* as being identical with the possess. suff. 2nd pers. sg. is not convincing, while SZINNYEI's theory concerning the Hungarian acc. in *-t* as originally being a determinative pronominal suffix appears acceptable since this pronominal element is not bound to the 1st or 2nd person.

TAULI does not admit of a locative suffix in *-t* as productive case suffix existing in proto-Uralic, since, as he says (p. 30), it occurs as productive case today in Vogul only. This is, in my opinion, not cogent, since the locative in *-t* has quite deep vestiges in various Uralic languages (e. g. in Hungarian), and in Altaic (esp. in the Turkic languages) which might well point to an original function as productive case in proto-Altaic and proto-Uralic.

To the overlapping function of ablative and locative in some Uralic languages (p. 31), this same phenomenon might be quoted as illustration from the Orxon-Turkic language where the case in *-da/-dā* fulfills a locative as well as a lativic (ablativic) function, while the Turkic ablative, Ujg. *-tyn/-tin*, common-Turkic *-dan/-dān*, is a combination of locative suffixes *-t* and *-da* resp. plus the instr. in *-(y)n* (cf. infra).

Y. H. TOIVONEN, "Zur Hypothese über einen Lautwandel *h* < **j* in den ostseefinnischen Sprachen" (pp. 42-50), shows that a development of *h* < **j* in the Baltic-Finnic languages, as assumed for certain cases by WICHMANN, SETÄLÄ and ÄIMÄ, did not occur, and that a F.-Ugr. **j*- has been preserved in Suomi and in all Baltic-Finnic languages, except in position before *e* and *i*. This is illustrated by examples. Since the F.-Ugr. word for the big owl (strix bubo, strix ulula), Suomi *hyypiä* etc. (8 varieties are quoted), Vepsä *hibä*, *hübä*, *hibu*, *hübö*, *hübö*, Vofak. *üüpiäine*, Lapp. *jipp*, Vogul *jipux*, Ostfak. *jəwəx*, etc., is discussed for its onomatopoeic nature which is corroborated with onomatopoeic parallels from Indo-European languages; N.-French *hibou* would have been the best example, for it coincides exactly with one of the Vepsä forms.

In his "Bemerkungen zu der ungar. historischen Formenlehre" (pp. 51-58), J. von FARKAS, trying to "interpret the problems of Hungarian historical morphology according to the principles of differentiation resp. adaption of function and meaning", discusses the formation of the plural stem and analyses the suffix *-k* in its various functions, 1) as suffix for the formation of a nominal plural stem, 2) in the combination with the possessive stem, 3) in the conjugations, and in its etymology. The author points out that the Hungarian plural is not an actual plural, but — he might have added, as in the Altaic languages — a numerus collectivus, and that the "plural" suffix appears rather late in Hungarian texts where we see, as in Altaic, the differentiation of individual against collective. The suffix *-k* is, according to VON FARKAS, not identical with the *-k* occurring in Suomi dialects and in Mordva, but a common Finno-Ugrian diminutive suffix which, during the proto-Ugrian period, formed diminutiva, collectiva and nomina possessi, just as its Suomi equivalent *-kka/-kkä/-kko/-kkö*. During the proto-Hungarian period, it developed into a collective suffix, and later, at the beginning of the old-Hungarian literary period, it began to assume the function of a plural suffix, while the plural, as category, was originally alien to Hungarian and had been borrowed from the Indo-European languages surrounding Hungarian on all sides. Thus, in popular as in conversational language, the plural had been a rare phenomenon.

G. STIPA, "Phonetische Wechselwirkungen zwischen Mokscha-mordwinisch und Russisch" (pp. 59-64), convincingly shows that despite the fact that the Russian-Mordva language contacts go back to the XIth century, the representative of Russian *c* in Mordva is not to be considered as a Russian archaism, preserved in Mordva from the times prior to the XIVth century when Russian *c* was still palatal, but has its reason in Mordva phonology, since there *c* and *č* were always rendered as palatalized sounds. The Mokša dialects do not possess any non-palatal *c*. Moreover, in Mokša, in a considerable number of cases, the sounds *š*, *č*, *š* are interchangeable.

As the cokanje in North-Great-Russian dialects (Great-Novgorod *č:c*, Pskov *č:c*,

š:s, ž:z) is with A. M. SELIŠČEV ascribed to the influence of Baltic-Sea-Finnic languages, so the sporadic appearance of cokanje in the district of Kasimov, i. e. in the area of the old-Finnic Meščera, and along the Oka and Cna rivers and in the territory of the Mordva, can be explained as due to Volga-Finnic influence.

N. N. POPPE, "Plural Suffixes in the Altaic Languages" (pp. 65-83), gives, for the first time, an analysis of the plural suffixes in the Altaic languages, and establishes the elements *-t*, *-s*, *-n*, *-l*, and *-r* as basic suffixes. Two of these elements, *-n* and *-t*, occur as plural suffixes also in Finno-Ugric; POPPE might have added that *-t* occurs in the same function in East (North)-Iranian languages where it is, without doubt, of non-Indo-European origin. In a number of instances, plural suffixes consisting of two or more basic elements are used; the best examples are found in Mongol and Tungus.

In some Altaic languages, as e. g. in Mandžu-Tungus, these suffixes occur with the vowel *a/ä* following. The Mongol suffixes *-nar* and *-nad* and Turkic *-lar* were for the first time correctly analysed in this article.

Discussing single points in POPPE's important article, I think that Qazan *narat* "pine-tree" (p. 69, top) is a Mongol loanword. — Did the plural suffix *-s* ever exist in the Turkic languages? POPPE sees it in the fossil endings of certain tribe names like *Yšbaras*, *Töläs*. But as long as the origin of these names is not established, it is impossible to assume the suffix *-s* for Turkic. There are still tribe names in *-s* in modern Turkic languages and with modern Turkic tribes where the *-s* is, as the entire name, of Mongol origin (cf. Özbek *Barlas*, *Känägäs*, etc.). — In the possessive suffix 3rd pers. *-sy/-si* (after preceding vowel) I cannot see the plural *-s* plus the possessive suffix *-i* of the 3rd pers. (which is always attached after preceding consonant), as POPPE and Kotwicz do. The existence of a plural suffix in the possessive suffixation would be hard to explain, especially since in possessive position the plural suffix is in many Turkic languages suppressed or simply omitted. This *s* is rather the root initial of another personal pronoun which has been preserved in the Finno-Ugric languages (Suomi **sen* > *hen* [**se-n* > *he-n*]) which in the Turkic group has survived in this function only where it destroys the hiatus. — The plural suffix *-an/-än* is already evidenced for Turkic, as POPPE states, it is, however, not necessary to assume its formation from diminutiva or hypokoristika in *-aj* (< *-a-j-a*, old vocatives), as POPPE (p. 74) assumes in analogy with Mongol formations having final diphthongs (which he treats pp. 73/4), and which are not clear with regard to their origin. The Turkic formations, on the other hand, are absolutely clear suffixations of *-an/-än* without any special change in the nominal stem (or root, base), as *är* : *är-än*, *oγul* : *oγul-an*, *ört* : *ört-än* show. Without doubt POPPE is right in considering this suffix identical with the Tungus suffix *-an*, a suffix designating a being together, companionship. Not only in Tungus, but also in Turkic this suffix seems to be preferred with terms for living beings. Inasfar as suffix *-n* is concerned, its occurrence in Mandžu is seen in the instance of *enduri* "Geist", *endurin* "die Geister; the spirits, ghosts" (v. D. GABELENTZ, p. 55). — An interesting plural suffix *-laq* is clearly attested by Käs̄yarī: *yš-laq* "matters, business", *yt-laq* "dogs", *aš-laq* "Speisen, dishes", *at-laq* "horses", *tat-laq* "the Persians", *öd-läk* "time". Is it a plural suffix in the sense of those discussed, i. e. [**-la-q*, or [**-la-q* with a pluralic *-q/-k* corresponding to the Ugric plural suffix, or is it a collective suffix of verbal derivation, *-la-q/-lä-k*, having the meaning of the Germanic nominal suffixes N.-Engl. *-dom*, *-hood*, NHG *-tum*, *-heit*, *-schaft*, which might be identical or alternating with the Turkic suffix *-laq/-läk*, *-lay/-läg* designating the place where something is found which is meant by the simplex?

The suffix *-r* is probably the most interesting of all the Altaic plural suffixes. Although it forms, together with *-l*, the common Turkic plural suffix *-lar/-lär*, it seems to have originally had, in the Altaic languages, the function of a kind of collective suffix. It still occurs preponderantly in Tungus and Mongol tribal names in *-gir*, *-hir*, *-jir*, and this same suffix is found in the form *-γurγur* of so many names of tribes which belonged to Hunnic and post-Hunnic tribal confederacies, as I had mentioned in some other studies. The preceding element *-gi* or *-yu* is, as I think, the Altaic locative suffix *-qy/-ki*, so that the tribe names in *-gir*, *-γurγur* etc. are collectiva loci resp. originis.

There are a few nouns in Tungus which have *-r* which is thrown off when plural suffixes are attached, as e. g. *kadar* "stone, rock" (= Mandžu *xada*, Mong. *xada* < *qada*, Turk. *qaja*), pl. *kada-sal*, i. e. *kadar* is evidently a collective (sg.), "Gestein, 'Kamenje'", while *kada-sal* is the plural, probably meaning "(single) stones, rocks" etc.; it is moreover to be noted that this word assumes the plural suffix *-sa-l* which generally has a quantitative meaning. Cf. the diminutive *kada-ka-čan* "little rock" with the Kindigir (ТИТОВ, *Tungusko-russkij slovar*, p. 73). CASTRÉN, in his little sketch on Tungus, § 41, gives *kadār*, which BANG considered a contraction < *kada-γar* and a formation like Mongol *dobo* "hill" and *dobo-γor* (cf. "Nachtrag" to J. MARQUART'S "Chronologie der alttürkischen Inschriften", pp. 100/1); but CASTRÉN'S *kadār* does not seem to occur with length elsewhere in the Tungus speech area. As pl. of this word, CASTRÉN gives *kadār-il*, *kadā-sal* and *kadā-hal*; *kadāvil* is probably an innovation. But these are detailed questions to be discussed in their proper place.

In the discussion of the suffix *-r*, POPPE identifies it with the *-z* of the Turkic possess. suff. 2nd pers. pl. *-nyz*. For this, POPPE starts from RAMSTEDT'S theory that the Turkic *-z* (all Turkic *-z* ?) developed from a palatalized *r*, i. e. an *r* originally found in immediate neighborhood of *i*, in ancient sound groups **ir* or **ri*. Notwithstanding the fact that, according to the principles of sound harmony, an *r* in non-palatal position, i. e. in velar words, would never be found in immediate neighborhood of *i*, but only of *y* (in ancient groups **yr* or **ry*) which would not, of course, produce palatalization (> **ř*), this same suffix *-z* is also found in the possess. 1st pers. pl. *-(y)myz*, and here as well as in the possess. 2nd pers. pl. it is merely the plural suffix of the Turkic personal pronouns *biz* "we", *siz* "you", differentiated from the singular *bän/män/men*, *sän/sen* by the typically Altaic change of root vowel, the omission of the stem (suffix) *-n* and the suffixation of *-z*, which latter is absent in the other Altaic languages. So far, there is no proof that this suffix *-z* should have developed from a palatal **ř*. And in which languages does a palatal *ř* develop into *z*? For a regular development of palatal *ř* > *ř* and *ž*, West-Slavic offers examples, and for a rhotacistic development, intervocalic or final *z* > *r*, there are enough examples from Indo-European and Uralic languages, but a development **ř* > *z* seems so far unique, and this not only in Altaic.

The entire discussion about a proto-Turkic **ř* started from RAMSTEDT'S research in the Tăvaš language which regularly (?) has *r* in the place of Turkic *z* which we still can consider, with J. MARQUART and W. BANG, as a plain rhotacism in Tăvaš — as in Mongol — from ancient **z*. It is also not possible to evidence a **ř* from the Turkic privative suffixes *-syz/-siz* (noun), and *-syra/-sirä-* (verb). These latter occur as early as in the Orxon Inscriptions: e. g. *qayan-syra-t* "to cause to loose the *qayan*, *qayan*-los machen", *el-sirä-t* "to cause to loose the nation, volk-los, reich-los machen", to which the nomina *qayan-syz*, *el-siz* would correspond. Deverbal nouns in *-z*, usually having the function of IE adjectives or participles, are common in Turkic, cf. e. g. *Käšyarī qutu-z* "toll, furious, mad, having rabies", *jit-iz* "broad", *jumy-z* "fat", *küvā-z* "proud", *tit-iz* "sour" etc. — on these nouns in *-z* cf. BANG'S "2. Turkolog. Brief" (p. 243) —, and the privative suffix *-syz/-siz* is a nominal derivative in *-z* of a verbal stem in *-sy/-si-*. To this latter an active or transitive suffix *-ra/-rā-* is attached, so that forms like *qayan-sy-ra-* and *el-si-rā-* arise, while the deverbal suffix *-ra/-rā-* is rarely attested alone but usually in connection with other suffixes (e. g. *-qy-ra-*). These suffixes are erroneously analysed by VON GABAIN, in "Altürkische Grammatik", §§ 81, 99 (pp. 66, 68). Further verbal derivatives of verbal nouns in *-z* are possible and do occur, but never is the *z* of the suffix replaced by an *r*.

Similarly, the Turkic nomina aoristi are formed with completely different suffixes in the affirmative (*-r*, or vowel + *-r*) and in the negative form (*-maz/-māz*). The affirmative form has suffix *-r*, while the negative form uses the same nominal derivative suffix *-z* as the above mentioned verbal nouns. According to RAMSTEDT'S theory, the velar nomina aoristi ought to have suff. *-r* or **-mar*, but the palatal ones **-Vz* or **-māz* (on the Turkic aorist-suffix, cf. now J. BENZING, *Ural-Altaische Jahrbücher* XXIV. 3⁴, pp. 130 ff.).

In the cases where Turkic *z* corresponds to *r* in other Altaic languages, it remains still to be seen whether the Turkic *z* might not be, as I think, the older phoneme.

Thus, the Altaic plural or rather collective suffix *-r* exists also in Turkic, and except for ancient tribe names, only in composition with *l* (*-lar*), and is completely different from the Turkic suffix *-z* as the plural of pronomina personalia, and also of the Turkic *-z* which is, as BANG had supposed, a dual suffix as found in instances such as those quoted by POPPE (with the exemption of *biz* "we", *siz* "you") and *ayyz* "mouth", *ikkiz* (Kāš.) "twins", *māniz* (*bāniz*) "face", *omuz* "shoulders", *tiz* "knee", *jotaz* "thighs", *jamyz* (Kāš.) "ilia", *biz* (< **bī-z*) "blade", etc. It seems that an *r* in other Altaic languages corresponds to this dualic *-z* of Turkic: cf. Tung. Ev. *džūr* "two" and derivatives (also in Mongol *xojar* ?), where this *-r* might, however, be a plain plural or collective suffix as e. g. in the plurals of Tung. Ev. *džān* "ten": *džūr-džār* "20", but also *ilan-džār* "30", *digin-džār* "40", *džaphkun-džār* "80", etc. Very important are POPPE's remarks (p. 77) concerning the dichotomy in the function of the Mongol nouns in *-taj* whose plural is in *-tan*, namely that the forms in *-taj* (sing.) function as adnominal nouns, while the plural forms in *-tan*, when used independently, function as independent singulars in the sense of IE substantives. But POPPE tells us nothing about his opinion on the origin and internal process of this phenomenon which is, as far as I know, Mongol only.

After POPPE's basic remarks, detailed problems of the numerous formations — which seem to be recent in the Altaic languages, as Turkic shows — can be studied.

In the article "Der Titel *Gür-Xān* [?] der Qara-Qytaï" (p. 84-88), whose etymology was established by me in WITTFOGEL's and FĒNG's "History of Chinese Society, I: Liao" (p. 431), I modify and substantiate this etymology by adducing all possible parallels from the different Altaic languages.

ALESSIO BOMBACI proposes to publish a series of articles on the problems of Osman-Turkish historical phonology, of which the first one is published pp. 89-105: "Probleme der historischen Lautlehre der türkischen Sprache". The main topic is the reaction of suffixes to the rules of labial harmony which offers features rather different from those of the modern state of the language. For this study, the suffixes with the vowels *y/i* are solely important, since they undergo the labial harmony (:u/ü). BOMBACI divides the suffixes of "Old-Turkic", i. e. Orxon and Ujγur, into three categories: 1) suffixes undergoing labial harmony, 2) suffixes containing labial vowel only, 3) suffixes occurring only with neutral, i. e. non-labial, vowel, and he enumerates them (p. 92). Further, he lists a number of suffixes showing fluctuation in the vowel sequence. Discussing RÄSÄNEN's theory of the connecting vowel ("Bindevokal"), BOMBACI concludes correctly that the connecting vowel is no constant entity, but is subject to variations within the different Turkic languages, which will be understood after the entire problem of labial harmony has been solved.

Speaking about the system of vowel classes of the Old-Turkic suffixes, BOMBACI states that the suffixes change their class or vacillate within different classes. BOMBACI does not make any remarks concerning the origin of this development. He further observes the general tendency toward an expansion of labial harmony. This means that the theory of the connecting vowel must not be based upon abstract, static, concepts. In this context, I should like to support BOMBACI (p. 97) — along with RÄSÄNEN, "Materialien...", (p. 108) and SINOR, T'oung Pao 37 (1944, pp. 135-152) — in his resp. their analysis of the Turkic abl. suffix *-tyn/-tin* < *-t-yn*, *-t* being an ancient Altaic and Uralic locative suffix surviving, in Turkic, in petrified form, in expressions of place such as *alt*, *art*, *ast*, *üst*, and being more repanded in Uralic, cf. the obsolete Hungarian locative of place names *Pécset*, *Pestet* (of *Pécs*, *Pest*), or with *-tt* in *alatt* "unten", *felett* "oben", etc. — to which the suffix of the instr. is attached. In the modern Turkic abl. suffix *-dan/-dän* we see the same procedure with a different locative element *-da/-dä* — which in the Orxon Inscriptions also may be used in ablativic function, since in the Inscriptions an ablativic suffix is practically non-existent. The locative function of an instrumental might be found in the Finno-Ugric locative suffix *-n* — if it is identical with the Turkic instrumental suffix *-(y)n/-(i)n* (vide supra, in the passages on TAULI's article).

Finally, BOMBACI discusses alternations of the suffix vowel and calls attention to the fact that in Old-Turkic the vowel of vacillant suffixes which undergoes labial harmony may in certain cases be replaced by the vowel *a/ä* which never undergoes labial harmony.

In the last paragraph of his article, BOMBACI discusses a certain type of labial assimilation (viz. *olorop, kōnlōmnōu*); the existence of which in the oldest phase of Turkic can be proved solely from Ujğur texts written in Brahmi script, since in this alphabet clear distinction between *o* and *u* and *ō* and *ū* is made. Parallel to these cases, the *i* of the possess. suff. 3rd pers., in oblique cases, may assimilate to the *é* of the root (or stem). Partial assimilation is seen in cases of the type *jértēnčō* < *jirtinčū* (or rather : *jértinčū*), and likewise in *aroq, jazoq* < *aruq, jazuq*, if, as BOMBACI says, the suffix is, in the two latter instances, *-uq*.

M. MANSUROĞLU, "Caläladdin Rūmī's Türkische Verse" (pp. 106-115), shows that out of 17 Turkish-Persian poems of DŽELĀLU-'D-DĪN RŪMĪ, a number, as was supposed, in 1934, by M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA, only 10 are actually from the great Şūfī. MANSUROĞLU established, after comparison of the variae lectiones of the Dīvān and of those mss. which have preserved the archaisms, the text of these ten poems — which are only to a greater or lesser degree in ancient Anatolian, the basic language of them nevertheless being Persian. The orthography of those texts is still Čayatajic with a number of Ujğur orthographic features. The typical Anatolian and ancient Osman orthography — phonetically superior to that of Čayataj which is nothing but Ujğur orthography put into Arabic script — begins to appear in some of the mss. of DŽELĀLU-'D-DĪN's works. It is good to have MANSUROĞLU's publication, especially after YALTKAYA's erroneous attempt. MANSUROĞLU's German translation is very literal and good (in poem III, 1, no potentialis is necessary for *bulamazsañ*, "wenn Du nicht finden kannst"; is *boļaj*, in VIII, 1, future or optative? A future seems to be excluded, and the optative evidently takes the place of the modus subjunctivus, in imitation of the IE subordination in Persian. This would not show in the German translation).

Of course, it would be better to see the texts in Arabic script also, — which is, however, an expensive proposition for our age.

The texts are good specimens of the Turkish language of that epoch, although they do not offer anything unknown. Labial suffixal ("connecting") vowel is not to be considered, as done by MANSUROĞLU (p. 112), as due to labialization, but is an important phonological feature of Ujğur and Old-Anatolian Turkish and Osman — on this, BOMBACI's above-mentioned article contains most valuable observations. Interesting is a certain vacillation in the use of local cases: case in *-da* (locative) as directivus with demonstratives (not generally with pronouns, as MANSUROĞLU says, p. 112), and the same suffix, *-da*, in ablative function, as in Orxon.

Is the vowel of the oblique singular cases of the personal pronouns *bān, sān* an *i* (as MANSUROĞLU supposes) since in Arabic it is plene written with *jā*, or does that mean the narrow *e*-sound so well-known from many modern Turkic languages? This cannot be decided.

In the section "Kleine Mitteilungen" (pp. 116-137), first a report on the foundation of the Societas Uralo-Altaica which took place on August 31, 1952, at the Twelfth Meeting of German Orientalists in Bonn, is given together with the text of the constitution and by-laws of the Societas and a list of the 6 honorary and 72 active members as of Oct. 1st, 1952 (pp. 116-122). Then follow a few short articles or, rather, brief communications: P. AALTO, "A propos d'un compte rendu des 'Studies in Korean Etymology' de G. J. RAMSTEDT", who strongly opposes A. SAUVAGEOT for his too severe criticism (cf. BSL 46, 1950, pp. 226/8) of RAMSTEDT's work. The "Outline for a Compendium of Turkic Philology and Cultural History", by K. H. MENGES (pp. 127-129) originally was to be presented at the XXIInd International Meeting of Orientalists in Istanbul (Sept. 18-25, 1951). A contribution by J. BENZING on the Turkic aorist (pp. 130-132) contains a number of interesting observations on both Turkic and Tungus. HASAN EREN's "Etymologische Untersuchungen 1-2" (pp. 132-133) offers etymologies of Turkic *balčyq* "swamp, mud" which he considers, against A. ZAJĄCZKOWSKI, as having a meta-

thetic form of the second syllable from a proto-Turkic **bałqač* (> Qq. *bałqaš*, etc.), and of Turkic *sanduvač* "nightingale" as being, against E. BENVENISTE who derives it from Sogdian, from a proto-Turkic **sandyq* + č, since a Teleut *sandyq*, id., is attested in the WB of RADLOFF. Concerning the first etymology, two different suffixes -*qač*/-*qyč* and -*čaq*/-*čyq* of one and the same root **bał* are rather to be assumed, the root **bał* meaning something like "clay, mud" (with the derivatives Turk. *balyq* "city" and Mong. *bał-ya-sun*, id.); whether this **bał* is identical with Turkic and Mongol *bał* "honey", is another question which might be answered in the affirmative, since **bał* might originally mean something like a stiff, tenacious, sticky liquid mass. As to *sanduvač*, its etymology does not seem to be solved with a reference to Teleut *sandyq*. First, which is the etymology of Tel. *sandyq*? Then, does *sandyq* actually mean the nightingale, and is that bird found in the Altai Mountains? There arise serious doubts in both cases, and while the nightingale occurs as a migratory bird in the southern regions of the lowlands of Eastern Europe, it is not found in Western and Southern Siberia, so that it hardly occurs in the Altai Mountains. As such the derivation *sandyq*: *sanduvač* is acceptable, however the etymologies of animals (and plants) are often effaced, without doubt, even changed artificially and on purpose under the impact of totemistic ideas and taboos (cf. Turkic *qarlypač*, *qyrlanqyč*, etc. "swallow", *käbäläk*, *käläbäk*, *kübäläk*, etc. "butterfly", *örmäčük*, *ölmäčük*, etc. "spider", etc.). Besides, terms for animals, mostly domesticated ones, are related in many language groups whose relationship is otherwise very far or cannot be proved, as e.g. the expression for "bull" in IE, Semitic and certain Altaic languages: Gr. ταῦρος, Hebr. שׁוֹר *šōr*, Arab. *ḥaur*, Sibir.-Turk. and Buřat *čar*, *šar*, *sar*; certain Armenian-Turkic equations which are evidently of great age, such as Armen. *oč'xar* "ram" = Turk. *qoč'qar*, Armen. *davar* "cattle" and the Altaic form, Turkic *tavar* (movable) property — common in the Ujŷur *ēv* διὰ δυνάμιν expression *ād tavar* "movable and immovable property, pr. of all kinds", also loanword in Old-Church-Slavic and Old-Russian *tovarŭ* "Ware, goods", while in Osman, as in Armenian, this word has solely the meaning of small cattle; likewise the words for goats and sheep, certain birds, like those of the galline species, gulls, falcons — which often coincide with the area of their geographic distribution.

H. EREN's note "Zurufe an Tiere bei Türken" (pp. 134-137) contains some very interesting observations from modern Osman and other Turkic languages which could be well illustrated with comparisons from other language areas. EREN might have added a few examples from Kāšgarī such as *qurryw qurryw* "call for the colt; the colt itself"; in the cases where this call for the animal becomes the appellativum for it, we have to consider whether this occurs on the basis of a taboo.

Pp. 137-160 contain reviews: Nykysuomen Sanakirja (Editor in-chief: M. SADE-NIEMI), vol. I, A-I, by H. FROMM (pp. 137/8); Attila és Hunjai (Editor-in-chief: NÉMETH GYULA), by J. ECKMANN (-p. 145); Magyar századok irodalmi műveltségünk történetéhez, by J. ECKMANN (-p. 150); three works by F. W. CLEAVES: 1) "The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu", 2) "The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memory of Chang Ying-Jui"; 3) "The Sino-Mongolian Inscription of 1338 in Memory of Jigün-tei" (all in HJAS, vols. 12, 13, 14; 1949/51), by N. N. POPPE (-p. 155). Turkic literature from Central-Asia (Qyryyz, Qazaq, New-Ujŷur), in Russian translations: "Poety Kirgizii": "Pesni kazaxskix stepej"; and "Ujgurskije narodnyje skazki"; one book in New-Ujŷur, Navā-ji rūḥī, author M. ROHĪ (Lahore), by G. JARRING (-p. 156).

A very worthwhile bibliography of works and publications on Ural-Altaic linguistics and philology of the years 1951-2 concludes this fascicle (pp. 156-163).

KARL H. MENGES.

Ein tschuwaschisches Volkslied im Tscheremissischen. — Seit Anthropolos im Jahre 1934 seine wertvollen „Texte zur Religion der Osttscheremissen“ veröffentlichte, hat Ö. BEKE, der auf diesem Gebiet weit mehr als irgendein anderer geleistet, noch verschiedentlich weitere Teile seiner umfangreichen Materialsammlung zum Druck bringen können. Ihre Auswertung ist freilich erst zum kleinen Teil erfolgt. Überall da, wo man sich vom völkerkundlichen Standpunkt aus damit beschäftigt hat, sind die außerordentlich engen kulturellen Wechselbeziehungen dieses finnisch-ugrischen Stammes zu seinen Nachbarn und Mitwohnern, den türkischen Tschuwaschen, zutage getreten. Aus der näheren Untersuchung dieser Beziehungen kann eine Beantwortung mancher Frage über die unbekannte Vorzeit dieser Völker erwartet werden. Dabei liegt für den Forscher eine gewisse Schwierigkeit in den Voraussetzungen: hier benötigt er sowohl Kenntnisse im finnisch-ugrischen als im turkologischen Bereich, und außerdem sind ganz wesentliche und heute oft nicht leicht zugängliche Quellen in russischer und auch in ungarischer Sprache publiziert worden. Dies läßt auch die im übrigen ausgezeichnete und methodisch hochinteressante Arbeit von TH. A. SEBEOK und L. H. ORZACK über die tscheremissischen Segenssprüche (Anthropolos 48. 1953. pp. 369-388; 760-772) erkennen.

Was das Volkslied anbetrifft, so hat S. KALLOS in seiner Besprechung (Anthropolos 27. 1932. p. 670 f.) einer von BEKE bearbeiteten Sammlung tscheremissischer Gesänge¹ angenommen, daß nur in den Melodien viel von türkischer Herkunft zu finden sei, während die Texte von solchen Einflüssen „wahrscheinlich ziemlich frei geblieben“ seien. Demgegenüber soll gerade aus der von ihm besprochenen Sammlung ein Beispiel für Übernahme eines tschuwaschischen Liedes erbracht werden. Es handelt sich um Lied 217, vorgesungen von dem 1917 in österreichischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Landarbeiter ALEKSANDROV aus dem Gouvernement Kazan, das in der Wiedergabe von Ö. BEKE (mit Noten!) lautet:

Kogo šergašet laštara dumet,
kogo šergešet laštara dumet.
äti! manan sagaren mišam-ät

ergem, dol-ok! manan aš man.

Kogo narašet laštara bistet,
kogo narašet laštara bistet.
äbi! manan sagaren mišam-ät

ergem, dol-ok! manan aš man.

Im großen Walde eine breitästige Eiche,
im großen Walde eine breitästige Eiche.
Ich bin weggegangen und habe gerufen:
Mein Vater!
Komm, mein Sohn! hat sie nicht gesagt.

Auf der großen Wiese eine breitästige Linde,
auf der großen Wiese eine breitästige Linde.
Ich bin weggegangen und habe gerufen:
Meine Mutter!
Komm, mein Sohn! hat sie nicht gesagt.

Dieses Lied ist also auch aus dem Tschuwaschischen bekannt, es findet sich in AŠMARINS „Thesaurus linguae Tschuwaschorum“, und zwar die erste Strophe, um diesen Terminus zu verwenden, im 4. Bd., p. 322 (Čeboksary 1929), die zweite Strophe im 13. Bd., p. 8 (ebda. 1937). Wir verwenden bei der Wiedergabe des Textes an Stelle der in unseren Quellen gebrauchten russischen Typen oder phonetischen Bezeichnungen die für das Tschuwaschische sonst übliche Lateinschrift:

Uj varrince vat juman,
ati, tese, karām ta:
kileh, ulām! temerë.

Várman varrince vat zāka,
api, tese, karām ta:
kileh, ulām! temerë.

Alte Eiche auf dem Felde,
wie zum Vater ging ich hin,
Doch sie sprach nicht: Komm, mein Sohn!

Alte Linde in dem Walde,
wie zur Mutter ging ich hin,
doch sie sprach nicht: Komm, mein Sohn!

Die außerordentlich große Verbreitung, die dieses Lied bei den Tschuwaschen, und zwar vornehmlich im früheren Gouvernement Kazan hatte, zeigt, daß es dort zu

¹ Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. (Wien) 1929. 204. Bd., 5. Abh.

Hause ist. Die erste Strophe wurde R. LACH² von dem aus dem Gouvernement Kazan stammenden Bauern ČERNOV vorgesungen, für die zweite Strophe bietet N. AŠMARIN eine Variante³, und schließlich bringt uns LACH noch einmal das ganze Lied, sogar noch um eine dritte Strophe erweitert, auf eine andere Melodie. Diese Strophe lautet (Lied II, 2):

*Värman varvince huna juman,
picce, tese, karām ta:
kileh, şällām! temerë.*

Junge Eiche in dem Walde,
wie zum Bruder ging ich hin,
doch sie sprach nicht: Bruder, komm!

Auch dieser Sänger, der Bauer LARION, stammt aus dem Gouvernement Kazan. K. GRØNBECH, auf den die Bearbeitung des Textes hier zurückgeht, notierte eigentlich statt *kil-eh* die gebräuchliche Nebenform *kil-ah* (cf. AŠMARIN, *Materialy dlja izslëdovanija čuvaškago jazyka*, Kazan 1898, p. 253), ferner statt der gebräuchlicheren Verkürzung *ulām* (von *yvalām*, cf. AŠMARIN, *Thesaurus*, 13. Bd., p. 8) die Form *yvlām*.

Zum Verständnis des Liedes ist es wesentlich zu wissen, daß *juman* „Eiche“ bei den heidnischen Tschuwaschen ein verbreiteter Männername ist (cf. AŠMARIN, *Thesaurus*, 4. Bd., p. 223), der übrigens schon in einer 1843 von W. KRONHEIM veröffentlichten Liste tschuwaschischer Männernamen⁴ aufgeführt wird. Bezeichnend erscheint er in der ersten Zeile eines anderen von LACH aufgenommenen Liedes (Anonymi 4): *pirën ati, vat juman*, doppeldeutig: „Unser Vater, die alte Eiche“ bzw. „der alte Juman“.

Es sei der Hinweis erlaubt, daß der primitive Bau des besprochenen Liedes das Entstehen drei- und schließlich vierzeiliger mehrstrophiger Lieder mit refrainartiger Wiederholung der letzten Zeile aufs deutlichste zeigt, und daß doch wiederum mit so geringen Mitteln ein tiefes und echtes Gefühl zu ergreifendem Ausdruck gestaltet werden kann, dem unsere Übertragung gerecht zu werden suchte.

J. STUPP.

Ein Beitrag über den Himmelsbootfahrer. — LEOPOLD SCHMIDT hat eine kurze Untersuchung über den norischen Himmelsbootfahrer veröffentlicht¹. Sie ist ein einzigartiger Versuch mit reicher Problematik und einigen Fragezeichen. Schon der Titel verrät die Dreiheit des Inhaltes: volkskundlich-mythologische, historische und archäologische Probleme werden hier nebeneinander behandelt. LEOPOLD SCHMIDT legt wieder Zeugnis davon ab, wie belesen er ist und wie kühn er die tiefsten Abgründe von manchen Hypothesen überbrücken kann. Seine Arbeit ist eine spannende, interessante Lektüre, die aber in manchen Punkten den Widerspruch des Lesers hervorruft. Der Verfasser weiß es selbst und sagt: „All dies läßt sich noch keineswegs sehr konkret fassen. Es muß sich wohl noch längere Zeit um Gesamtbilder handeln, die ihre oft nur schemenhaft dünne Vorzeichnung von den realen Funden und Nachrichten erhalten, ihre Farben jedoch von den Parallelen und Hypothesen gewinnen müssen, denen bei einem derartigen Ausgriff nicht weniger Wichtigkeit zugemessen werden darf als diesen. Volkskunde und Volksgeschichte bilden hier eine eng verflochtene Strähne, in der jeder Einzelfaden für das Gesamt wesentlich ist, bei dem sich aber durchaus nicht sagen läßt, wieviele solche Fäden eigentlich zu diesem Gesamt gehören“ (p. 759).

Es ist nicht sehr einfach, den Inhalt dieser Studie in wenige Worte zu fassen. Zwei grundlegende Tatsachen gelten für seine Ausführungen als Ausgangspunkte: die eine ist der uralte Brauch, den man als Vierberger-Lauf (eine merkwürdige Art von Wallfahrt auf den St. Veits-, den St. Magdalens-, den Lorenzi- und den Ulrichsberg an gewissen Tagen) kennt, und die andere ein archäologischer Fund, der bei der Versuchsgrabung von 1948 auf dem Gipfel des Magdalensberges aufgedeckt wurde, eine

² Tschuwaschische Gesänge. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. (Wien) 1940. 218. Bd., 4. Abh., Lied XII, 11 (mit Noten!).

³ *Thesaurus*, 13. Bd., p. 8.

⁴ *Archiv f. wiss. Kunde von Rußland* (Berlin) 1843. pp. 70 ff.

eigenartige Tonplastik, „der Bootfahrer“. Daraus leitet er eine ziemlich weitgehende Theorie mit vielen hypothetischen Elementen ab, wobei er die Grundzüge der Mythologie und der Volksgeschichte der nicht-keltischen Urbevölkerung von Kärnten zu rekonstruieren versucht.

Viele mythologische Parallelen werden hier vom Verfasser herangezogen und alle Nebenumstände gründlich untersucht. SCHMIDT stellt fest, daß die vorzeitliche Siedlung auf dem Magdalensberg eine deutliche Einteilung aufweist, die die übrigen lokalen Funde mit Beziehung zum Mondkult noch weiter unterstreicht. Wie er sagt: „Es handelt sich um keine gewöhnliche Stadt, sondern um eine heilige Siedlung, ihre Anlage war nicht eine mechanische Planung oder eine regellose Häufung, sondern beruhte auf einer Ordnung. Die Ordnung dieser heiligen Siedlung dürfen wir nach den bisherigen Ergebnissen wie nach allen Parallelen als eine kosmische bezeichnen. Die Dinge des Lebens konnten in dieser Zeit und in diesem Raum nach dem Volksglauben seiner Bewohner nur richtig ablaufen, wenn sie sich der kosmischen Ordnung unterwarfen und wenn diese durch die Ausführung des richtigen Brauches dauernd erneuert wurde“ (p. 750). Dies ist also die tiefste Wurzel des Vierbergerlaufes, der im Laufe der Zeit weitere zeitlich bedingte Elemente in sich aufgenommen hatte. LEOPOLD SCHMIDT verfolgt die Einzelfäden der Entwicklung und behandelt unzählige Fragen, wie z. B. Ursprung und Entwicklung der lokalen Helena- und Magdalenaverehrung, mit Hinweisen auf den Kult der „Reichsreliquien“, die Verbreitung und den Sinn der Schiffvotive, die mythologischen Elemente des Mondkultes und die Charakterzüge des „mythischen Mondfahrers“, die mythische Gestalt des Urmenschen, die vermutlichen vorgeschichtlichen Wanderungen der „Noriker“, ihre Beziehungen zu den Kelten und keltisierten Nachbarvölkern usw. Er meint, daß der „himmlische Bootfahrer“ — dessen Tonbild jetzt aufgefunden wurde — mit dem Stammvater der Noriker identisch sei, und er verbindet diesen mythischen Glauben mit manchen Zügen der germanischen Mythologie und mit gewissen „Sintflutsagen“. Und wir zitieren den Verfasser wieder: „Hier ist zumindest die Möglichkeit eines Zusammenhanges gegeben, der etwa folgendermaßen gedacht werden muß: das offenbar sehr alte und bedeutende Volk der Neuri-Nori hatte eine Kosmogonie, in der der lunare Urmensch gleichzeitig der Stammvater des Volkes war und daher schlechthin ‚der Mann‘ hieß. Wie sich die germanischen Großstämme nach ihren Stammvätern benannten, so auch die Neuri-Nori nach dem ihren ...“ (p. 754). Der Verfasser meint, daß die grundlegenden Charakterzüge der Kärntner Bevölkerung und gewisse bisher als „nordgermanisch ausgelegte Wesenszüge“ in der Volkskunde dieses Raumes auf solche frühen Bevölkerungsschichten zurückgehen, was manches wirklich zu erklären scheint (cf. p. 761). Er meint ferner, daß der Umstand, daß diese heilige Stadt auf dem Magdalensberg entstand, sich auf die spätere politische Entwicklung des Raumes auch gewissermaßen auswirkte und der Nachklang dieses Umstandes in gewissen Rechtsbräuchen noch zu erkennen ist.

SCHMIDTs Studie ist eine interessante, anregende, problematische, zugleich aber auch schwere Lektüre. Ich habe manche Bedenken gegen die von ihm hin und wieder gebrauchten Ausdrücke und gegen die komplizierte Darstellungsweise an manchen Stellen, die ausgesprochen störend wirken und das Lesen der Arbeit wesentlich erschweren. Die Fülle der Referenzen ist erstaunlich und wertvoll, doch ist die Gestaltung und Einordnung nicht immer klar und linientreu. Auch manche Einzelpunkte sind äußerst umstritten, wie z. B. sein Ausspruch auf p. 732: „Schädel und Himmel sind also in mythischer Hinsicht identisch.“ Doch sind diese Stellen unwesentlich, verglichen mit den großen Errungenschaften dieser gründlichen und wertvollen Studie.

JOSEPH SZÖVÉRFY.

¹ LEOPOLD SCHMIDT, Der norische Himmelsbootfahrer. Mythologische Beiträge zur Kärntner Urvolkskunde. Sep.: Carinthia I (Klagenfurt) 141. 1951. pp. 717-765.

Die Studienkonferenz der **Kennedy School of Missions, 28.-31. Mai 1953.** — Diese Studienkonferenz¹ für Afrikanisten, Direktoren von Missionsgesellschaften und Missionsstudienhäusern galt der Frage: Wie kann man nach den Forderungen der heutigen Zeit den missionarischen Einfluß in Afrika noch wirksamer gestalten und auch in die Zukunft hinüberretten? Der Gesichtspunkt ist also wesentlich missionarisch. Da aber zeitgemäße Missionierung nicht von den ethnologisch-linguistischen, und vor allem nicht von den soziologischen Gegebenheiten absehen kann, sind in drei von den fünf Vorträgen solche Fragen berührt, wenn auch nicht im Sinn eigentlicher Forschung, sondern als Zusammenfassung und als Fundament für den missionspastorellen Aufbau. D. FORDE gibt eine gute Zusammenfassung über die traditionelle soziale Struktur in Westafrika und die Bildung von neuen Gemeinschaften beruflich-wirtschaftlicher, religiöser, sportlicher und politischer Art. W. BASCOM behandelt die Frage: Afrikanische Kultur und Missionar. Er setzt sich sehr ein für die Erhaltung afrikanischer religiöser, kultureller und künstlerischer Werte. Seine Auffassung, die er vor allem für Westafrika vertritt, daß „*African religion is not moralistic in the sense that the good and evil deeds on earth receive their proper reward or punishment after death, but at least certain evil deeds are punished by the deities or ancestors during life*“ (p. 493), müßte allerdings durch die Ergebnisse von H. HUBER² berichtigt werden. W. E. WELMERS stellt die Beziehungen zwischen afrikanischen Sprachen und christlichen Missionen dar und fordert für jedes Sprachgebiet einen vorgebildeten Linguisten. Sicherlich hätte davon nicht nur die Mission einen unbestreitbaren Nutzen, sondern auch die Wissenschaft, aber auf die Verwirklichung dieses Postulates müssen wir noch etliche Jahre oder Jahrzehnte warten. WELMERS ist auch entschieden gegen den Gebrauch einer lingua franca für Predigt und Religionsunterricht. Er stellt die Forderung auf, die ganze Bibel müsse in jede Sprache (von mir gesperrt. P. W.) übersetzt werden, so klein sie auch sein möge. Ob nicht auch da Idealismus und Realismus zu weit auseinanderklaffen?

P. WALBERT BÜHLMANN O. F. M. Cap.

¹ *Missionary Statemanship in Africa. A Present-Day Demand upon the Christian Movement.* (Proceedings of the Study Conference, May 28-31, 1953, of the Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation, Hartford, Connecticut.) Sep.: Civilisations (Bruxelles) 3. 1953. pp. 465-564.

² HUGO HUBER, *Tod und Trauer im Westsudan.* Anthropos 46. 1951. pp. 453-486. — Id., *Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker.* (Sankt-Gabrieler Studien, X.) 157 pp. Mödling bei Wien 1951.

Miscellanea

Generalia

Die Zauberflöte (S. MORENZ). — MOZARTS »Zauberflöte« entnimmt ihren Personenkreis, ihre Szenerie und die Motive der Handlung mit der Einweihung Taminos und Paminas in die Mysterien von Isis und Osiris dem alten Ägypten, wie es sich — vor der Erschließung der Originalquellen — in der hellenistisch bestimmten Überlieferung darstellte. Die ägyptischen Mysterien erscheinen daher in der (unbewußten) Umformung, wie sie sich bei DIODOR und PLUTARCH, APULEIUS und HELIODOR findet. Die unmittelbare Anregung für MOZART kam aus den Kreisen der Freimaurerei, die zu seiner Zeit lebhaftes Interesse für das alte Ägypten zeigte; dazu kommt, daß Freimaurerei und hellenistische Mysterienwelt geistesverwandt sind: beide bilden gegenüber dem herrschenden Rationalismus einen Mystizismus aus, der sich in Riten verfestigt, und schwärmen nach romantischer Ferne; die hellenistischen Mysterien greifen nach dem Orient, die Freimaurerei nach den hellenistischen Mysterien und so indirekt ebenfalls nach dem Orient. (Eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike-Abendland. Münstersche Forschungen [Münster/Köln] 5. 1952. 93 pp. in 8°, ill. BÖHLAU-Verlag.)

Spaten-Forschungen (L. SCHMIDT). — Vor und neben dem Pflugbau hat es auch in Europa und Asien einen Spatenbau gegeben. Im Mittelalter erscheinen West- (besonders Nordwest-) und Mitteleuropa als Hauptverbreitungsgebiete des (randbeschlagenen) Spatens, später kommt dazu noch ganz Skandinavien. Von Mitteleuropa aus muß in mehreren Perioden eine weitere Ausbreitung nach Osten und Südosten (baltische und ostslawische Länder, Ungarn, Balkan, Asien) erfolgt sein. Am Alpenkamm und an den Pyrenäen setzt sich das Gesamtgebiet des randbeschlagenen Spatens deutlich von den Gerätgebieten des Mittelmeers ab. Im „ligurischen“ Bereich hebt sich das Gebiet des blattbeschlagenen Spatens ab, von dem vielleicht auch die Schweiz beeinflusst ist. Bei der Verwendung des Spatens und ähnlicher Geräte als Attribute in bildlichen Darstellungen spielen, neben der Bedeutung der Arbeitswerkzeuge als solcher, auch Glaubensanschauungen eine Rolle, die aber bisher noch wenig erforscht sind. (Archiv für Völkerkunde [Wien] 8. 1953. pp. 76-141.)

Haustieropfer bei den Indoiranern und den anderen indogermanischen Völkern (E. MAYRHOFER-PASSLER). — Aus einer Untersuchung über die einzelnen Opfertiere bei den verschiedenen indogermanischen Völkern ergibt sich folgendes bezüglich ihrer Haustiere: Die Indogermanen wurden wahrscheinlich zuerst mit dem Hund bekannt, dann mit dem Huhn, später ziemlich gleichzeitig mit dem Schwein, dem Schaf und der Ziege; noch später lernten sie das Rind kennen und als wertvollstes Tier schätzen, ganz zuletzt das Pferd. Das Pferdeopfer nimmt in der Spätzeit den höchsten Rang ein; das Pferd hat aber eine Sonderstellung, weil es kaum als Haustier (= Nutztier) angesprochen werden kann. Schon in der frühesten für uns faßbaren Periode muß bei den Indogermanen mit primitivem Ackerbau gerechnet werden, unter dem Einfluß einer (nach KOPPERS) „südlichen“, chthonisch-agrarischen Kultur (Hund, Huhn und Schwein sind ausgesprochen chthonische Opfertiere). Chthonische Gottheiten sowie die chthonischen Eigenschaften der Himmelsgottheiten sind also nicht einfach den Sub-

stratvölkern der Einwanderungsländer zuzuschreiben, sondern gehören, wenigstens teilweise, schon dem frühesten Indogermanentum an. (Archiv Orientální [Praha] 21. 1953. pp. 182-205.)

Rituels indo-européens à Rome (G. DUMÉZIL). — Une comparaison entre certains rituels romains d'une part, et les anciens rituels indiens d'autre part, permet de découvrir une ressemblance marquée, due avant tout à la parenté de deux idéologies, héritées d'un passé commun. Toutefois une étude détaillée met en évidence un fait dominant : les fêtes religieuses des Romains sont périodiques et reviennent à date fixe, tandis que les cérémonies védiques se célèbrent quand le roi en a besoin pour ouvrir, confirmer ou développer sa carrière royale. Ce premier fait en entraîne un second : alors que les Romains répartissent leurs fêtes tout au long de l'année, les rituels védiques sont souvent rassemblés en une unité factice, qui marque par exemple la prospérité d'un règne. Enfin, on remarque que les Romains sont attachés à des édifices immuables. Les fêtes védiques sont en revanche mobiles dans l'espace, comme dans le temps. (Etudes et Commentaires, XIX. 94 pp. in 8°. Paris 1954. Librairie C. KLINCKSIECK.)

Abstammung, Ur- und Frühgeschichte des Haushundes (E. HAUCK). — Über das Herkunftsgebiet des Haushundes gibt es nur Vermutungen. Rückführung bestimmter Hunderassen auf Wolfsrassen ist fraglich, weil keine genügenden Beweise für das Vorhandensein fossiler Wolfsrassen vorliegen. Weder die autochthone Entstehung noch die Zuwanderung ist beweisbar. Ob der Haushund mehrmals entstanden ist, ob ferner innerhalb des „Haushundes“ Sonderformen (Rassen) mehrmals entstanden sind oder gezüchtet wurden, ist derzeit nicht feststellbar. Stichhaltige Beweise für eine polyphyletische Abstammung liegen nicht vor. Der Wolf, der indisch-persische *Canis pallipes* und der Schakal scheinen als Ahnen von Rassengruppen nicht in Betracht zu kommen. Dagegen sprechen beachtenswerte Gründe für monophyletische Abstammung. (Prähistorische Forschungen, H. 1. 166 pp. in 4°. Horn-Wien 1950. Verlag FERDINAND BERGER.)

Über die Bedeutung frühgeschichtlicher Tierdarstellungen (A. VON GABAIN). — Die symbolhafte Kunst entstand an vielen Orten zu verschiedenen Zeiten, und zwar aus der Uralage der menschlichen Darstellungskraft, bei schriftlosen oder schriftarmen Völkern, auf dem Kulturniveau einer magischen Weltauffassung. Sobald sich aber die Schmuckkunst und die Kenntnis der Schrift entwickelt, erlischt die symbolische Kunst oder lebt nur noch rudimentär weiter. Es muß darum neben die Erforschung von geographischen, zeitlichen und historisch-kausalen Beziehungen einmaliger, bestimmter Stile auch die allgemeine Deutung aus dem Inhalt und Zweck der Kunst selber treten (etwa im tiefenpsychologischen Sinn). Bestimmte Elemente der Symbolik wiederholen sich immer wieder bei verschiedenen Völkern. (Mélanges Fuad Köprülü [Istanbul 1953] pp. 169-176.)

La navigation omeyyade dans la Méditerranée et ses conséquences politico-culturelles (W. HOENERBACH). — Les termes nautiques arabes sont presque tous empruntés à des langues étrangères ; la lecture du Coran et de la poésie bédouine témoignent également du caractère primitivement continental du peuple arabe, qui avait la mer en horreur. Vers le milieu du VII^e siècle, les Omeyyades se virent obligés pour lutter contre les Byzantins de construire une flotte importante, qui ne donna toutefois pas aux Arabes la suprématie en Méditerranée et ne réussit pas plus à empêcher le commerce entre le bassin oriental et occidental. Cette intervention cependant affaiblit, sans l'abattre, la puissance des Byzantins, qui ne purent à la longue maintenir leur influence en Italie ; le Pape se mit alors sous la protection des Francs. On comprend comment les attaques arabes influencèrent considérablement l'évolution de la situation politique en Europe. (La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuencias politico-culturales. Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos [Granada] 2. 1953. no. 2. pp. 77-98.)

Les rapports entre l'Indochine et l'Indonésie (M. BOSCH). — Les relations historiques directes entre l'Indochine et l'Indonésie ont été aussi rares qu'importantes. Au VIII^e siècle, la dynastie javanaise, issue du roi Sañjaya, s'unissait par un mariage au royaume de Crīvijaya, situé sur la côte sud-est de Sumatra, et la puissance politique ainsi constituée était telle qu'elle put imposer sa suzeraineté au Cambodge. L'évolution de l'écriture, de la musique et de l'art, de l'architecture surtout, en Indonésie et en

Indochine témoignent des échanges culturels qui furent la conséquence de cette situation politique. Au IX^e siècle, le roi de Cambodge, en instituant un culte hindou royal différent de celui qui existait à Java, proclama son indépendance à l'égard de la monarchie java-sumatranaise. Partant d'un fonds commun, les conceptions sur la nature divine de la royauté ont évolué au Cambodge et à Java d'une manière de plus en plus divergente, mais ont conservé des traits de parenté qui rapprochent la religion et l'art des deux pays. (Institut de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Séance du 21 mars 1952 : Cinquantenaire de la Fondation de l'Ecole Française d'Extrême-Orient [Paris 1952] pp. 33-39.)

Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik (R. HEINE-GELDERN). — Hinsichtlich der Metallverwertung kann man im westlichen Südamerika zwei Provinzen unterscheiden, eine mittellandine, die Gold, Silber, Kupfer und Bronze kennt, und eine nordandine, wo Gold und Goldkupferlegierung vorherrschen, reines Kupfer und Bronze dagegen selten sind. Aus der Untersuchung der Formen von Werkzeugen, Waffen, Nadeln usw. und der Ornamentmotive sowie der Besonderheiten der Technik ergibt sich, daß diese südamerikanische Metalltechnik auf zwei Ströme transpazifischer Kulturbeziehungen zurückgeht; der erste, etwa im 8.-4. Jahrh. v. Chr., ging von den Küstenländern Chinas aus, der zweite, der etwa in den folgenden 3-4 Jahrhunderten wirksam war, von der Dongson-Kultur Südostasiens. (Für diese Chronologie liefern Radiocarbonuntersuchungen wichtige Beiträge.) Das Ausgangsgebiet dieser Kulturwellen lag noch viel weiter westlich; die „Pontische Wanderung“ des 9.-8. Jahrh. v. Chr. brachte das früheisenzeitliche Kaukasien und das östliche Mitteleuropa in Verbindung mit Ost- und Südostasien. (Paideuma [Bamberg] 5. 1950/54. pp. 347-423.)

Europa

Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters (K. ERDMANN). — Im 11.-14. Jahrhundert finden sich in Westeuropa häufig arabische Schriftzeichen des eckigen (kufischen) Duktus, oft mehr oder weniger stark stilisiert, als Ornamente verwendet (in Architektur, Wandmalerei, Buchmalerei, Glasmalerei, Holz- und Elfenbeinplastik, Tafelmalerei usw.). Vielfach wird man noch gewußt oder geahnt haben, daß es sich um eine orientalische Schrift handelte, wenn man sie auch nicht lesen konnte. Dieses Schriftornament verbreitet sich von Spanien aus über Frankreich nach Deutschland und England, während Italien nur schwach davon berührt wird. Mit dem 14. Jahrh. verschwinden die kufischen Ornamente. Sie waren offenbar zu eng mit der romanischen Ornamentik verwachsen, um in die Gotik übernommen werden zu können. Außerdem bringt dieses Jahrhundert eine neue Einwanderung arabischer Schriftzeichen, diesmal im kursiven Nashki-Duktus, die über Italien kommt und wohl in Verbindung mit dem Aufblühen der dortigen Textilindustrie steht. (Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur, Abhdl. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl., Jg. 1953, Nr. 9. 49 pp. in 4^o, ill. 1954. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Wiesbaden: FRANZ STEINER Verlag GmbH i. Komm.)

Nouvelle, un village français (L. BERNOT et R. BLANCARD). — Un village de 594 habitants en Seine-Inférieure, appelé ici « Nouvelle » (les noms des lieux et des informateurs ont dû être changés dans la publication) a été l'objet de recherches sociologiques et psychologiques au cours des années 1949 et 1950. Avec ses 12 fermes et ses 2 verreries, la commune est le type du village où se mêlent l'agriculture et l'industrie (il y a cependant juxtaposition plutôt qu'influence importante). La main-d'œuvre industrielle se compose surtout d'éléments étrangers, déracinés; l'apathie de ces milieux ouvriers est en contraste avec l'initiative plus grande de la population rurale. Cette initiative se limite pourtant aux seuls intérêts économiques; à l'échelle communale, il n'existe que des « poussières de groupes », désagrégation de la vie sociale. La cellule familiale est repliée sur elle-même. En général le Nouvillois ne paraît pas offrir des réactions fondamentalement différentes de celles de l'ensemble de ses concitoyens; les différences sont de degré plutôt que de nature. (Université de Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LVII. Bibliothèque Générale de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. VI^e Section. 440 pp. in 4^o, ill. Paris 1953. Institut d'Ethnologie.)

Die Entstehung des nationalen Landschaftstheaters in der Schweiz (E. STADLER).

— Die Idee eines offenen Theaters in der Landschaft, im Gegensatz zum geschlossenen Theater, ist in der Schweiz entstanden und hat mit der Helvetischen Bewegung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert einen betont nationalen Charakter erhalten. Vorbereitet war sie durch die Nationalisierung alten magischen und kultischen Brauchtums: Wildmannspiele, die im höheren Jägertum ihre Wurzel haben; Älplerfeste am Ende des Hirtenjahres; Landsgemeinden und Knabengerichte, die vielfach zeremoniell oder sogar mimisch ausgestaltet wurden; nationale Gedenkfeiern und jahreszeitliche Umzüge, die oft mit Maskeraden, Schwerttänzen, Scheinkämpfen u. ä. verbunden waren; in den katholischen Kantonen Kirchenfeste und Figuralprozessionen. Das im 14. und 15. Jahrhundert mächtig erstarkte Staatsgefühl hatte zur Folge, daß im Volksschauspiel der Renaissance und des Barock der nationale Gedanke herrschend wurde. Während in den übrigen Alpenländern das Volkstheater der Barockzeit wegen seiner religiösen Orientierung von der Aufklärung bekämpft wurde, erfuhr das schweizerische, meist national ausgerichtete Volkstheater gerade von dieser Seite bedeutende Förderung. (Das neuere Freilichttheater in Europa und Amerika, II. [Nebst:] Theatralmanach IX. [Schweizer Theater-Jahrbuch, 21.] 232 pp. in 8°. Mit 19 Taf. Einsiedeln 1953. Waldstatt Verlag.)

Julstroh in Norwegen (L. WEISER-AALL). — Die Sitte des Weihnachtsstrohes war über große Teile Europas verbreitet. An Weihnachten schlief die ganze Familie samt Gesinde bekleidet auf dem Boden bis zum dritten Tage im Stroh. Aus den Körnern wurde über die Fruchtbarkeit des Jahres geweissagt, Korn und Stroh wurden für die Ackerbestellung verwendet. Es ist eine Umwandlung der Sitte des Julstrohes. Diese gehört in den großen Kreis der Bräuche um die Bodenstreu überhaupt und hängt auch mit der Totenstreu zusammen. Ursprünglich waren das Stroh und das Heim für umher-schweifende Julgäste, als welche man sich die verstorbenen Ahnen vorstellte, reserviert, und die Sitte eine Art Totenfest. — Der Brauch stammt aus einer Zeit, da der Mensch noch mit seinem Vieh unter einem Dache in einem Hause wohnte, und zwar die ganze Großfamilie. Das war in Norwegen noch in der frühen Eisenzeit der Fall. (Julehalmen i Norge. [Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking, nr. 3.] 66 pp. in 8°, ill. Oslo 1953. Utgitt av Norsk Folkemuseum.)

Romäni-Texte aus dem Burgenland (J. KNOBLOCH). — Die burgenländischen Zigeunerkolonien, deren Bewohnerzahl 1938 mit 8500 angegeben wurde, gehen auf einen erfolgreichen Ansiedlungsversuch Maria Theresias und Josefs II. zurück. Dort finden sich drei verschiedene Zigeunerdialekte: 1. der Dialekt der jüngsten Einwanderer, der „Louwāra-Leute“, mit ungarischen und rumänischen Einschlägen; 2. der eigentliche burgenländische Romäni-Dialekt, der sich unmittelbar aus MIKLOSICHS „ungarischem“ Zigeunerdialekt herleitet; 3. der altörtlichere Dialekt der Südostecke des Oberpullendorfer Bezirkes, der lautlich vom Kroatischen beeinflusst ist. Diese Dialekte kann man mit verwandten Zigeunermundarten, deren Ausstrahlungsgebiet Ost- und Südosteuropa ist, unter dem Namen Romäni-Sprachen zusammenfassen. Sie bilden so einen Gegensatz zu dem Sinti-Dialekt jener Zigeuner, die hauptsächlich im deutschen Sprachgebiet umherziehen, und bei denen sich Einwirkungen der deutschen Sprache bemerkbar machen. (Burgenländische Forschungen, H. 24. 100 pp. in 8°. Eisenstadt 1953.)

Südosteuropäische Rätselstudien (L. SADNIK). — Die Rätsel der Bulgaren und Mazedonier, die größtenteils auf zwei Studienreisen 1939-41 gesammelt wurden, gliedern sich in solche mit Bildern 1. von Himmel, Sonne, Mond und Sternen; 2. von Wind, Donner, Nebel, Wolke, Wasser, Schnee; 3. von Feuer, Rauch und Funken. Einem beträchtlichen Teil der verwendeten Bilder liegen alte mythologische Vorstellungen zugrunde, die von anderen Kulturen übernommen wurden und allmählich zu einer traditionellen Anschauung der Naturerscheinungen verblaßt sind. Zahlreiche Rätsel sind kosmologischer Herkunft. Veränderungen der Rätsel gingen auf Kosten der kosmologischen Lösungen zugunsten der vom Feuer genommenen Bilder. Fremde, gelehrte Vorstellungen haben in sehr alter Zeit besonders die Darstellung des Himmels beeinflusst. Darüber hinaus ist ein Großteil der bei Bulgaren und Mazedoniern lebendigen

Rätsel entweder nach fremdem Vorbild geschaffen oder überhaupt zur Gänze entlehnt worden. (Wiener Slavistisches Jahrbuch, Ergänzungsband 1. 186 pp. in 8°. Graz-Köln 1953. HERMANN BÖHLAUS Nachf.)

Lithuanian Narrative Folksongs (J. BALYS). — The ballad is a late development of popular poetry. The oldest type of Lithuanian songs are the work songs, especially harvest songs, and some dance or game songs which sometimes consist entirely of menaningless words. The narrative songs are a more complicated genre, and we do not exactly know how they were created. The oldest Lithuanian narrative song was published in 1747. It is improbable that many of these songs could reach back some five hundred years and that they were created by professional bards at the courts of Lithuanian kings and grand dukes; the bulk of Lithuanian songs were created by bards who came from the ranks of the folk. Most of them deal with a common youth and maiden from the people. There are comparatively few about noblemen, princes and kings. The higher classes and foreigners are scorned and treated jocularly. Never does a song show enthusiasm for the life of a nobleman or prince. (A Description of Types and a Bibliography. [A Treasury of Lithuanian Folklore IV.] 144 pp. in 8°. Washington, D. C. 1954. Chicago: Draugas Press.)

Asia

Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia (E. E. BACON). — Whereas Southwest Asian pastoralism appears to have evolved contemporaneously with intensive agriculture as a specialized way of life, Central Asian pastoralism seems to be derived from a Siberian woodland culture. Shamanism, scapulamancy, a hearth cult, tailored clothing, until recently made of skin, and the felt-covered, dome-shaped yurt point to Siberia rather than to China or Iran. Central Asian pastoralism is essentially self-sufficient; in Southwestern Asia pastoral nomadism, of whatever type, is rather in symbiotic relations with agriculture. Certain statements of R. PATAI (cf. *Anthropos* 48. 1953. p. 652 f.) should be corrected, because differences between Central and Southwest Asian nomads which he considers as characteristic are due to foreign influences during the 19th century (for instance, the use of permanent winter dwellings, the extension of agriculture, sexual laxity, economic reasons behind social differences). (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque] 10. 1954. pp. 44-68.)

Zur altarabischen Spruchdichtung (A. BLOCH). — Aus altarabischer Zeit sind nur wenige eigentliche Spruchgedichte überliefert, aber häufig finden sich Sprüche in Gedichte anderer Gattungen eingestreut. Die altarabische Gnomik ist in ihrem Kern einheimisch, d. h. beduinisch. Sie ist organisch aus anderen Gattungen der Beduinenpoesie hervorgewachsen, verfügt über einen eigenen Formenschatz und unterscheidet sich auch inhaltlich in bezeichnender Weise von der altorientalischen Weisheit. Sie ist einseitig auf Ansehen, Ehre und Ruhm ausgerichtet, und Grundlage des Ruhmes sind die drei arabischen Nationaltugenden: Heilighaltung des Schutzrechts, Gastfreundschaft (die mit der Freigebigkeit identisch ist) und Tapferkeit. Da aber Arabien im 6. und 7. Jahrh. stark vom Christentum und Judentum beeinflusst war, nahmen die alten Dichter in ihre Reflexionen zuweilen Gedanken christlichen und jüdischen und damit mittelbar auch griechischen und altorientalischen Ursprungs auf. (Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht. Hrsg. von FRITZ MEIER [Wiesbaden 1954] pp. 181-224.)

Spiritistisch-mediumistische Grundlagen des nordasiatischen Schamanismus (H. FINDEISEN). — Die systematische Verknüpfung der schamanistischen Studien mit den Studien der parapsychologischen und medialen Erscheinungen läßt den nordasiatischen Besessenheitsschamanismus nicht als krankhaft gelten. Das Erlebnis der schamanistischen Besessenheit wird auch von den Völkern nicht als krankhaft bewertet. Es sind Erscheinungen, die beim Europäer (nach J. H. SCHULTZ) in einer primitiven (dritten) seelischen Schicht auftreten; diese Schicht ist dem Europäer nur in tiefer Hypnose erschließbar und aktivierbar, liegt aber bei den Nordasiaten näher unter der Bewußtseinsoberfläche und ist einer erheblichen Gruppe (den Schamanen) leicht zugänglich.

Die nordasiatischen Schamanen entsprechen den spiritistischen Medien der sogenannten Hochkulturvölker. (Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde, Nr. 1. 5 pp. in 4^o. Augsburg 1949.)

Über die pfeifenden Pfeile der innerasiatischen Reiternomaden (K. U. KÖHALMI) — Die pfeifenden Pfeile tragen statt der Spitze oder gleich unter ihr einen hohlen, zwei- oder mehrmals durchlochten Kolben, welcher im Flugwind den „Hiebtton“ erzeugt, das Pfeifen. Die Verwendung war sehr mannigfach, bei der Jagd (zum Aufschrecken und Anlocken des Wildes, „Lockpfeife“), im Krieg (zum Einschüchtern des Feindes, Verfolgen der Flugbahn, zur akustischen Feuerlenkung, Signalisieren) und auch bei Zeremonien. — Die Verwendungsarten machen schon einen Gebrauch bei primitiven Jägern und Fischern wahrscheinlich. Aber erst die innerasiatischen Reitervölker und Chinesen brachten eine volle Entfaltung, vor allem in der hochentwickelten Kriegstechnik der Manchuren, die die Pfeile von den Nomaden und den unterworfenen Chinesen übernahmen und neue Typen hinzufügten. — Bei den Türkvölkern ist eine derartige Formfülle nicht nachweisbar; teils fehlen die Quellen, teils waren sie allzuweit von China entfernt; der Hauptgrund ist aber der frühe Übergang zu den Feuerwaffen. (Acta Orient. Hung. [Budapest] 3. 1954. 1-2. pp. 45-71.)

Indian Painting in the Punjab Hills (W. G. ARCHER). — At the beginning of the twentieth century, conventional views of Indian painting were profoundly modified by the discovery of pictures coming from the Punjab Himalayas. These pictures revealed an artistic tradition quite different from the Mughal practice. Their principal function was the illustration of Hindi and Sanskrit poetry. Themes were drawn from the Hindu classics, but even more significantly, from the general literature of love. The vogue for such pictures, epic and romantic, can only be explained in terms of Rajput society — its repressed wishes, its emotional needs, its poetic values, its dominant attitudes. There can be distinguished three schools of painting at the courts of Guler, Jammu and Punch, during the 17th, 18th and 19th centuries (if they did not exist throughout the whole of this time, at any rate for certain periods). (Victoria and Albert Museum. Museum Monograph Nr. 3. 100 pp. in 8^o, ill. London 1952. His Majesty's Stationery Office.)

Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne (O. VIENNOT). — L'examen de poteries, sceaux et amulettes permet d'affirmer que le culte des arbres était un trait caractéristique de la culture proto-historique de la vallée de l'Indus. On retrouve dans les textes védiques et brahmaniques l'arbre mythique chargé de pouvoir merveilleux qui dispense tous les biens supra-terrestres et symbolise la connaissance, la vie et la fécondité. Les rituels considèrent l'arbre comme le centre du lieu saint, en compagnie de la pierre et de l'eau; le poteau du sacrifice (*yûpa*) n'est qu'un arbre déraciné et dénudé, finalement replanté (donc recréé par la vertu du rite). L'arbre joue un rôle tout aussi important dans les croyances et pratiques populaires que dans la religion officielle. Dans le Bouddhisme aussi apparaît d'une part l'arbre central mythique généralement non personnifié et, d'autre part, des arbres anthropomorphisés sous l'apparence d'une divinité secondaire. Les moments les plus importants de la vie de Bouddha (naissance, adolescence, illumination, mort) sont étroitement associés à un arbre. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes, T. LIX. 288 pp. in 8^o, ill. Paris 1954. Presses Universitaires de France.)

Excavations in the Narmada Valley (H. D. SANKALIA). — The Maheshwar site of the Narmada Valley, excavated in 1952/53, is one of the oldest in India. A comparison with other prehistorical and archaeological parallels throws new light on the progress of material civilisation in India and the traditional Purana records. — In the early stone age (250 000 years ago) man was a hunter and nomad, living on roots and fruits and wild animals. At the second stage tools and weapons were still of stone, though smaller. The use of copper seems to have been acquired in the 3rd or 4th millenium before Christ. At this time we find painted pottery with red background and black paintings. Iron does not seem to have been in common use before 500 B. C. In the Indus valley arose a magnificent city-civilisation. There is no evidence that Copper Age culture is Aryan or non-Aryan or of the Puranic period. — Thus our outlook on

the Puranic and Vedic past, as far as material culture is concerned, has to be changed. But no final judgement can be pronounced unless many parts of India and Western Pakistan are fully explored. (Journal of the Maharaja Sayajirao University of Baroda [Baroda] 2. 1953. pp. 101-114.)

Excavations at Brahmapuri (Kolhapur) 1945-46 (H. D. SANKALIA and M. G. DIKSHIT). — Brahmapuri is the name of an elevated place on the western outskirts of the city of Kolhapur, situated on the right bank of the Panchagangā River. The oldest settlement discovered at this place was a city of well built brick houses which existed in the beginning of the 2nd century A. D. and was probably founded one or two centuries earlier. The city had good trade and cultural relations with the Roman world. A bronze Graeco-Roman statuette of Poseidon was, for instance, discovered. Imported Roman objects, coins and bronze vessels for instance, were imitated in clay. Later on, the city was three or four times destroyed and rebuilt. The period of the Bahmanis, the first Muslim rulers of the Deccan (A. D. 1435-1518), is remarkable for the beautiful polychrome glass bangles, manufactured as cottage industry on the site. The first archaeological discoveries were made there in 1877. (Deccan College Monograph Series, 5 [M 15]. XVI + 154 pp. in 8°, ill. Poona 1952. Deccan College, Postgraduate and Research Institute.)

Africa

Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes (J. VERCOUTTER). — Les relations entre l'Égypte et la Crète semblent débiter vers 2200 av. J.C., à l'époque du Minoen Ancien II, pendant les dernières années de l'Ancien Empire égyptien. C'est aussi à cette date que le mot *Keftiou* (= Crète) apparaît dans les textes égyptiens. Les relations semblent s'être poursuivies pendant tout le Moyen Empire. Dès les débuts de la XVIII^e dynastie du Nouvel Empire, les rapports deviennent fréquents. Il s'agit de contacts pacifiques, de caractère surtout commercial. Les Égéens fournissent à l'Égypte les produits de leurs îles, de l'argent et de l'or ; ils jouent le rôle d'intermédiaires pour le cuivre, le lapis-lazuli et l'ivoire. La navigation égyptienne a pour arriver à la Crète suivi, semble-t-il, l'itinéraire suivant : la côte palestino-syrienne, Chypre, la côte anatolienne, Rhodes. L'irruption des « Peuples de la Mer », à la fin du second millénaire, met fin momentanément aux relations entre l'Égypte et le monde égéen, qui, cependant, seront bientôt reprises. (L'Orient Ancien Illustré, 6. 188 pp. in 8°, ill. Paris 1954. Librairie A. MAISONNEUVE.)

The Primitive City of Timbuctoo (H. MINER). — Timbuctoo has a stable population of over six thousand persons, composed of three ethnical groups : Songhoi (Sudanese), Arabs and Tuareg. It corresponds to the definition of a city : "a relatively large, dense, and permanent settlement of socially heterogeneous individuals." The heterogeneity of Timbuctoo appears to be a product of diverse cultural origin rather than a result of elaborate division of labor, though it was commerce which drew the heterogeneous population together. We cannot affirm without reservation, that life in this primitive city is secular and impersonal and shows disorganisation, as is the case in urban life of Euro-American type. Relations between the different ethnic groups are to a high degree of secular and impersonal character, and conflicts are not unfrequent ; but the traditions of each ethnic group are in large part sacred to its members, and in the family the patterns of ethnic solidarity are still further reinforced ; thus the degree of "folkness" increases from the community unit to the family. (Memoirs of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting Useful Knowledge, Vol. 32. XX + 297 pp. in 8°, ill. New Jersey 1953. Published for the Philosophical Society by Princeton University Press.)

Zum religionsethnologischen Hintergrund des nungu im Kilimandscharogebiet (L. VAJDA). — Mit dem Namen *nungu*, „Topf“, bezeichnen die Dschagga ein magisches Machtmittel, das aus Ton hergestellt ist und bald die Form eines Topfes, bald menschenähnliche Gestalt hat. Ursprünglich bedeutete *nungu* eine allgemeine Zauberkraft, die in Ostafrika vielfach personifiziert wurde (Schöpfer, Ahnen, chthonische Mächte). Die Anwen-

derung des Wortes *nungu* in der Terminologie der Töpferarbeit ist sekundär. Die Wirkungskraft des *nungu* der Dschagga ist ein feuerartiges Fluidum, dessen Vorstellung sich im Sippenverband ausgebildet hat. Vor der heutigen Hochgottgestalt der Dschagga (*Iruwa*) war bei ihnen nachweisbar der *Kyumbi*-Gottesbegriff vorhanden. Es ist eine offene Frage, ob dieser einen hypothetischen, früheren *Mulungu-Nungu*-Hochgott verdrängt hat, oder aber ob der Glaube an eine unpersönliche Zauberkraft (*mulungu-nungu*) gleichzeitig mit der Gestalt des *Kyumbi* gelebt hat. (Acta Ethnographica [Budapest] 3. 1953. pp. 185-232.)

Dating of the Australopithecinae of Africa (K. P. OAKLEY). — Morphologically the Australopithecinae are in some respects so well fitted to be ancestral to the known tool-making genera of Hominidae (Pithecanthropus and Homo) that their dating relative to the earliest representatives of these has become a matter of considerable importance. Published estimates of the geological age of the australopithecine deposits have varied from Upper-Pleistocene to Upper Pliocene — or, in the case of the deposit at Taung, possibly even Middle Pliocene. An attempt has been made by the author, on the basis of a recent research tour, to decide two questions in connection with the antiquity of South African australopithecines: 1. whether all the known species belong to a single stage and were living simultaneously; 2. whether any or all of them antedate the oldest evidence of tool-making Hominidae in South Africa, as has been widely claimed. According to the author's interpretation of the evidence at present available, it appears that Australopithecus was not a tool-maker; nor are the earliest known representatives of the genus old enough geologically to have been ancestors of the first tool-making hominids. It is quite possible that older species of the genus were ancestral to a more progressive line which evolved into larger-brained, tool-making types ("men" in common parlance); but if so they remain to be discovered — and not necessarily in South Africa. (Amer. Journal of Physical Anthropology [Philadelphia] 12. 1954. pp. 9-23.)

Negro Birth-Sex Ratio (M. D. W. JEFFREYS). — Not much is known about this ratio. From unverified statements is derived generally that there is an excess of female births over male births; which assumption helps to justify polygyny among these African natives. Data compiled over a number of years mainly from the studies of Negro tribes in South Africa, show, however, that 11 286 boys are born to 10 890 girls. This gives a birth-sex ratio 1036 boys to 1000 girls. Hence the following conclusion: "Throughout the world, irrespective of race, two to seven per cent more males are born than females. In other words, Homo sapiens is a single species." The twin birth ratio of African Negroes is based on the following data: 568 mixed twins, 436 twins both boys and 434 twins both girls. These figures give 1440 boys to 1436 girls, or a birth-sex ratio of 1002,7 boys to 1000 girls. (South African Journal of Science [Johannesburg] 50. 1953. pp. 114-115.)

America

Zum Ursprung des amerikanischen Ackerbaus (S. CANALS FRAU). — Bis vor nicht langer Zeit meinten manche Amerikanisten, der amerikanische Ackerbau, der sich ausschließlich auf einheimische Kulturpflanzen stütze, müsse in Amerika entstanden sein. Dagegen stand die Ansicht anderer Forscher, mit dem amerikanischen Menschen sei auch seine Agrikultur aus der Alten Welt gekommen. Durch die Entdeckung, daß eine Reihe amerikanischer Kulturpflanzen altweltlichen Ursprungs sind, ist eine Lösung des Problems im Sinne des Zusammenhangs mit dem altweltlichen Ackerbau angebahnt. Lagenaria, Kokospalme, Mais und eine Art von Baumwolle wurden durch die einwandernden Ackerbauern nach Amerika gebracht. Tabak, Mandioka, Tomate, Erdnuß, Kartoffel, Pfeffer und verschiedene Bohnenarten wurden aus amerikanischen Wildpflanzen gezüchtet, indem altweltliche Kultivierungsmethoden auf sie übertragen wurden. (Las plantas cultivadas y el origen de las culturas agrícolas americanas. Revista de Antropologia [São Paulo] 2. 1954. pp. 19-24.)

Sind Sambaquis künstlichen oder natürlichen Ursprungs? (A. T. GUERRA). — An der Meeresküste Südbraziliens finden sich Erhebungen, die sich äußerlich ähneln, aber verschiedenen Ursprungs sind. Die einen, die durch Meereswellen entstanden sind und zur Terrassenbildung am Meeresrande gehören, enthalten Schichten von Sand und von zum größten Teil ungeöffneten Muscheln; es fehlen Asche, Kohlen, Küchenreste und menschliche Knochen, wie auch Spuren von Steinwerkzeugen. Die andern, die menschlicher Tätigkeit ihre Entstehung verdanken und nicht den Wechsel von Sand- und Molluskenschicht aufweisen, sind reich an Asche, Kohle, Fischgräten, Wal-knochen, Küchenabfällen, Steinwerkzeugen und menschlichen Knochenresten. Die beiden Gebilde sind also nicht zu verwechseln. Die Bezeichnung Sambaquis verdienen ausschließlich die menschlicher Tätigkeit ihren Ursprung verdankenden Erhebungen. Damit ist ein lange währender wissenschaftlicher Streit abgeschlossen. (Notas sobre alguns Sambaquis e Terraços do Litoral de Laguna [Santa Catarina]. Bol. Paul. de Geografia [São Paulo] 1951. 8. pp. 3-18.)

Neue Theorie über den Ursprung der Sambaquis (AZIZ N. AB'SÁBER und W. BERNARD). — Im Vertikalschnitt von Sambaquis bei Cananéia (Staat São Paulo) erscheinen abwechselnd breite Molluskenschichten und feine Humusschichten, die auf ein zeitweiliges Unbewohntsein des Platzes hindeuten. Die geheimnisvolle Ursache dieser zeitweiligen Abwanderung der Bewohner ist vielleicht aus der Zusammensetzung der Molluskenschicht zu erkennen, die in ihrem unteren Teil aus geöffneten Muscheln und Austern, aus Tier- und Fischknochen und aus anderen Küchenresten besteht, während der obere größere Teil ungeöffnete Mollusken (*Anomalocardia*, im Brasilianischen „berbigão“) und zwischen ihnen menschliche Knochen enthält. Die Anwesenheit der „berbigões“, die nicht ökonomisch (keine Nahrung) begründet ist, geht vielleicht auf magische und rituelle Praktiken zurück, mit denen dann auch die zeitweilige Abwanderung der Bewohner zusammenhängen müßte. Lösung des Problems ist nur von einer wissenschaftlichen Untersuchung der horizontalen Schichten der Sambaquis zu erwarten. (Sambaquis da Região Lagunar de Cananéia. Bol. do Instituto Oceanográfico [São Paulo] 4. 1953. pp. 215-230.)

Oceania

Zeichnungen von Südsee-Eingeborenen aus dem frühen 17. Jahrhundert (R. F. PÉREZ). — In unveröffentlichten Berichten zur Entdeckungsgeschichte fanden sich bildliche Darstellungen von Eingeborenen der Südsee, die weit älter sind als die Bilder von den holländischen und englischen Entdeckungsreisenden. Die Zeichnungen entstammen der Hand des Kapitäns DIEGO DE PRADO TOVAS, des stellvertretenden Befehlshabers auf der Reise des VAEZ DE TORRES von den Neuen Hebriden nach Manila (1607). Sie zeigen Eingeborene von Espiritu Santo (Neue Hebriden), von Süd-Neuguinea und den Inseln der Torres-Straße. Obgleich vielfach stilisiert, weisen die Bilder doch manche aufschlußreiche Ethnologica auf. (Zeitschr. f. Ethnologie [Braunschweig] 79. 1954. pp. 75-81.)

The Use of the Vernacular in Teaching in the South Pacific (G. J. PLATTEN). — The first steps towards literacy should be taken in the mother-tongue. The use of native lingua franca (Pidgin and Police Motu included) is now regarded as an interim policy; and it is hoped by both missions and Governments in British and American territories that English will eventually become the chief lingua franca. (South Pacific Commission. Technical Paper No. 44. 31 pp. in 4°. Sydney 1953.)

Balinesischer Einfluß auf das Sasakische (A. TEEUW). — Der geschichtlich nachweisbare Einfluß von Bali her auf die Insel Lombok, auf der das Sasakische gesprochen wird, läßt sich mit Hilfe der Dialektgeographie (das Material ist zwar noch nicht sehr reichhaltig) dahingehend näher bestimmen, daß er im Westen von Lombok stark konzentriert erscheint und Ausläufer aufweist zur Mitte der Insel hin, sowie nach Osten und Nordwesten. (Balische invloed op het Sasaks. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde [s-Gravenhage] 110. 1954. pp. 116-131.)

Observations and Reflections on Community Development of Milne Bay, Papua. — The community development scheme in the Wagawaga district is somewhat industrial

in character, whereas that in the Ahioma area shows the beginning of a farming co-operative. The apparent failure of the former can be traced to the inadequate planning. The farming project has made a successful start as enterprises connected with the land, which are on a village basis and yielding quick returns, arouse the interest of a rural community. (Prepared by the Social Welfare Officer of the Department of Education, Port Moresby. 9 pp. in 4° [Mimeographed] s. a.)

Frühzeitliche Einwanderungen und Pseudo-Megalithikum in Neu-Caledonien (J. POIRIER). — Aus Anlaß des 100jährigen Bestehens französischer Koloniarbeit auf Neukaledonien erschien Bd. 9 des „Journal de la Société des Océanistes“ (Paris 1953) als Monographie über die Grande Terre mit dem Untertitel „Un siècle d'acculturation en Nouvelle-Calédonie 1853-1953“. Darin ist der Akkulturationsprozeß auf den verschiedenen Gebieten der materiellen und geistigen Kultur beleuchtet. Zu den Ausführungen von J. AVIAS und L. W. GIFFORD über die Prähistorie der Insel stellt JEAN POIRIER in einer kurzen Notize drei Punkte auf. Der Charakter des Neukaledoniens als Bodenkulturbauer (nicht Seefahrer) läßt an eine Landverbindung zum Festland noch im Quartär denken; nur die Prähistorie ist imstande, die Probleme der Bevölkerungs- und Kulturschichtung zu lösen; eine eigentliche Megalithkultur hat auf Neukaledonien nicht bestanden. (Notes sur les migrations anciennes et le Pseudo-Mégalithique. Journal de la Société des Océanistes [Paris] 9. 1953. pp. 71-74.)

Community Development on Moturiki, Colony of Fiji (H. HAYDEN). — This pilot-community development scheme comprises several villages. The inauguration of the project was raised by the South Pacific Research Council, while the Government of Fiji, with initial financial help from that Commission, carried it out in 1952. Under the practical guidance of the Government team, after ca. 8 months, the native peoples of that island came to realise that they need a better way of life and if they want something to be done they have to contribute to that themselves both by work and at least payment of expenses. It is not mentioned in the paper whether the natives had sufficient initiative to carry on with the whole project after the Government team had left the island. (South Pacific Commission. Technical Paper No. 11. Interim Reports Nos. 1, 2 and 3. Noumea 1951.)

Bibliographia

Freund Gisela. *Die Blattspitzen des Paläolithikums in Europa.* (Quartär-Bibliothek, Bd. 1.) 349 pp. in 4°. Mit 16 Abb. und 1 Kt. Bonn 1952. LUDWIG RÖHRSCHEID Verlag.

Die steinernen Blattspitzen sind eine Erscheinung, die in der Alten Welt vom Altpaläolithikum bis zum Neolithikum und darüber hinaus vorkommen, in der Neuen Welt vom Jungpaläolithikum bis zur Zeit der Entdeckung. Sie finden sich in den verschiedensten Kulturen, tauchen plötzlich in bestimmten Räumen in großer Menge auf, um dann zu verschwinden und später wiederzukommen. Es kann daher kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß dieser Typus oftmals neu geschaffen worden ist, wenn gewisse Voraussetzungen zusammentrafen. Andererseits hat es natürlich auch genetische Abfolgen gegeben. Herauszufinden, wann das eine und wann das andere der Fall war, ist eine wichtige Aufgabe der Urgeschichtsforschung; denn davon hängt wieder die Beantwortung mancher weiterreichender Fragen ab.

Das vorliegende Buch will dem Problem der Blattspitzen im paläolithischen Europa auf den Grund gehen. Das hat natürlich eine sorgfältige chronologische, typologische und chorologische Analyse des Fundmaterials zur Voraussetzung, die in den ersten drei Kapiteln des Buches (pp. 6-272) in einer, man darf wohl sagen, erschöpfenden Weise geleistet wird. Dieser umfänglichste Teil des Werkes wird nie seinen Wert verlieren und stets eine Fundgrube für den Paläolithforscher bleiben. Wie es die Sachlage fordert, geht die darin gebotene Behandlung des Quellenstoffes vor allem auf die Klärung der stratigraphischen Tatbestände aus und gibt in diesem Punkte zahlreiche abgerundete Bilder von Fundplätzen. Diese sind freilich schon auf die Entwicklungsthesen des Schlußkapitels hingeordnet, aber doch in einer Weise, daß deutlich sichtbar wird, was persönliche chronologische Interpretation der Verfasserin ist. Das Ergebnis, zu dem sie kommt, formuliert sie selbst kurz und klar mit folgenden Worten (p. 316): „Es ist in Europa zwischen zwei großen Gruppen von Blattspitzenkulturen zu unterscheiden, die in Alters- und Kulturstellung wesentlich verschieden sind. Die eine ist im weitesten Sinne altpaläolithisch, die andere jungpaläolithisch. In ihren Verbreitungsräumen unterscheiden sie sich erheblich voneinander. Die altpaläolithische Gruppe nimmt das weitaus größere Gebiet ein, daß sich von Mittel- und Süddeutschland über Mähren und Ungarn bis in den Krim-Kaukasus-Raum erstreckt. Sie fehlt in Westeuropa, trotz vieler Prototypen, bis auf eine lokal begrenzte kleine Gruppe bei Madrid, vollständig. Dagegen ist die große jungpaläolithische Gruppe des Solutréen vor allem in Westeuropa, in Frankreich und Spanien vertreten. In dieser gleichen Ausprägung fehlt diese wiederum östlich des Rheins vollkommen. In Deutschland ist sie bisher mit Sicherheit überhaupt nicht zu belegen; und ins Jungpaläolithikum hinreichende Facies im östlichen Raum haben sich dort autochthon aus den altpaläolithischen entwickelt und sind weder im streng typologischen, noch chronologischen Sinn ein Solutréen westlicher Begriffsbestimmung. Sie haben nur die Blattspitze als gemeinsamen Besitz.“ Was speziell die jungpaläolithischen Blattspitzen anlangt, so versucht die Verfasserin sie

rein regional auf vorhandene altpaläolithische „Wurzelkulturen“ zurückzuführen und stellt — im entschiedenen Gegensatz zu meiner, zuletzt in „Weltgeschichte der Steinzeit“ formulierten Auffassung — jeden inneren Zusammenhang der damit behafteten Komplexe in Abrede.

Was gegen die Schlußfolgerungen der Verfasserin vom rein stratigraphisch-chronologischen Gesichtspunkte aus einzuwenden ist, hat schon KARL J. NARR in seiner Besprechung in *Germania* 30. 1952. pp. 211-214 in vorzüglicher Weise ans Licht gestellt; er betont mit vollem Recht, „daß man beim heutigen Forschungsstande die Dinge auch anders sehen kann“. Ich für meinen Teil muß außerdem eine ernste methodische Einwendung gegen das Verfahren der Verfasserin machen. Man kann niemals zu richtigen kulturgenealogischen Einsichten gelangen, wenn man ein Kulturelement nicht im Zusammenhange mit allen übrigen Erscheinungen des betreffenden Großraumes betrachtet. Daran läßt es aber die Verfasserin mangeln. Sie berücksichtigt zwar in gewissem Umfange das übrige Gerät der blattspitzenführenden Komplexe, spricht auch gelegentlich von Kunstäußerungen, aber an der fundamentalen Tatsache, daß sich in deutlichem Zeit- und Dichtigkeitsgefälle und parallel mit der jungpaläolithischen Blattspitzenverbreitung von Osten nach dem Atlantik zu ein Fächer fremdartiger Kulturelemente ausbreitet — besonders manifest in gewissen Knochengeräten, dem Waffenwesen (Keule statt Stichwaffen) und der Kunst — geht sie achtlos vorüber. Solche Tatsachen sind aber entscheidender für die entwicklungsgeschichtliche Interpretation als alle lokalen Befunde, die immer doppeldeutig bleiben, auch wenn sie chronologisch-typologisch noch weit besser unterbaut wären als im vorliegenden Falle. Ihre Nichtbeachtung wurzelt letzten Endes in der europäozentrischen Einstellung, der fast alle Paläolithforscher huldigen und vor deren Überwindung eine wirklich universalgeschichtliche Durchdringung der eiszeitlichen Kulturentwicklung nicht zu erwarten ist. Der Umstand, daß wir außerhalb einer beschränkten Zone Europas vom Paläolithikum noch wenig wissen, rechtfertigt nicht, daß man so vorgeht, als ob es solches gar nicht gäbe, sondern müßte eigentlich dazu anspornen, den Indizien, die über das Räumlichen Mittel- und Westeuropa hinausweisen, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. So sehr ich also die fleißige und gründliche Materialarbeit und Materialkritik der Verfasserin anerkenne — ihre Schlußfolgerungen scheinen mir nicht genügend begründet.

O. F. A. MENGHIN, Buenos Aires.

Schwabe Julius. *Archetyp und Tierkreis.* Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie. LVIII + 663 pp. in 8°. Mit 154 Abb. und 2 Taf. Basel 1951. BENNO SCHWABE & Co. Verlag.

Die hier entworfene kosmische Mythologie und Symbolwissenschaft soll selbständig sein. Für sie ist nicht „das Psychologische oder das Kulturhistorische, sondern das Bild an sich, seine Gestalt und deren ewige Normen das Erste“ (p. V. Die Grundlage dieser Autonomie entnimmt SCHWABE den Werken HANS KAYSERS, dem Neubegründer der alten Harmonik, jener bis auf die Sumerer zurückreichenden, allumfassenden Ordnungs- und Gestaltlehre. Diese Lehre findet ihren Ausdruck im *Lambda* (*Abacus*), dem Grunddiagramm, das hinter allen organischen und kristallinischen Gestalten steht, und das — akustisch aufgefaßt — ein Kleinbild der Schöpfung in einem System polarer Schwingungen darstellt (p. XL f.). Fast der gesamte Inhalt des Werkes (ausgenommen das Kapitel über das Labyrinth) geht auf dieses Diagramm zurück, das in der Einleitung (pp. XXXII-XL) ausführlich und an vielen andern Stellen zusätzlich erläutert wird.

SCHWABE versucht nachzuweisen, daß das *Lambda* auch im Tierkreis, d. h. im Kosmos, enthalten ist, und daß seine Gesetzmäßigkeit die alten Vorstellungen vom Universum und seiner zodiakalen Entwicklung und Gliederung bestimmte (pp. VIII, XL, 168-201). Aber die Symbolik des Tierkreises kann man erst begreifen, wenn man ihn in

die richtige Stellung bringt, die er vor etwa 4000 Jahren — in der Stierzeit — innehatte, bevor die Verdrehung die Bedeutung der Symbole verwirrte. Im ersten Kapitel wird diese Richtigstellung vorgenommen (pp. 1-75). Mit ihr steht und fällt der Hauptinhalt des Buches. Aus dem richtig gedeuteten Tierkreis werden dann „teils durch unmittelbare Schau, teils auf deduktivem Wege“ (p. VIII) immer mehr Symbole und Mythologeme entwickelt, und es stellt sich heraus, daß viele Symbole, „die bisher nur auf lebende Naturformen bezogen wurden“¹, kosmischer Herkunft sind, z. B. der Welt- und Lebensbaum, der Schlangenstab und die gesamte Schlangensymbolik, ein interessantes Kapitel für den Ethnologen (pp. IX, 217-293). Mysterienfeiern, Klassensysteme usw. erweisen sich als mit dem kosmischen Diagramm (in seiner Polarität) verbunden (pp. 399-514, 559-576).

Psychologisch gesehen ist das *Lambdoma* der Archetyp schlechthin; allerdings nicht im Sinne C. G. JUNGs, dessen Archetyp-Begriff abgelehnt wird (vor allem die Unbewußtheit, Gestaltlosigkeit und Beziehungslosigkeit zur Außenwelt)² (pp. XXII, XLI). SCHWABES Archetypen sind Bildinhalte der Seele, „vollbewußte Vorstellungen, gewonnen aus unmittelbarer Schau oder mittelbar durch Abstraktion aus Geschautem (Diagramme) und durch dessen Um- und Weiterbildung“ (p. XXIII). Allerdings können einige Urbilder „auf seelische und zugleich in der Natur verankerte Prototypen“ zurückgeführt werden (p. XXVII), wie z. B. die KAYSERSchen Prototypen als die Strukturelemente der Seele und der Natur zugleich. „Das apriorische Bestehen dieser universalen Form- und Aufbaukräfte, zumal des Lambdomas (nebst Weltenbaum, Mittelpfeiler und Androgyn) schon in der Seele des vorgeschichtlichen Menschen ist wohl unbestreitbar“ (p. XLI). Hauptaufgabe der Symbolforschung ist es daher, den Zusammenhang oder die Identität der seelischen Urbilder mit bestimmten Aspekten der Außenwelt oder den aus der Außenwelt abgeleiteten Diagrammen aufzuzeigen (p. XXIII).

Das drängt die Kulturgeschichte in den Hintergrund; denn der Mythologe hat „unbekümmert um völkerkundliche und kulturhistorische Kategorien, vom Symbol selber und seiner Eigengesetzlichkeit auszugehen, d. h. eben von einer autonomen Gestaltlehre“ (p. XXIX). Durch Vergleich mit dem harmonikalen Grundsystem und durch entsprechende Einordnung erkennt er den Sinn der Symbole und Mythologeme und „dekretiert“ ihre Bedeutung. Dann erst folgt die Nachprüfung der intuitiven Erkenntnis an historischem Material (p. XLI). Ein besonders deutliches Beispiel dieses Verfahrens findet sich im Abschnitt über das Janushaupt (pp. 108-118).

Diese Nachprüfung setzt eine historische Abgrenzung der Weltenlehre voraus, die der Gestaltlehre zugrunde liegt. Die Weltenlehre ist in den archaischen Hochkulturen beheimatet und beruht auf der „Idee einer Harmonie zwischen Himmel und Erde, Oberem und Unterem, Makrokosmos und Mikrokosmos, Gott und Mensch, Ewigem und Zeitlichem“ (p. I.). Methodologisch verwendet SCHWABE diese Tatsachen unter den Termini „harmonikale Betrachtungsweise“ und „Entsprechungslehre“ (pp. XXXV-LVII). Das einheitliche Weltbild der frühen Hochkulturen wanderte einmal rund um die Erde und war Gemeinbesitz der Menschheit (pp. XIII, LI); ein Beispiel für eine solche Wanderung bietet das Symbol des Schlangenstabes (pp. 217-293). In einer Erweiterung einer Auffassung P. W. SCHMIDTS gibt es für SCHWABE kein Volk, das nicht einmal unter dem Einfluß „der Hochkultur“ gestanden hätte; „denn die hohen Kulturen der Frühgeschichte hängen alle irgendwie zusammen“ (p. XXXIII f.). — Damit ist der Inhalt des Buches und sein Verhältnis zur Psychologie und Kulturgeschichte kurz umrissen.

Inwieweit die Richtigstellung des Tierkreises und die Archetypen-Lehre als gerecht-

¹ SCHWABE denkt hier an gewisse Deutungen der Ethnologie (cf. pp. XXIX-XXXIV), wobei er Kulturkreislehre und kulturhistorische Völkerkunde einfach zu identifizieren scheint. Gerade der Welten- und Lebensbaum und z. T. auch die Schlangensymbolik sind in ihrer kosmischen Herkunft schon längst erkannt worden, und gar nicht so „neu und folgenreich“, wie p. IX betont wird, cf. unten Anm. 3.

² Auch C. G. JUNG scheint nicht schlechthin die außerseelischen Beziehungen der Archetypen zu leugnen; denn nach ihm sind sie „komplementäre Entsprechungen der ‚Außenwelt‘ und besitzen daher ‚kosmischen Charakter‘ (Aion, p. 284).

fertigt erscheinen, steht hier nicht zur Erörterung. SCHWABES Buch enthält viele anregende Ideen; die Sicht der Mythen und Symbole von einem einheitlichen Diagramm her, die Wichtigkeit der Gestalt an sich für die Symbolik, die Bedeutung der Hochkultur für die primitiven Völker usw. verdienen durchaus Beachtung. Manche Einzelheiten wären zu beanstanden. Bei der Fülle des Materials und der Verwobenheit der Mythologie mit so vielen anderen Forschungszweigen (Religionswissenschaft, Archäologie, Ethnologie, Psychologie, Assyriologie, Ägyptologie, Amerikanistik usw.) konnte der Autor nur eine sekundäre Kenntnis der Gebiete haben, die manche unbesehene Urteile verständlich macht.

Der Kern des Buches aber steckt in der Frage: ist auf die vorgelegte Art und Weise eine autonome wissenschaftliche kosmische Mythologie und Symbolik gewonnen? — Es scheint nicht. SCHWABES Nachweis der Herkunft und der Bedeutung der Symbole beruht wesentlich auf Intuition, auf Kongruenz, auf dem Hineinpassen in das harmonikale System, auf Analogie und dekretierender Deduktion; darin soll ja gerade — vom Symbol und der Eigengesetzlichkeit der Gestalt ausgehend — das Neue, das Autonome der Mythologie bestehen. Das allein aber vermittelt keine wissenschaftliche Sicherheit. Die Intuition mag stimmen, das *Lambda* mag richtig sein und die Symboldeutung ebenfalls; aber nachkontrollieren läßt sich das nicht. SCHWABE nimmt darum auch die Kulturgeschichte zu Hilfe. Die Weltlehre und ihr Ausdruck im *Lambda* wird zusätzlich historisch fundiert, die gewonnenen Intuitionen und Deduktionen der Symbol- und Mythologeme werden historisch nachgeprüft. Somit stammt die Wissenschaftlichkeit nicht aus der autonomen Gestaltslehre, sondern aus der in den Hintergrund gedrängten Kulturgeschichte. Damit fällt aber die auf Grund der Gestaltlehre allein geforderte Selbständigkeit der Mythologie. Als Direktive und Arbeitshypothese hat die Lehre vom *Lambda* ihre Berechtigung und Vorteile, und sie führt zu einer neuen Sehweise. Ihre Ergebnisse aber können auch auf anderem Wege erreicht werden, wie denn auch manche Forscher tatsächlich zu ähnlichen oder gleichen Erkenntnissen kamen. Trotz aller Belesenheit des Autors fehlen im Literaturverzeichnis wichtige Werke, die gewisse Haupt-Themen des Buches ausführlich behandeln und die manchen — mitunter stark betonten — Neuigkeitsanspruch gemildert hätten³.

Aber trotzdem bleibt SCHWABES Werk eine gut ausgestattete und sehr anregende Arbeit.

DOMINIK SCHRÖDER.

Hellpach Willy. *Kulturpsychologie*. Eine Darstellung der seelischen Ursprünge und Antriebe, Gestaltungen und Zerrüttungen, Wandlungen und Wirkungen menschheitlicher Wertordnungen und Güterschöpfungen. VIII + 297 pp. in 8°. Stuttgart 1953. FERDINAND ENKE Verlag. Preis: Geh. DM 20.—; Ganzleinen DM 22.80.

Mit diesem Werk beschließt der bejahrte Verfasser die Reihe seiner psychologischen Lehrbücher. Es ist aus den Vorlesungen des Jahres 1950-1951 an der Universität Heidelberg erwachsen, wenn auch die Grundkonzeption sich an frühere Veröffentlichungen, bes. an die „Sozialpsychologie“ und „Völkerpsychologie“, anschließt. Von einer didaktischen Form der Darstellung ist hier abgesehen. Das Lehrbuchmäßige liegt vielmehr in einer deduktiv-systematisierenden Art. Am Anfang steht der Kulturbegriff. Aus ihm entwickeln sich der Aufbau und Gedankengang des Buches.

³ Nur einige seien beispielshalber genannt: OLDHAM C. F., *The Sun and the Serpent*. London 1905. — EISLER R., *Weltenmantel und Himmelszelt*, 2 Bde. München 1910. — KARUTZ R., *Das Rätsel des Janus*. Basel 1927. — RENZ BARB., *Der orientalische Schlangendrache*. Augsburg 1930. — HOLMBERG UNO, *Der Baum des Lebens*. Helsingfors 1932. — ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour*. Archetypes et répétition. Paris 1949. — Id., *Traité d'histoire des religions*. Paris 1949. U. a. m.

HELLPACH definiert die Kultur als : „Die Ordnung aller Lebensinhalte und Lebensformen einer Menschengemeinschaft unter einen obersten, alles bestimmenden Wert (oder eine Wertegruppe)“ (p. 2). Wichtig in dieser Bestimmung ist der Wertbegriff. Er ist unabdingbar und macht jede echte Kultur totalitär und „dogmatisch intolerant“ (cf. p. 30 f.). Das Material, das durch diese Wertnorm geformt und somit zur Kultur wird, sind die Lebensinhalte, angefangen vom Animalisch-Triebhaften über das Rationale bis zum Transrationalen. Das Ergebnis sind die Kulturgüter, deren Werden und Wechsel entsprechend dieser dreifachen Herkunft in drei Hauptteilen des Buches behandelt werden. Die irrationalen Kulturgüter (pp. 7-97): Triebgüter, Spielgüter, Rauschgüter; die korrationalen Kulturgüter (pp. 98-198): Nutzgüter, Zwangsgüter, Wißgüter; die transrationalen Kulturgüter (pp. 199-258): das Sein hinter der Wirklichkeit, Religion als Kulturphänomen und Kulturwert, Kultur des diesseitigen Wohlergehens. — Ein Rückblick und Ausblick auf das Schicksal dieser Entwicklung beschließt das Ganze (pp. 259-282). — Es folgen vier Seiten „Nachmerkungen“ und ein „Sachstichwort-Register“ (pp. 287-297). — Auf eine Orientierung über das einschlägige Schrifttum ist wesentlich verzichtet. Sie wäre gerade in einem Lehrbuch erwünscht gewesen, trotz der großen Fülle (cf. p. VI).

Der Kulturgeschichtler wird dem Verfasser zwar nicht in allem zustimmen; etwa in der Auffassung der Religion als einem ursprünglichen Elitenphänomen oder in der Annahme einer präreligiösen Stufe (p. 213 f.) oder in der Verabsolutierung des „Wertes“ oder im Totalitätsanspruch, der echter Kultur eigen sein soll, oder in der Einführung des Begriffes „korrational“ bei der an sich schon klaren Einteilung usw. Aber trotzdem sind HELLPACHS Kulturbegriff und die Deutung des Kulturgeschehens dem Kulturforscher sympathisch, nicht nur wegen der alle Lebensbereiche umfassenden Universalität, sondern auch wegen ihrer engen Verbindung mit dem konkreten Menschen und der konkreten Gemeinschaft. Kultur wird als eine geistige, geschichtliche Tat erkannt. Sie wird nicht nur rein sachlich in ihrem objektivierten Zustand und losgelösten Eigenleben zum Forschungsgegenstand, sondern mit dem lebendigen, seelischen Untergrund des Menschen zusammengeschaute. Es ist eine psychologisch-historische Fragestellung, die das ganze Buch durchzieht: „wie die Menschen dazu kommen, sich einem solchen obersten Wert, und zwar zu verschiedenen Zeiten immer wieder einem ganz andern unterzuordnen und ihr Leben nach Inhalt und Form danach einzurichten“ (p. 3).

Auch wenn man des Verfassers Polemik gegen die Kulturmorphologie und Kulturkreislehre (womit heute bereits offene Türen eingerannt werden) abschwächt, wird man ihm doch darin beipflichten, daß Kulturgeschichte und Soziologie nur zu echten Erkenntnissen kultureller Zusammenhänge zu gelangen vermögen, wenn „sie sich weitgehend der Hilfe der Psychologie versichern“ (p. 266).

DOMINIK SCHRÖDER.

Proceedings of the International Colloquium on Luso-Brazilian Studies, Washington, October 15-20, 1950, under the auspices of The Library of Congress and Vanderbilt University. — Atas do Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros. XII + 335 pp. in 8°. With 8 pl. Nashville 1953. The Vanderbilt University Press.

Das Kolloquium, zu dem aus Anlaß des 150jährigen Bestehens der Library of Congress die Spanische Stiftung der Kongreßbibliothek und das Institut für brasilianische Studien der Vanderbilt-Universität aufriefen, führte Vertreter der luso-brasilianischen Studien aus der ganzen Welt, besonders aber aus Nordamerika, Brasilien und Portugal, in Washington zusammen. Die auf fünf Themen (kulturelle Anthropologie, Linguistik, Künste, Literatur, Geschichte) beschränkten Referate — Hauptreferate, die von bestimmten Gelehrten unter Angabe des Gegenstandes angefordert waren, und Nebenreferate, die in bezug auf Autor und Gegenstand keinerlei Beschränkung unterlagen — kamen mimeographiert in die Hände der Coloquistas, so daß sofort, ohne Verlesung, mit der Diskussion derselben begonnen werden konnte.

Die drei Hauptreferate der anthropologischen Abteilung behandeln die portugiesische Kultur (JORGE DIAS), die Beziehung derselben zu Afrika und Asien (MENDES CORRÊA) und die Einwirkungen der portugiesischen Kultur auf Brasilien (EMILIO WILLEMS).

Hinter der portugiesischen Kultur steht nach JORGE DIAS ein Mensch, dem die Aktivität nicht fehlt, der aber, vielleicht beeinflusst von der geheimnisvollen Weite des sein Land umschließenden Ozeans, als Träumer durchs Leben geht. Für diesen Träumer ist das Herz das Maß aller Dinge, nicht das Geld, nicht der Verstand und auch nicht die Religion. Letztere macht ihn nicht zu einem weltfremden Fanatiker und Mystiker wie den benachbarten Spanier, sondern läßt ihn mit beiden Beinen auf der Erde stehen, wofür der römische Baustil seiner Kirchen ein Sinnbild ist. Außerordentliche Anpassungsfähigkeit an alles Fremde, nicht nur im Biologischen, sondern auch im Psychologischen und Kulturellen, ist der Schlüssel für die erfolgreiche Kolonisationstätigkeit des Portugiesen. Bescheidenheit, die sich freihält von nationaler Überheblichkeit und puritanischer Strenge, Einfühlungsvermögen und Fingerspitzengefühl, über denen ein Hauch von verstehendem Humor liegt, machen die Lektüre der Analyse JORGE DIAS' zu einem Genuß.

MENDES CORRÊA zeigt, wie diese Kultur, die von einem kaum 2 Millionen zählenden Volke getragen wurde, weite Gebiete Afrikas und Asiens eroberte. Spuren davon finden sich nicht nur in den noch heute portugiesischen Ländern, sondern auch in Gebieten, die schon seit langem nicht mehr unter portugiesischem Einfluß stehen. Flores in Indonesien hat z. B. heute noch Familien mit portugiesischen Namen, und in der japanischen Sprache wurden 4000 Lehnwörter, die der portugiesischen Sprache entnommen sind, festgestellt. Eine Erklärung der großen Kolonisationserfolge, die sich besonders darin zeigen, daß der Neger und Indier sich nicht als Unterworfener, sondern als Portugiese fühlt, gibt die portugiesische Anpassungsfähigkeit, die nicht ein Aufgeben der eigenen Werte, sondern ein Zu-sich-Hinaufziehen bedeutet.

WILLEMS erforscht die Ausstrahlungen der portugiesischen Kultur nach Brasilien, die so bekannt und selbstverständlich zu sein scheinen, daß sich noch kaum jemand um ihre genaue Kenntnis bemüht hat. Für drei brasilianische Kulturkomplexe sucht und findet er Gegenstücke in Portugal, für Familie (Großfamilie, Stellung der Frau), ländliche Gemeinschaften (Gemeinschaftsarbeit, Brandrodung), und Religion und Magie (Taufpate, Heiligenverehrung und vieles andere).

In den Nebenreferaten, die nur im Auszug gebracht werden, wird über Rassen- und Kulturbeziehungen in Brasilien, über luso-kalifornische und luso-afrikanische Kultur und über arabische Einflüsse auf den amerikanischen Gaucho gesprochen.

WILHELM SAAKE.

Manker Ernst. *Les Lapons des Montagnes Suédoises.* Trad. du suédois par I. et S. P. LEHMAN. (Géographie Humaine, 24.) 292 pp. in 8°. Avec 68 fig. et 16 pl. Paris 1954. GALLIMARD. Prix: frs. 1200.—.

Die Übersetzung überbrückt nicht nur eine sehr lange Zeitspanne in der französischen Lappen-Literatur, sie macht auch der westlichen Fachwelt ein sonst nur wenigen vorbehaltenes Werk zugänglich; denn außer COLLINDERS Buch (s. *Anthropos* 46. 1951. pp. 644-45) existieren aus jüngerer Zeit kaum Monographien, welche die Kultur der Lappen in ihrer Ganzheit behandeln. Bei der meisterhaften Darstellung des vorliegenden Werkes ist es schade, daß trotz der Vielseitigkeit nicht alle Bereiche gleich intensiv behandelt werden — wie es der Autor wünschte, der sich über zwanzig Jahre z. T. in sehr umfassenden Spezialarbeiten mit den Lappen beschäftigte. Leider war er an einen bestimmten Umfang gebunden (p. 8); darum beschränkte er sich auf die Lappen des schwedischen Berglandes und berücksichtigte die Waldland-Lappen entweder gar nicht oder streifte sie nur flüchtig. Eine weitere Bescheidung liegt in

der Stoffwahl. Er nahm vorwiegend die Bereiche, worin die Kulturentwicklung und der Stand der Lappenforschung besonders deutlich hervortritt : Geschichte und Vorgeschichte, Rasse und Charakter, Sprache, Verbreitung (pp. 1-69), dann vor allem die Wirtschaft und materielle Kultur (pp. 70-202) ; in geringer Ausdehnung folgen schließlich die geistige Kultur, Gesellschaft und Erziehung (pp. 203-270).

Die Darstellung greift über eine rein ethnographische Kennzeichnung hinaus und sucht schwebende Einzelprobleme in kulturgeschichtliche Zusammenhänge einzuordnen (z. B. Herkunft, rassische und völkische Verwandtschaft usw.). — Eine Fülle guter Illustrationen, besonders instruktiver Zeichnungen, tragen zur Verdeutlichung des Textes bei ; die mehrseitige Bibliographie bringt aus der reichen Literatur eine treffliche Auswahl erstangiger und neuerer Werke. — Vielleicht ist es dem Autor einmal vergönnt, ohne Rücksicht auf quantitative Begrenzung die vorliegende Monographie neu herauszugeben.

DOMINIK SCHRÖDER.

Geiger Paul und Weiss Richard. *Atlas der schweizerischen Volkskunde.* — *Atlas de Folklore suisse.* Basel 1950 ff. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.

Das wichtige Kartenwerk der schweizerischen Volkskunde, dessen erste Lieferung hier (Anthropos 46. 1951. pp. 639 ff.) angezeigt werden konnte, ist inzwischen beträchtlich gewachsen. Der ältere Herausgeber, PAUL GEIGER, ist inzwischen leider gestorben, und RICHARD WEISS hat zwei jüngere Hilfskräfte heranziehen müssen, ELSEBETH LIEBL und WALTER ESCHER, um die mannigfachen Themen der weiteren Karten in absehbarer Zeit bewältigen zu können. Außerdem hat er in einer Reihe kleinerer Arbeiten immer wieder bestimmte, aus der Atlasarbeit entstandene Probleme vor einer breiteren Öffentlichkeit behandelt, was hier auch vermerkt sei. Besonders wichtig war seine Studie „Die Brünig-Napf-Reuß-Linie als Kulturgrenze zwischen Ost- und Westschweiz auf volkskundlichen Karten“ (Geographica Helvetica [Zürich] 2. 1947. pp. 153-175). Dann ist zu erwähnen : „Fragen des ASV (Atlas der schweizerischen Volkskunde), welche insbesondere die Frauen betreffen“ (Orbis. Bulletin International de Documentation Linguistique, 1. 1952. Nr. 1) und „Kulturgrenzen und ihre Bestimmung durch volkskundliche Karten“ (Studium Generale, 5. 1952. H. 6). Man merkt, daß dieser Atlas ein wissenschaftliches Arbeitsinstrument ist, und das ist gut.

Von den bisher erschienenen Karten wurden die der 1. Lieferung schon hier beurteilt. Die 2. Lieferung des I. Teiles enthält die Karten um Brot, Kleingebäck, Speisen an Wochentagen und Festgebäck sowie Festspeisen. Die Karten, wie immer ausgezeichnet graphisch gestaltet, ergeben größtenteils sehr eindrucksvolle Bilder. Manche Fragen haben freilich offenbar nicht allzuviel Material ergeben oder würden ihren Sinn erst bei Einzeichnung der Verhältnisse in den Nachbarländern gewinnen, beispielsweise Frage 12 (I/32) : Brauch „Osterochse oder -Stier umführen“. Der Kommentar der Lieferung, wie immer umsichtig und eingehend gearbeitet, gibt sich mitunter vielleicht etwas nüchterner als unbedingt notwendig. So hätte man bei I/27 „Gebäck in Menschen- und Tiergestalt“, also einem sehr wichtigen Thema, gewiß ruhig die wichtige mythologische Arbeit von KARL SPIESS, „Grundlinien einer Formen- und Gestaltenkunde der Gebäckbrote“ (Jahrbuch für historische Volkskunde [Berlin] 3/4. 1934. pp. 391 ff.) heranziehen können.

Die 3. Lieferung des I. Teiles schließt thematisch an die 2. an. Es werden zunächst die Festgetränke, dann Speisen, wie gebratene Kartoffel (2 Karten), Würste (3 Karten) und landesübliche Speisen-Spezialitäten behandelt. Der Umfang dürfte hier überraschen. Wenn man aber sieht, daß dem Gebiet des Tabakrauchens und -Schnupfens nicht weniger als zusammen 9 Karten gewidmet sind, dann steigert sich die Überraschung wohl zur Verblüffung. Die Häufigkeit des Zigarettenrauchens auf einer ganzen Karte, die Unterscheidung, ob Frauen Pfeife oder Zigarette rauchen, auf 2 Karten,

das sind umfangmäßige Bewertungen, die zumindest mit der bisherigen Geltung derartiger Themen in der Volkskunde nicht übereinstimmen.

Vom II. Teil liegen bisher 2 Lieferungen vor. Die erste ist eine ausgesprochene PAUL GEIGER-Lieferung: Er behandelt den Festbrauch der Winterzeit, von Niklaus über die Weihnachtsbescherung, den Weihnachtsbaum, den Weihnachtsklotz, die Weihnachtskrippe, die Neujahrs-Glückwunschformeln, das Silvester-Umsingen, die Neujahrs-spiele bis zum Festbrauch des 1. bzw. 2. Januar, und man wird hier nichts zuviel finden. Manche Karten, z. B. II/160 über die Verbrennung oder gebäckmäßige Nachbildung des Weihnachtsklotzes (*bûche de Noël*), sind ausgesprochen aufschlußreich. Freilich werden auch hier erst Anschlußkarten, vor allem von französischer und italienischer Seite her, die kulturgeographischen Zusammenhänge sichtbar machen. Aber von der Situation der Schweiz aus ist das jeweilige Problem durch diese Karten einwandfrei sichtbar gemacht. Für die historische Erschließung der Stoffe sind, wie ich schon einmal betont habe, die Umfragen allein keine genügenden Grundlagen. Im Zusammenhang des ganzen Kartenwerkes füllen jedoch auch solche Karten ihren Platz aus. Die 2. Lieferung des II. Teiles bringt die Festbräuche von Dreikönige bis Ostern. Die Fastnacht-karten (Beginn der Fastnacht, Namen der Tage, Besondere Speisen und Gebäcke, Verkleidung und Masken, Umzüge, Spiele, Besuch in den Häusern, Schwärzen) bedeuten eine wertvolle Erschließung der an sich schon reichen schweizerischen Fastnachtforschung, wie sie besonders in Basel von HOFFMANN-KRAYER bis KARL MEULI getrieben wurde. GEIGER hat hier seinen Vorgängern und Freunden wie sich selbst ein ehrenvolles Denkmal gesetzt.

Nun sehen wir also allmählich dem Abschluß des großen Werkes entgegen. Viele Themen stehen noch aus, nicht zuletzt manche, die auch für alle Nachbarn der Schweiz wichtig wären. Hoffentlich kann das ganze Werk bald und befriedigend unter Dach gebracht werden.

LEOPOLD SCHMIDT, Wien.

Histoire des Religions, 2. Publiée sous la direction de MAURICE BRILLANT et RENÉ AIGRAIN. 280 pp. in 8°. Paris 1954. BLOUD & GAY. Prix: frs. 980.—.

Die Beiträge dieses zweiten Bandes erstrecken sich auf die wichtigsten asiatischen Religionen. — R. DES ROTOURS gibt eine ausführliche Übersicht über die altchinesischen Glaubensvorstellungen und Kultgebräuche (pp. 7-83). Er behandelt nur das religiöse und philosophische Gedankengut, das rein chinesischen Ursprungs ist, also vorwiegend Ahnenkult, Taoismus und Konfuzianismus. Im Sinne HU-SHŨHS, der diesen ursprünglichen Bereich als „sinitische Religion“ bezeichnet, stellt er die altchinesische Religion dem Buddhismus gegenüber. Aber trotz der Ankündigung auf p. 82 wird die so wichtige geistige Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und dessen Schicksal in China weiter unten nur sehr dürftig dargestellt.

P. MASSON OURSEL entwickelt die indischen Religionssysteme im engen Anschluß an Kultur und Gesellschaft, wie sie durch die Arier geprägt wurden (pp. 85-163). Anders als in vielen sonst üblichen Darstellungen wird hier der Buddhismus auf die innerindischen Größenverhältnisse gebracht, indem er als eine sektiererische Weiterbildung des Dharma-Glaubens neben den Jainismus tritt. Literaturkritische Angaben finden sich nicht in der Abhandlung; doch folgen nach jedem Abschnitt selbständige „Documents et Notes“, und am Schluß steht eine gute, nach Gebieten geordnete Bibliographie.

Besser kommt der Buddhismus zur Geltung in der mehr kursorischen, ebenfalls auf Literaturverweise im Text verzichtenden Darstellung der japanischen Religion durch A. HAUCHECORN (pp. 165-218). Auch hier wird die alte einheimische Welt des Glaubens und Kultes als Shintoismus dem Buddhismus gegenübergestellt und die japanische Religionsgeschichte als ein Wechselspiel zwischen diesen beiden Systemen gekennzeichnet.

Den kürzesten Teil des Buches bilden die iranischen Religionen von A. CARNOY (pp. 219-271). Das Hauptgewicht liegt auf dem Mazdaismus. Der Verfasser kennzeichnet besonders die Entwicklung der Religion zu einem dynamischen und praktischen Moralismus, der auf einem übertriebenen Dualismus basiert.

Der vorliegende Band enthält also in erster Linie die literarisch erfaßbaren Hochreligionen. Die Volksreligionen werden kaum berücksichtigt, und der Buddhismus kommt in seiner Bedeutung für Ostasien ein wenig zu kurz. Das Ganze ist jedoch eine leichtverständliche, übersichtliche Zusammenfassung, die auch über die einschlägige Literatur orientiert. Sie ließe sich als ein Handbuch für den religionsgeschichtlichen Unterricht gebrauchen.

DOMINIK SCHRÖDER.

Fleisch Henri. *Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique.* Etudes de grammaire comparée. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLIII.) XXX + 532 pp. in 8°. Paris 1944.

Zunächst bittet der Rezensent, die ungebührliche Verspätung dieser Besprechung gütigst zu entschuldigen. Ferner schickt der Rezensent voraus, daß er nur für die Beurteilung der das Klassisch-Arabisches und das Hebräische behandelnden Teile des Buches zuständig ist, weil er das Akkadische, das Aramäische, die neuarabischen Dialekte, das Südarabische und die äthiopischen Sprachen nicht oder nicht genügend kennt, um sich ein selbständiges Urteil über die Kapitel zu erlauben, welche diese Sprachen betreffen. Dieser Mangel des Rezensenten ist freilich der Besprechung eines Buches, das sich in der Hauptsache mit der 3. und 6. Stammform des altarabischen Verbums befaßt, wohl weniger abträglich, als er es der Rezension einer sonstigen Abhandlung der vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft sein müßte.

Das Unternehmen des Verfassers ist aus zwei Gründen dankbar zu begrüßen: Erstens bestand bisher über die eigentliche Bedeutung der 3. und 6. Form des arabischen Verbums keine volle Klarheit. Zweitens sind die Aussichten, die Entstehung einer grammatischen Form zu erklären von vornherein besser, wenn diese Form nur einem Teil der betreffenden Sprachfamilie angehört (und die 3. und 6. Form sind ja im ganzen nur südsemitisch), weil man dann im allgemeinen annehmen darf, diese Form sei verhältnismäßig **späten** Ursprungs: je später aber eine Form entstanden ist, desto leichter ist sie meistens zu erklären.

Gegenstand der Untersuchung FLEISCHS sind, wie gesagt, die Stammformen des Verbums mit Dehnung des Vokals nach dem ersten Wurzelkonsonanten, also die 3. und 6. Form des arabischen Verbums (*qātala* und *taqātala*) samt ihren außerarabischen Entsprechungen. Einbezogen sind auch ähnliche Bildungen wie *qaitala* und *qautala*.

Das Werk ist in drei Bücher eingeteilt. Das erste Buch handelt über allfällige Reste oder Ansätze dieser Formen im Ostsemitischen (Akkadischen) und Westsemitischen (Kanaanäischen und Aramäischen), das zweite, den weitaus größten Teil des Werkes einnehmende Buch über *qātala* und *taqātala* im Südsemitischen (im Klassisch-Arabischen, in den neuarabischen Dialekten, im Südarabischen und in den äthiopischen [abessinischen] Sprachen). Die Schlußfolgerungen sind im dritten Buche gezogen.

Im Ostsemitischen (Akkadischen) gibt es keine Spuren eines *qātala* oder *taqātala* (pp. 3-5).

Im Hebräischen erkennt der Verfasser die umstrittenen wenigen *qōʾēl* starker Verben¹ wie *mēšōpēʾī* „mein Widersacher“ (?) Hiob 9, 15 an und erklärt sie als Intensiva (pp. 19 und 417). Dann müßte aber die Grundbedeutung von *qātala* doch wohl auch im Südsemitischen die Intensität sein, und tatsächlich spricht das der Verfasser pp. 78 ff., besonders p. 81 aus („*qātala* en arabe conserve quelque chose de l'intensif, et ceci s'accorde avec la conclusion de notre première partie, où *qātala* se manifeste

¹ Cf. dazu BROCKELMANN, Grundriß I § 257 D d p. 513.

comme un intensif ...“). Es befremdet daher, daß davon pp. 433 ff., wo der Verfasser abschließend und zusammenfassend über die Grundbedeutung und den Ursprung von *qātala* handelt, gar nicht mehr die Rede ist: ursprünglich bezeichne die 3. Form, so heißt es p. 434, den Vollzug einer Handlung im Verein mit einem anderen unter besonderer innerer Teilnahme des Subjektes.

Die Pölél der hebräischen *Verba mediae geminatae* (p. 18 f.) und die jüdisch-aramäischen Pälél (p. 26 f.) läßt der Verfasser mit BROCKELMANN und BAUER-LEANDER durch Dissimilation und Ersatzdehnung entstanden sein (*sabbaba* > *sāhaba*), die Pölél der hebräischen hohlen Verben und die jüdisch-aramäischen Pölél aus einem intensiven **qawmama* (*qatlala*), p. 39. Nur die schon erwähnten vereinzelter starken Verben mit *ō* nach dem ersten Radikal im Hebräischen seien Vertreter der Form *qātala* außerhalb des Südsemitischen.

Ein Kernstück des Buches ist der Abschnitt über das Altarabische pp. 47-88. Ein großes Verdienst des Verfassers ist es, nachdrücklich auf die Lehre der arabischen Nationalgrammatiker von der Bedeutung der 3. und 6. Form zurückgegriffen zu haben, denn sie haben manches richtig erkannt, was von den modernen europäischen Sprachforschern zu Unrecht in den Hintergrund gedrängt oder vergessen wurde.

Schon SĪBAWAIHI (gest. 180 H.) bezeichnet als Grundbedeutung von *fā'ala* die Reziprozität: es sei eine Handlung mit zwei Tätern, deren jedem von seiten des andern das gleiche widerfahre, z. B. *ḡarabtuhū* „ich kämpfte mit ihm (und er mit mir)“, *fāraqtuhū* „ich trennte mich von ihm (und er sich von mir)“. Die Worte SĪBAWAIHI (ed. DÉRENBourg 2, 253, 13) *iqā qulta fā'altuhū faqad kāna min ḡairika ilaika miṭlu mā kāna minka ilaihi* übersetzt der Verfasser p. 47 unrichtig durch „une action envers quelqu'un qui a été précédée de l'action de ce quelqu'un envers l'agent“: *faqad kāna* ist nicht präteritales Perfekt, SĪBAWAIHI nimmt Gleichzeitigkeit der beiden Handlungen an, wie sie die Beispiele auch durchweg voraussetzen. Damit entfällt auch die vom Verfasser p. 49 f. dem ZAMAḤṢARĪ (gest. 538 H.) zugeschriebene Umkehrung der Reihenfolge der beiden Handlungen. Auch die der 3. Form innewohnende Vorstellung des Wettstreites der beiden Täter hat schon SĪBAWAIHI erkannt; er führt nämlich die offenbar stehende Verbindung der 3. mit der 1. Form an, z. B. *kāramanī fakaramtuhū* „er wetteiferte mit mir an Edelmut, und ich übertraf ihn an Edelmut“. In dieser Verbindung drückt die 3. Form nicht nur den Wettstreit und die Anstrengung aus, sondern gegenüber der ersten Form, die den erfolgreichen Abschluß bezeichnet, den zunächst erfolglosen Versuch. Daher hat man die 3. Form vielfach als Konativ bezeichnet (cf. die Nachweise p. 59), doch ist diese Nuance nach dem Verfasser p. 65 f. sekundär. Freilich gibt SĪBAWAIHI auch zu, daß sich die 3. Form bei manchen Verben in ihrer Bedeutung nicht von der 1., 2. oder 4. Form unterscheidet: in diesen Fällen verzichtet er also darauf, der 3. Form eine eigene Bedeutung zuzuerkennen.

Den einzigen wesentlich neuen Beitrag zur Bestimmung des Sinnes der 3. Form hat von den arabischen Nationalgrammatikern nach FLEISCH RAḌĪ AD-DĪN AL-ASTARĀ-BĀDĪ (gest. 687 H.) in seinem Kommentar zur *Kāfiya* (der Verfasser schreibt *Šāfiya*) des IBN ḤĀḠIB (gest. 646 H.) geliefert: Er legt nämlich Gewicht darauf, daß der von *fā'ala* abhängige Akkusativ kein Objektsakkusativ, sondern ein Akkusativ zur Bezeichnung der *mušāraka* („participation“) ist. Dieses Akkusativs sind, wie schon IBN ḤĀḠIB festgestellt hatte, auch intransitive Verben fähig, so daß intransitive Verben durch Versetzung in die 3. Form transitiv und transitive doppelt transitiv werden. Ferner hatte ebenfalls schon IBN ḤĀḠIB gesehen, daß explicite *fā'ala Zaidun* 'Amran ausgedrückt ist, implicite aber auch das Umgekehrte gilt: *fā'ala 'Amrun Zaidan*. Nach den arabischen Grammatikern bedeutet *tafā'ala Zaidun wa 'Amrun* dasselbe wie *fā'ala Zaidun 'Amran*; in Wirklichkeit ist, wie FLEISCH p. 62 richtig bemerkt, der Standort der beiden Aussagen ein anderer. Daher lehnt FLEISCH auch WRIGHTS Übersetzung „reciprocity“ von *mušāraka* ab und zieht „participation“ vor, ein Wort, mit dem LUMSDEN schon 1813 *mušāraka* ins Englische übersetzt hatte. Die Lehre der modernen europäischen Arabistik, die Grundbedeutung der 3. Form sei das Streben oder der Versuch (Zielstamm, Konativ), geht auf EWALD zurück.

Einer der wichtigsten Teile des Buches ist die Untersuchung der 3. Form an Hand einer Auswahl klassisch-arabischer Texte (des Korans, der *Mo'allaqāt*, des *Delectus veterum carminum Arabicorum* von NÖLDEKE und der 150 ersten Seiten des *Kitāb al-Aġānī*). Leider hat der Verfasser diese Untersuchung nicht sorgfältig genug und nicht vollständig genug durchgeführt, und auch seine methodischen Grundsätze sind manchmal unzulänglich. FLEISCHS Mangel an Sorgfalt geht etwa aus seiner Interpretation des Verbuns *rā'ā* (3. Form von *ra'ā* „weiden; hüten“) an den beiden Stellen ṬARAFA *Mo'allaqa 7a ḥaḍūlun turā'ī rabraban biḥamilatin* (p. 62) und Del. 108, 13a (von ZUHAIR) *bainā turā'ihī bikulli ḥamilatin* (p. 68 f.) hervor. Beidemale ist Subjekt eine Gazelle, mit der ṬARAFA seine Geliebte, ZUHAIR seine Kamelin vergleicht. Der Verfasser übersetzt die erste Stelle durch „la gazelle (qui abandonnant les siens) paît avec les antilopes [richtiger wohl: mit einer Herde von Wildochsen]“ und führt sie als Beispiel für die reine „participation“ an, die zweite durch „pendant que tu les gardes diligemment“ und reiht sie unter die Fälle ein, wo die 3. Form „l'action efficiente“ bezeichne. Die Auffassung von *turā'ī* als 2. Person im Verse ZUHAIRS ist natürlich ein reines Versehen. Ebenso wenig geht es aber bei der Ähnlichkeit der beiden Halbverse an, *rā'ā* das eine Mal durch „weiden mit“, das andere Mal durch „beobachten, behüten“ zu übersetzen. Wahrscheinlich bedeutet es an beiden Stellen „weiden mit“². Die methodische Unzulänglichkeit zeigt sich etwa darin, daß unter den Beispielen, wo die dritte Form der Bedeutung der Grundform das Bedeutungselement „(die von der Grundform bezeichnete Handlung) zusammen mit einem anderen (ausführen)“ hinzufügt, auch eine Reihe von Verben angeführt wird, deren Grundform eine ganz abweichende Bedeutung hat, z. B. *nādama* „mit jemandem zechen“ (*nādima* I bedeutet nicht „zechen“, sondern „bereuen“; *nādama* ist wohl Denominativum von *nādīm* „Zechgenosse“, cf. unten p. 1141, FLEISCH p. 438 und BROCKELMANN, Grundriß I § 438 d). Selbstverständlich hätten zunächst nur solche Verben zusammengestellt werden dürfen, deren 1. Form die Handlung eines einzelnen und deren 3. Form die gleiche Handlung, aber in Gemeinschaft mit einem zweiten oder mit mehreren ausgeführt, bezeichnet.

An die Spitze stellt FLEISCH die wichtige, bisher aber nicht beachtete Tatsache, daß von Verben, deren Grundform eine einfache und alltägliche Handlung bezeichnet, etwa *ra'ā* „weiden“, *mašā* „gehen“, *ġalasa* „sitzen“, *sakana* „wohnen“, *akala* „essen“, *šariba* „trinken“, die 3. Form bedeutet „diese Handlung mit einem andern ausführen“, wobei dieser andere (oder diese anderen) durch einen Akkusativ bezeichnet wird. Selbstverständlich hebt die 3. Form die Tätergemeinschaft stärker hervor als der Dual oder Plural der Grundform (*šarabahū* „er trank mit ihm“, *šaribā* „die beiden tranken“). Die mit Akkusativobjekt versehene 3. Form genügt meistens, um auch auszudrücken, daß sich der andere seinerseits an der Handlung beteiligt. Nicht selten wird dieser Tatbestand aber auch noch besonders durch eine gewissermaßen spiegelbildliche Verbalform ausgedrückt, deren Subjekt jener andere und deren Objekt das Subjekt der ersten Verbalform ist (etwa ṬAB. I₄ 1963, 7 *yusāġilunā wanusāġiluhū* „der mit uns wetteiferte, und mit dem wir wetteiferten“), wofür FLEISCH auf RECKENDORF, Arab. Syntax § 165, 12 und Paronomasie § 37 hätte verweisen müssen.

Aus der Bedeutung „eine Handlung mit einem anderen ausführen“ entwickelt sich auf leicht verständliche Weise der Gedanke des Wettstreites, z. B. „mit jemandem laufen“ > „mit ihm um die Wette laufen“. Diese Bedeutung des Wettstreites eignet bekanntlich der 3. Form besonders vieler Verben im Arabischen, aber es ist FLEISCH durchaus recht zu geben, wenn er diese Nuance trotz ihrer Häufigkeit als sekundär betrachtet. Ebenso leuchtet ein, daß die mit der Bedeutung des Wettstreites wiederum eng verwandte Bedeutung der Anstrengung und des Versuches, die man bisher als die

² Allerdings sagt NÖLDEKE zur zweiten Stelle (Del. 108, 13) *pullum, quem alias diligenter observabat*. Diese Auffassung ist an dieser Stelle möglich, nicht aber für den Halbvers ṬARAFAS „(eine Gazelle), die ihre eigene Herde verlassen hat und mit einer Herde von Wildochsen in einem grasreichen Grunde weidet“. Kein guter Sinn wäre „die eine Herde von Wildochsen betrachtet“. Nach dem Verständnis des Verses ṬARAFAS hat sich aber auch das des so ähnlichen Verses ZUHAIRS zu richten.

Grundbedeutung der 3. Form betrachtet hatte, erst als dritte Stufe aus der Grundbedeutung der Teilnahme hervorgegangen sein kann.

Eine viel schwerer faßbare und mit der „participation“ nur schwer vereinbare Bedeutung der 3. Form nennt FLEISCH „l'action efficiente“ : es handelt sich um Verben, deren dritte Form sich bedeutungsmäßig von der ersten nicht merklich unterscheidet oder doch nur deren Transitivität verstärkt, z. B. *ra'ā* I und III „(den Untergang der Gestirne) beobachten“. Allerdings hätte der Verfasser die Frage stellen müssen, ob sich unter diesen Beispielen nicht doch eine ganze Anzahl von Verben verbirgt, die bei schärferer Interpretation unter die „participation“ eingereiht werden können. Das allererste von FLEISCH für die „action efficiente“ angeführte Beispiel, *aḥada* III „strafen“ gegenüber I „nehmen“, ist überhaupt ungeeignet, da hier die Sonderbedeutung der 3. Form ein besonderes Problem darstellt. Aber bei *wadda* I und III „lieben“ ist zu fragen, ob sich die 3. Form nicht durch die Bedeutungsverwandtschaft mit den Verben des Übereinkommens und Vertragsschließens (z. B. *āhada* und *bāya'a*) erklärt („lieben“ ~ „sich vertragen“), ebenso bei *faḡi'a* I und III „unvermutet überfallen“ (und ähnlich bei *badara* I und III „überraschen“) durch die Berührung mit den Verben des Zusammentreffens (z. B. *laqiya* I und III), cf. allerdings die unten p. 1141 erwähnte Schwierigkeit. Bei *nadā* I und III „rufen“ könnte die 3. Form ursprünglich ausgedrückt haben, daß der Rufer einen Gegenruf als Antwort erwartet (cf. FLEISCHS Bemerkung über *āwā* p. 64). Auch in *sāwara qirnan* „sich auf einen Gegner stürzen“ (p. 70) ist vielleicht eine Gegenbewegung des Gegners mitverstanden, ähnlich wie bei *qātala*, *ḥāraba* usw. „mit (participation!) jemandem kämpfen“. Auch Fälle wie *yasura* „milde sein“ — *yāsara* „milde behandeln“ erklären sich durch „participation“, wenn man die deutsche Ausdrucksweise „mit jemandem milde usw. sein“ vergleicht. Sehr unglücklich ist FLEISCHS Behandlung (p. 70 f.) von *ḡadara* I „verraten“, III ebenfalls „verraten“, aber auch bloß „verlassen, (in einem Zustande) lassen“. Er führt dieses Verbum als Beispiel dafür an, wie die „Bedeutungsabschwächung“ den ursprünglichen Zustand oft verdunkelt habe. Ursprünglich habe nämlich auch die 3. Form nur „verraten“ (mit verstärkter Transitivität) bedeutet, und die Bedeutung „verlassen“ sei daraus durch „affaiblissement sémantique“ entstanden. Wahrscheinlicher ist aber doch wohl gerade das Gegenteil: die ursprüngliche Bedeutung war „verlassen“, und die Sonderbedeutung „verraten“ ergab sich durch die in allen Sprachen so häufige Bedeutungsspezialisierung. Unter die im Sprachleben immer wieder hinzunehmenden Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten muß man wohl rechnen, daß die Grundbedeutung nur an der 3. Form haften blieb. Warum aber von diesem Verbum überhaupt eine 3. Form gebildet wurde, erklärt sich wohl durch seine Bedeutungsverwandtschaft mit den Verben des sich Trennens (cf. *fāraqa*, FLEISCH p. 65, deutsch „sich mit jemandem entzweien“ und engl. „to differ with, to part with“), die ihrerseits mit den zu ihnen gegensätzlichen Verben des Zusammentreffens zusammengehören. Ein schlecht gewähltes Beispiel für die angeblich ältere Bedeutung „verraten“ der 3. Form ist übrigens Del. 70, 1 (p. 70 „la trahison est encore sensible dans . . .“) *wa Nu'māna qad ḡadarna*, ein Satz, dem der Verfasser Del. 70, 14 *kaṃā ḡadarat fī n-naq'i 'Utbatatāwīyan* gegenüberstellt, wo *ḡadara* „simplement abandonner“ bedeute. In Wirklichkeit bedeutet das Verbum an beiden Stellen „(in einem Zustande) lassen“; Subjekt sind in beiden Sätzen die Schwerter der eigenen Partei, welche die gefallenen Feinde in jammervollem Zustande auf dem Schlachtfelde liegen ließen; von Verrat kann natürlich keine Rede sein. — Diese Bemerkungen wollen nicht leugnen, daß auch der Rezensent manche der von FLEISCH unter die „action efficiente“ eingereihten Verben nicht durch „participation“ zu erklären vermag, z. B. das schon von SĪBAWAHI genannte *nāwala* „geben, schenken, darbieten“. Eine positiv faßbare „action efficiente“ als selbständige Bedeutung der 3. Form scheint jedoch dem Rezensenten nicht erwiesen zu sein.

Unbefriedigend ist auch FLEISCHS Behandlung der dritten von ihm aufgestellten Bedeutungsgruppe der 3. Form: der Denominativa. Zwar ist es ein Verdienst des Verfassers, deutlicher, als es bisher getan worden war, darauf hinzuweisen, wie häufig die 3. Form denominativ ist. Auch die einzelnen Gruppen, in die er die Denominativa, allerdings meist nach dem Vorbilde von STERLING, einteilt, sind richtig. Unzulänglich ist aber

seine Gesamtbeurteilung. Er hat nicht gesehen, daß die Denominativa der 3. Form zunächst in zwei Gruppen zerfallen: solche, wo schon das zugrunde liegende Nomen das Bedeutungselement der „participation“ in sich birgt, und solche, wo dieses Bedeutungselement erst durch die 3. Form ins Verbum getragen wird. Um „participation“ handelt es sich nämlich in den meisten Fällen, und schon daraus geht hervor, wie unrichtig es ist, „la participation“ und „les dénominatifs“ als gleichgeordnete Gruppen auf der gleichen Ebene nebeneinanderzustellen. Richtig wäre es gewesen, den klarsten Fällen von „participation“, wo die Grundform die einfache, die 3. Form die gemeinschaftliche Handlung bezeichnet, als weitere Gruppen, aber im gleichen Abschnitte „la participation“, solche dritte Formen anzureihen, denen eine 1. Form gänzlich abweichender Bedeutung (cf. das oben genannte *nādama* „mit jemandem zechen“: *nādīm* „Zechgenosse“: *nādima* „bereuen“) oder überhaupt keine 1. Form zur Seite steht (eben die Denominativa). Schon im zugrunde liegenden Nomen liegt der Begriff der „participation“ in Fällen wie *ḏāhā* „gleich, ebenbürtig sein“ von *ḏahīy* „gleich, ebenbürtig“, ebenso *nāzara* von *naẓīr*, *ḡāwara* „(einer Person oder Sache) benachbart sein“ von *ḡār* „Nachbar“. In den übrigen vom Verfasser angeführten Denominativen wird der Begriff der „participation“ nicht schon durch das zugrunde liegende Nomen, sondern erst durch die 3. Form zum Ausdruck gebracht. Häufig sind Denominativa von Nomina, welche Zeitbegriffe bezeichnen, und zwar heißt die 3. Form, wenn das zugrunde liegende Nomen eine Zeitdauer bezeichnet, „mit jemandem einen Vertrag für diese Zeitdauer abschließen“, z. B. *yāwama l-aḡīra* „er stellte den Arbeiter für einen Tag (*yaum*) an“, wenn aber das Nomen einen Zeitpunkt bedeutet, „jemanden zu diesem Zeitpunkte aufsuchen“, z. B. *bākarahū* „er suchte ihn am frühen Morgen (*bukra*) auf“. Dieser Unterschied ist verständlich. Die 3. Form ist aber bei der ersten Gruppe leichter zu erklären als bei der zweiten: die erste Gruppe richtet sich nach den Verben des Vertragsschließens, die zweite vielleicht nach den Verben des Zusammentreffens, obgleich die oben p. 1140 angedeutete Schwierigkeit zuzugeben ist, daß bei den Verben des Aufsuchens ebensowenig wie bei denen des Überraschens der Aufgesuchte oder Überraschte dem Aufsuchenden oder Überraschenden entgegenkommt, von „participation“ also nicht eigentlich die Rede sein kann. Daß die denominativen dritten Formen von *sā'id* „Vorderarm“, *aḏud* „Oberarm“ und *zahr* „Rücken“ „helfen“ bedeuten, erklärt sich wohl nicht mit FLEISCH durch „l'action sur“ (d. h. „l'action efficiente“), sondern durch „participation“: es werden nämlich Vorstellungen wie „Arm in Arm (cf. deutsch: Schulter an Schulter) mit jemandem handeln, d. h. ihm helfen“ zugrundeliegen.

Sehr Verschiedenartiges hat der Verfasser in seinem Abschnitte „*Qātala* verbe de mouvement“ vereinigt. *Hālafa 'an* „im Widerspruch sein zu“ erklärt FLEISCH wohl richtig als Denominativum von *hilf* „widersprechend, verschieden“. Die 3. Form aber ist durch die Bedeutungsverwandtschaft von *hālafa* mit den Verben der Trennung oder vielleicht noch eher durch seinen Gegensatz zu den Verben des Gleichseins (*nāzara*, *ḏāhā* usw.) verständlich. Falsch ist die Meinung des Verfassers (wenn ich ihn richtig verstehe), im Verse Del. 38, 5 *yunāqilna bi š-šumfi l-kirāmi ulī* (so und nicht *ulī* ist natürlich zu lesen) *l-quwā niqāba l-Ḥiḡāzi* „(die Stuten) tragen ergraute, edle, kräftige Männer über die Engpässe des Ḥiḡāz, indem sie in raschem Laufe die Steine auf dem Boden meiden“ habe erst die Präposition *bi* den Begriff der Bewegung ins Verbum *nāqala* gebracht. In Wirklichkeit ist *nāqala* wohl Denominativum von *naqil* „steiniger Boden“, die 3. Form erklärt sich durch den mit „sich trennen“ verwandten Begriff des Meidens der Steine oder den der Abwechslung (die steinlosen Stellen, wo das Pferd die Füße hinsetzt, wechseln mit den Steinen ab) wie bei *rāwaḥa* „abwechslern“ (cf. unten), und *bi* fügt nicht den Begriff der Bewegung, sondern den des Tragens oder Bringens hinzu (s. RECKENDORF, Arab. Syntax § 129b α). Auch *hāḡara* „auswandern“ ist darum ein Verbum der 3. Form, weil es eine Trennung bezeichnet.

Eine fünfte Bedeutung der 3. Form behandelt der Verfasser unter dem Titel „*Qātala* causatif“. Hier konnte er an eine wichtige Beobachtung NÖLDEKES (Zur Grammatik des klassischen Arabisch p. 26 f.) anknüpfen, die er aber nicht so weitgehend verwertet hat, wie sie es verdient hätte: Ziemlich häufig bedeutet die 3. Form „eine

Verbindung, einen Wettstreit oder eine Trennung hervorrufen“, ist also in diesen Fällen, wie NÖLDEKE treffend bemerkt, gewissermaßen Kausativ der 6. Form. Meistens wird sie mit *baina* konstruiert, z. B. *ḡāwara baina* „Nachbarschaft herstellen“, *sāwā baina* „gleiche Teile geben“, *āḥā baina* „verbrüdern“, *‘ādā baina* „Feindschaft stiften“, *rāwaha baina* „abwechseln“³. Der Begriff der Abwechslung gehört eben auch zur Reziprozität: einander ablösen (cf. FLEISCH p. 83). Wir werden nachher bei der Besprechung von FLEISCHS „Livre III: Conclusion générale“ auf diese wichtige Beobachtung NÖLDEKES kurz zurückkommen. Ganz indiskutabel ist FLEISCHS (allerdings vorsichtig geäußerte) Vermutung, bei Verben mediae gutturalis wie *bā’ada* „Entfernung veranlassen“ könnte sich hinter der 3. Form die 2. Form mit Vereinfachung der Gutturalis und Ersatzdehnung (wie im Hebräischen) verbergen. *Hādāta* „(ein Schwert) neu schärfen“ ist vielleicht durch die reziproke Vorstellung „zwei Schwerter aneinander wetzen“ zu erklären.

Sechstens endlich scheint die 3. Form gar nicht selten intensiv oder durativ zu sein, sich also mit der 2. Form zu decken. Der Verfasser sucht diese Bedeutungsnuance aus der Bedeutung des Wettstreites und der Anstrengung zu erklären, die ja der 3. Form so oft eignet. Der Rezensent möchte eher versuchen, die hier vom Verfasser eingereihten Verben in jedem einzelnen Falle durch Berührungen mit andern Bedeutungen der 3. Form zu erklären. So sind *ḥāšara* „belagern“ (*ḥašara* I „einschließen“) und *ṭārada* „militärisch angreifen“ (*ṭarada* I „verjagen“) durch ihre Zugehörigkeit zu den militärischen Verben wie *qātala*, *ḥāraba*, *ḡāhada* verständlich. Zu Unrecht zählt der Verfasser zu diesen Verben *ṣāḥaba* (= *ṣaḥiba* I) „Gefährte jemandes sein“, denn hier führte die Bedeutung der Wurzel selbst zur 3. Form. Gern stehen Verben des Beobachtens in der 3. Form (z. B. *rā’ā*, *ḥāfaḥa*, *rāqaba*); das ist schwer zu erklären, wenn man nicht mit FLEISCH annimmt, die Dauer zu bezeichnen sei von Anfang an eine der Funktionen der 3. Form gewesen. Hieß *rā’ā* ursprünglich „mit der Herde auf der Weide sein“, und wurde es in der Bedeutung „hüten“ zum Ausgangspunkt dieser Gruppe? Wie bei den von FLEISCH zur „action efficiente“ gezählten Verben erkennt auch hier der Rezensent einen beträchtlichen Rest an, den er nicht durch den Begriff der „participation“ zu erklären vermag.

pp. 82-84 bespricht FLEISCH die mit der 3. Form engverwandte 6. Form. Ihre häufigste Bedeutung ist die Reziprozität. Der reziproken Bedeutung steht aber wie in den meisten Sprachen auch im Arabischen die reflexive sehr nahe. Während man, wenn die 6. Form ausschließlich reziprok wäre, sie nur bei dualischem oder pluralischem Subjekt erwarten dürfte, ist bei reflexiver Bedeutung auch singularisches Subjekt möglich. So ist die nicht seltene Bedeutung der Simulation (z. B. *tasākara* „Trunkenheit vortäuschen“), die der Verfasser nur registriert, nicht erklärt, als Reflexiv des Konativs („sich wie ein Trunkener zu gebärden bemühen“) verständlich. Die vom Verfasser angeführten Fälle, wo die 6. Form angeblich im Sinne der dritten steht, sind unsicher; so ist der Halbvers TAB. II, 1380, 13 *wayāsara wa t-tayāsuru kāna ḥazman*, wenn man die Bedeutungsnuancen genau wiedergeben will, nicht zu übersetzen „il se montra accommodant et le fait de s’être montré accommodant fut une marque d’énergie“, sondern „er behandelte (die Leute) umgänglich, und daß er sich umgänglich benahm usw.“: es liegt also Reflexiv vor. Auch in Fällen wie *ḡāwara ‘an* und *taḡāwara ‘an*, die beide „(ein Vergehen) unbestraft lassen“ heißen, bestand ursprünglich wohl doch ein Bedeutungsunterschied: die 3. Form drückte etwa aus „(an einem Fehler) vorbeigehen“, die 6. etwa „sich (an einem Fehler) vorbeibewegen“. Allerdings bleiben dem Rezensenten auch bei der 6. Form viele Fälle in ihrer Entstehung unerklärlich, z. B. das transitive *taḏāraka* „wiederherstellen“ (etwa ZUHAIIR Mo’allaqa 18 *taḏāraktumā ‘Absan wa Dubyāna* „ihr habt [den guten Zustand, d. h. den Frieden zwischen] ‘Abs und Dubyān wiederhergestellt“). Wohl heißt die 3. Form „ein Stück dem andern folgen lassen“, was bei zerbrochenen Gegenständen auf „die Bruchstücke aneinanderfügen, reparieren“ hinauslaufen kann. Aber wie kommt die reflexive oder reziproke Form zu dieser transitiven Bedeutung?

³ *rāwaha* bedeutet ursprünglich „abwechselnd wehen“, vgl. FARAZDAQ S. 35 Zl. 4 v. u. *idā n-nakbā’u rāwahati š-šamāla* „wenn der Wind aus der Zwischenrichtung abwechselnd mit dem Nordwinde weht“.

Bei der Wiedergabe der übrigen Teile des zweiten Buches darf sich der Rezensent kürzer fassen. In den neuarabischen Dialekten sind die 3. und 6. Form mehr oder weniger stark zurückgegangen; es handelt sich fast nur um „survivañces“ (p. 163).

Wichtig ist der Befund im südlichen Zweige des Südsemitischen, den abessinischen Sprachen. Im Ge'ez läßt sich für die 3. Form keine klare Bedeutung ermitteln; aber es gibt 43 deutlich reziproke Verben der 6. Form (p. 231). Ferner hat die 6. Form oft partizipative Bedeutung; sie drückt z. B. folgende Begriffe aus: „mit jemandem wohnen“, „mit jemandem sprechen“, „sich von jemandem trennen“, „mit jemandem übereinkommen“, „sich mit jemandem versöhnen“, „sich mit jemandem treffen“, „an etwas grenzen“, „jemandem widerstehen“, „sich mit jemandem streiten“, „mit jemandem kämpfen“, „sich mit jemandem beraten“. Am einfachsten ist das nach der Auffassung des Rezensenten durch die Annahme zu erklären, pluralische reziproke Verben seien singularisiert worden: „sie sprechen miteinander“ > „er spricht mit jemandem“. — Zum Typus *taqātāla* (p. 228 Anm. 3) ist jetzt zu vergleichen NYBERG, Zur Entwicklung der mehr als dreikonsonantischen Stämme in den semitischen Sprachen, in: Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag überreicht (1954) p. 131 (intensiv-frequentative Streckformen).

Im Tigrīña ist die 3. Form meist intensiv, die 6. häufig partizipativ. Im Tigrē gibt es eine kleine Zahl von Beispielen für partizipative 3. Form (also wie im Arabischen).

Die 6. Form ist also in den abessinischen Sprachen häufiger als die 3. Form, und — was für die Beurteilung der „verbes à allongement vocalique interne“ im Gesamt-südsemitischen wichtig ist —: der Begriff der Teilnahme wird vor allem durch die sechste und nur selten durch die dritte Form ausgedrückt.

Das dritte Buch (pp. 417 ff.) enthält die sprachwissenschaftliche Beurteilung und Deutung der in den beiden ersten Büchern ermittelten Befunde. Das Fehlen von Stammformen mit Dehnung des Vokals nach dem 1. Radikal im Ostsemitischen, ihr spärliches und unsicheres Vorkommen im Westsemitischen und ihre reiche und bedeutungsmäßig vielfach übereinstimmende Vertretung im Nordarabischen und in den abessinischen Sprachen ist für FLEISCH ein Beweis, daß Nordarabisch, (Südarabisch) und Abessinisch innerhalb des Gesamtsemitischen engverwandte sind, und daß die Annahme einiger Forscher, das Südarabisch-Abessinische stehe dem Akkadischen besonders nahe, abzulehnen ist. Zur Ablehnung dieser letztgenannten Theorie gelangt übrigens auch W. BAUMGARTNER in seinem Aufsatz „Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen“, *Anthropos* 35/36, 1940/41, p. 598.

Besonders wichtig ist natürlich das zweite Kapitel des dritten Buches: „Sens fondamental et origine de *qātala*“. Der Rezensent will von vornherein bekennen, daß ihm FLEISCHS Deutung nicht einleuchtet. FLEISCH gibt zu, es sei eine schwierige Aufgabe, „*qātala* participatif“ und „*qātala* afficient“ auf einen Nenner zu bringen. Und doch ist dieser gemeinsame Nenner nach seiner Ansicht vorhanden: nämlich das affektbesetzte Bedeutungselement. Die Dehnung des *a* zu *ā* sei affektiver (expressiver) Natur. Die Bedeutung „eine Handlung mit innerer Anteilnahme in Gemeinschaft mit einem andern ausführen“ sei affektbesetzt, und daher habe die Sprache zur Vokaldehnung gegriffen. Die partizipative Bedeutung von *qātala* ist zwar nach FLEISCH gegenüber den andern Bedeutungen primär — auf die Unvereinbarkeit dieser Annahme mit FLEISCHS Ansicht über *qātala* im Westsemitischen haben wir schon oben p. 1137 hingewiesen —, aber es sei eben eine expressiv-affektive Partizipation gewesen, und daraus erkläre sich die Abzweigung der Zielbedeutung, der Intensivbedeutung und der Durativbedeutung.

Nun zitiert FLEISCH p. 438, um ihn abzulehnen, einen Erklärungsversuch der Stammform *qātala*, den P. JOÜON in den *Mémoires de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, Vol. 19, fasc. 4, pp. 100-102 gegeben hat. Dieser Erklärungsversuch scheint dem Rezensenten so wichtig und überzeugend, daß er die hauptsächlichsten Sätze wörtlich anführen möchte: „Bien que la forme *taqātala* soit matériellement formée sur la forme *qātala*, il est probable que maint *taqātala* précède logiquement et chronologiquement son *qātala*; et le sens de celui-ci devra être expliqué par le sens de celui-là. Beaucoup de *qātala* ne doivent pas être expliqués directement, mais indirectement par

le *taqātala* correspondant ... Parfois la forme *taqātala* semble inexistante ou du moins n'est pas signalée dans les dictionnaires. On peut dire qu'alors le *qātala* est formé d'après un *taqātala* idéal ou à l'analogie des *qātala* du même genre ... " Primär wäre also die 6. Form, und die 3. Form wäre eine Rückbildung aus ihr. Soweit P. JOÜON. Seine Hypothese überzeugt den Rezensenten aus zwei Gründen : Erstens, weil für sie der Befund in den abessinischen Sprachen spricht, wo ja die 6. Form viel stärker vertreten ist als die 3., und wo insbesondere die Reziprozität und die Partizipation fast nur durch die 6. Form ausgedrückt werden. Zweitens, weil das Reziprokom ein naheliegendes und in den meisten Sprachen vorkommendes Genus verbi ist, während die Partizipation viel weniger selbstverständlich ist und auch wohl nur in wenigen Sprachen eine besondere grammatische Ausdrucksform gefunden hat. Da nun aber, wie schon oben p. 1142 bemerkt wurde, der Ausdruck der Reziprozität in den meisten Sprachen mit dem der Reflexivität nahverwandt oder identisch ist, und da in den semitischen Sprachen reflexive Stammformen häufig sind, darf man zur Erklärung der Herkunft von *taqātala* wohl von einer reflexiven Stammform ausgehen. *Taqātala* wird aber wohl kaum das uralte *t*-Reflexiv des Grundstammes fortsetzen (zu diesem s. BROCKELMANN, Grundriß I § 257 Ha pp. 528 ff.), sondern eher nach dem Verhältnis der 2. zur 5. Form (z. B. *qarraba* „nahebringen“ : *taqarraba* „sich nähern“) analogisch als Reflexivum und Reziprokom zur Grundform neu geschaffen worden sein (*qariba* „nahe sein“ : *taqāraba* „einander nahe sein“), und zwar wohl erst innerhalb des Südsemitischen nach dessen Loslösung vom Westsemitischen. Der Vokal wäre dann nicht gedehnt worden, um irgend einen Affekt zum Ausdruck zu bringen, sondern aus rhythmisch-prosodischen Gründen, weil das Semitische (wie z. T. auch die indogermanischen Sprachen) eine offenkundige Abneigung gegen lange Reihen kurzer Silben wie **taqatala*, **yataqatalu* hat⁴. Als *taqātala* aus einem Reflexivum immer mehr zu einem Reziprokom geworden war⁵, wurde als die entsprechende einfache Form — auch wegen der nun eingetretenen Vokaldehnung — nicht mehr die Grundform empfunden und deshalb retrograd eine neue „einfache“ Form gebildet : eben die dritte. Als Bedeutung dieser Rückbildung ergab sich teils, und zwar durch Singularisierung der Reziprozität, die Partizipation, teils, und zwar durch Wendung der Reziprozität ins Aktiv, das Kausativum zur 6. Form, so wie es NÖLDEKE festgestellt hat. — Für die transitive Konstruktion des Partizipativs darf man vielleicht auf lat. *convenio aliquem, colloquor aliquem, congregior aliquem* als Parallele verweisen (LEUMANN-HOFMANN, Lat. Gramm. 377).

Der Rezensent möchte diese Erklärung, soweit sie über das von P. JOÜON Vermutete hinausgeht, nur mit aller Vorsicht als Hypothese geäußert haben.

Zum Schluß noch einige Einzelbemerkungen : Zum Beweise dafür, daß Hos. 13, 3 *j'sō'ēr* nicht in ein Pu'al **j'sō'ar* verbessert werden dürfe, sagt der Verfasser p. 16 : „... il est remarquable que le šéré se soit maintenu en forme non pausale, alors que la laryngale 'ain et l'r devraient attirer tous deux un pataḥ.“ Das ist durchaus nicht richtig, cf. Formen wie *j'bā'ēr*. — In dem p. 51 wiedergegebenen Satze aus der *Kāfiya* des IBN ḤĀĠIB : *fā'ala linisbatī ašlihī ilā aḥadi l-amraini muta'alliqan bi l-āḥari li l-mušārakati* (FLEISCH übersetzt : „*Fā'ala* [s'emploie] pour mettre en rapport son thème fondamental à l'un des deux êtres etc.“) ist *al-amraini* wohl in *aḍ-ḍamīraini* oder *al-muḍmaraini* zu verbessern ; gemeint sind etwa in *ḍarabtuhū* und *šaraktuhū* das (virtuell vorhandene) Subjektspronomen und das akkusativische Pronominalsuffix -*hū* ; *amr* kann nicht „l'être“ bedeuten. — Den Vers Del. 27, 3 *ubākīruhā* (scil. *al-ḥamra*) *'inda š-šurūqi watāwatan yu'āḡilunī ba'da l-ašyi gābūquhā* „(zuweilen) suche ich ihn (den Wein) am frühen Morgen bei Sonnenaufgang auf, und zuweilen eilt er nach der Abendzeit als

⁴ Ob die *taqatala* des Tigriña und des Tigrē, die BROCKELMANN im Grundriß I § 257 H a γ p. 529 anführt, wirklich ursemitische Formen fortsetzen, erscheint doch zweifelhaft.

⁵ Einzelne Parallelen für diese Bedeutungsentwicklung bieten bekanntlich im Hebräischen das meistens reflexive Nif'al (z. B. *jā'aš* „raten“ : Nif. „miteinander ratschlagen“) und das ebenfalls vorwiegend reflexive Hiṭpa'el (*rā'ā* „sehen“ : Gen. 42, 1 *lāmmā tiṭrā'ū* „was schaut ihr einander an?“).

Abendtrunk zu mir“ des berühmten Sängers des Weines, ABŪ MIḤṢAN⁶, übersetzt FLEISCH p. 69 „et alors me parviendra en hâte, après le coucher du soleil, son repas du soir [consistant en liquide : lait]“. Wenn der Dichter, der zwei Verse zuvor bittet, nirgendwo sonst als am Fuße eines Weinstockes begraben zu werden, diese Übersetzung hörte, würde er sich im Grabe umdrehen! — Auf der gleichen Seite übersetzt FLEISCH *alā rubbamā* im Verse Del. 23, 1 mit „est-ce que peut-être“ statt mit „wahrlich, gar manchesmal“. — Leider enthält das Buch auch zahlreiche Druckfehler, was aber vielleicht mit seinem Erscheinen während des Krieges entschuldigt werden kann. — Reichhaltige Indices am Schluß ermöglichen das Auffinden der einzelnen Verben.

FLEISCH hat mit seiner sich auf alle semitischen Sprachen erstreckenden Untersuchung eine achtungsgebietende Leistung vollbracht, für die ihm die Semitistik zu Dank verpflichtet ist. Er hat das große Verdienst, das Problem der 3. und 6. Form als erster energisch in Angriff genommen und die „participation“ als zentrale Bedeutung der 3. Form hervorgehoben zu haben. Allerdings hat er die Aufgabe, die Bedeutungen der 3. und 6. Form im Altarabischen, wo ja doch der Schlüssel zum Verständnis gesucht werden muß, vollständig und genau zu gruppieren und voneinander abzuleiten, erst begonnen. Hier hat die weitere Forschung, indem sie von FLEISCHS wertvollen Ergebnissen ausgeht, fortzufahren.

ALFRED BLOCH, Basel.

Goodenough Erwin R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 4 Vols. in 4^o. New York 1953-1954. Publ. for Bollingen Foundation, Inc. and distributed by Pantheon Books, Inc. Price : \$ 32.50.

In der vorliegenden großangelegten Monographie wird methodisch der Versuch unternommen, jene reichhaltige Menge archäologischer Schätze wertend zu erörtern, die das religiöse Allgemeingut der Judenschaft in den frühesten christlichen Jahrhunderten offenbaren; und im Zusammenhange damit wird der Prozeß des Übergreifens eigentlicher Symbole von dem einen Religionstypus zum anderen, deren Wirkkraft im religiösen Leben und Erleben überhaupt, schließlich deren Brauchbarkeit für geschichtliche Datierungen geschildert. Unerläßlich für dieses weitgespannte Programm ist ein tieferes forschendes Eindringen in die religiöse Eigenart des damaligen Judentums, welches letzteres sich eben jener heidnischen Symbole bediente — d. h. solcher aus dem klassischen Altertum und außerhalb der Sphäre der altjüdischen und neuchristlichen Gedankenwelt —, welche in jüdischen Gräbern und Synagogen während der römischen Kaiserzeit verwendet worden sind. Es soll durchaus nicht die Tatsache verkleinert oder gar verschleiert werden, daß im ganzen Alten Testament die echten Symbole eine beträchtliche Rolle gespielt haben. Die unverkennbar arteigene religiöse Kunst des damaligen Judentums hat hauptsächlich biblische Motive zur Darstellung gebracht, und eben diese Geisteshaltung hat den Beginn und die erste Ausrichtung der eigenständigen christlichen Kunst mitbestimmt. Die nahezu unausweichliche und mannigfach gestaltete Übernahme fremden Gedankengutes und dessen Verquickung mit dem kulturellen Eigenbesitz kleineren und größeren Ausmaßes gehört wie selbstverständlich zur kulturgeschichtlichen Entwicklung der Naturvölker. Insofern als der Mechanismus einer derartigen Akkulturation in diesem bedeutsamen Werk dargestellt wird, rechtfertigt sich ein Hinweis darauf in unserer Zeitschrift.

Erfolgreich ist der Verf. in seinem ideengeschichtlichen Nachweis, daß zu Beginn der christlichen Ära die jüdische Geisteshaltung reichlich „hellenisiert“ dastand und daß im besonderen eine für sich bestehende jüdische Kunst entwickelt war; mochte diese auch sich vorwiegend eigentlicher, dem Heidentum entnommener Symbole bedie-

⁶ Cf. NICHOLSON, A Literary History of the Arabs, p. 127: „ABŪ MIḤṢAN, the singer of wine, whose devotion to the forbidden beverage was punished by the Caliph 'Umar with imprisonment and exile.“

nen. Damit hat er für seine weitreichenden Ausführungen eine feste Grundlage gemauert. Auch darin ist dem Verf. beizupflichten, daß das beginnende Christentum sehr rasch „hellenisiert“ in die Erscheinung trat und vorläufig in seinen künstlerischen Produkten echten symbolischen Ausdrucksmitteln den weit überwiegenden Vorzug gab; so lange nämlich, bis das mächtige Heidentum ins Wanken geraten war. „Still und ruhig ging in diesen Jahrhunderten das Christentum seinen Weg mit seiner Lehre von einem Gott, der sich in Christus Jesus offenbart hat, mit seiner auf dieser Grundlage ruhenden Ewigkeitshoffnung und mit seinem Kult, der zwar auch das sinnlich greifbare Symbol weitgehend heranzog, aber in keuscher Reinheit jede berückende Aufregung mied. Ohne den Schutz der Staatsmacht, im Gegenteil von ihr verfolgt und geächtet, hat das Christentum den Kampf gegen die heidnischen Kulte aufgenommen und siegreich bestanden. Es wußte aus den Massen, die es von dem Wirrwarr fremder und heidnischer Kulte befreite, einen Heroismus ohnegleichen herauszuholen. In ihm lebte die alte Welt geistig noch einmal auf und offenbarte sie ihre besten und innersten Kräfte zum Vorbild für die kommenden Geschlechter“ (KARL PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* [Freiburg 1943] p. 98). Freilich, die seelische Haltung und äußere Wirksamkeit des Apostels PAULUS sowie die schnelle räumliche Ausbreitung der christlichen Gedankengüter werden nur verständlich unter einem deutlicheren Hinweis auf unmittelbare göttliche Einwirkung, als unser Verf. es tut. Schließlich wird aus den drei zuständigen literarischen Quellen jener Jahrhunderte, den heidnischen, christlichen und jüdischen, der Beweis dafür abgeleitet, daß damals das art-eigene Judentum mit beträchtlichen Anleihen von künstlerischen Formen und Symbolen beim hellenistischen Ideenreichtum aufgefüllt war.

An diese notwendigerweise langgezogenen einleitenden Erörterungen (Vol. I, pp. 3-58) schließt sich der Beweis für die oben formulierte These aus archäologischen Gütern in Palästina selbst (Vol. I, pp. 59-300), und aus solchen in der damaligen jüdischen Diaspora (Vol. II, XI + 323 pp.) an. Die reiche Auswahl von insgesamt 1209 sehr deutlichen Abbildungen nahezu ausschließlich jüdischer Herstellung (Vol. III, XXXV + 10 pp. samt den Lichtdrucktafeln) verhelfen zu einem leichten Verstehen der Einzelschilderungen.

Man muß dem Verfasser recht geben, wenn er letztere mit den Worten einleitet: „The Jewish Art of Antiquity has never been adequately presented ... The mass of material as a whole has still to be put together for the first time if one is to have a foundation for discussing its meaning“ (p. 61). Tatsächlich, eine kaum vermutete umfangreiche und vielgestaltige Masse solcher Gegenstände und Symbole wurden in dieser Monographie zusammengetragen. Deren Beschreibung folgt vorwiegend den Prinzipien der Ikonographie; diese will hauptsächlich „die Ideen, die in den künstlerischen Erzeugnissen zum Ausdruck gebracht werden, auf ihren Inhalt, Ursprung und allmähliche Entwicklung untersuchen“ (cf. KARL KÜNSTLE, *Ikonographie der Christlichen Kunst* [Freiburg 1928] Bd. I, p. 5); mithin zu einem vollen wie auch richtigen Verständnis der Symbole und des Kunstwerkes als Ganzes führen. Die Schilderung beschäftigt sich zunächst mit der Bauart und Ausschmückung der zahlreichen Gräber, in der Reihenfolge ihrer zeitlichen Herstellung. Sie leitet über zu den vielgestaltigen Grabbeigaben und verbreitet sich schließlich über 48 Synagogen nebst erkennbaren Ruinen. In einem eigenen Abschnitt sind jüdische Münzen, ebenfalls aus Palästina, behandelt. Da in der damaligen jüdischen Diaspora überwiegend häufig echte religiöse Symbole zur Verwendung gekommen sind, ist im Bd. II dieses Werkes gerade ihrer Kennzeichnung der breiteste Raum freigegeben worden. Synagogen und Inschriften, Zaubermittel und Amulette kommen trotzdem ausführlich genug zur Sprache. Mehrere Indices erleichtern beträchtlich die Orientierung nach jeder Richtung in der reichen Fülle der mannigfaltigen Gegenstände und Bildwerke. Dem Verfasser sowohl, der die zahlreichen religiösen Kunstwerte analysiert und in systematisch-chronologischer Übersicht zusammengeordnet hat, wie auch dem Verleger, der dieser wertvollen Monographie eine vorzüglich technische Einkleidung gegeben hat, sind die Fachleute der profanen und christlichen Archäologie zu ehrlichem Dank verpflichtet.

Die vorhergehenden Zeilen waren bereits der Setzerei für sofortige Drucklegung übergeben worden, als Ende Oktober 1954 auch schon Vol. IV (XIII + 235 pp.) dieses umfassenden, mit erstaunlicher Gründlichkeit durchgeführten Werkes auf dem Büchermarkt erschien. Er erörtert, als Teil V der Gesamtmonographie, das „Problem der Methode“, und als sein Teil VI die hauptsächlichsten „Symbole des jüdischen Kultus“. Eine kurze Würdigung dieser beiden Teile ließ sich soeben noch dem Obigen anfügen.

Der mit den verschiedenartigen Quellen für sein Thema bestens vertraute Verfasser stellt jetzt sich und seine Leser vor die überraschende Tatsache, daß in den früher beschriebenen archäologischen Dokumenten für das jüdische Geistesleben während der griechisch-römischen Periode, und zwar vorwiegend in den Synagogen und jüdischen Grabstätten, nicht bloß dem Heidentum entlehene religiöse Motive gelegentlich, vielmehr menschliche und tierische Darstellungen, sogar solche von heidnischen Göttern, als Malereien, Mosaiken und Basreliefs in reicher Mannigfaltigkeit aufscheinen.

Die ernste Frage erhebt sich: Wie läßt sich diese seltsame Erscheinung mit der früheren Geisteshaltung des jüdischen Volkes vereinbaren? Nahezu plötzlich und fast allgemein sind dergleichen fremdartige Symbole in Bauten und Monumente sowie in alle Gegenstände, die für den heiligen Dienst bestimmt waren, eingedrungen. Auffallend dabei ist, daß es an Dokumenten jeder Art gänzlich fehlt, die wenigstens einigen Aufschluß zu geben vermöchten. Gegenüber dieser Sachlage, die sich keinesfalls aus der Haltung der damaligen Rabbinergruppen erklären läßt, versucht es der Verfasser mit einer kühn gewagten „Method in Evaluating Symbols“. Zunächst wird ihm jeder Sachkenner darin zustimmen, daß eben bloß als Symbole diese neuartigen Zeichen gewertet und gedeutet werden müssen; sie waren keine einfachen Dekorationen ohne sinngebende Inhalt. Dann ergeht er sich in langen Erörterungen über Begriff und Wesen des Symbols an sich, im besonderen des religiösen. Hierfür zieht er ausschließlich moderne Psychologen und Philosophen heran, mit deren eigener Beurteilung der Mentalität des alten Griechen- und Römertums samt des klassischen Orients. Auf die Ergebnisse der modernen Völkerkunde und der vergleichenden Religionsgeschichte der Primitivvölker hat der Verfasser nicht zurückgegriffen. Was diese Wissenszweige über Ursprung, Sinn und Auslegung der Symbole, der geheimen Zeremonien, religiösen Riten und magischen Verhaltensweisen zutage gefördert haben, ist wohl in ständiger, in schwierigen Deutungen auch eines Symbols oder Brauchtums im jüdischen Kultus jener frühen griechisch-römischen Periode den rechten Weg zu weisen.

Auf die lange prinzipielle Begriffsbestimmung folgt eine sehr genaue und vielseitige Beschreibung je der bedeutsamsten Symbole bzw. Gegenstände im jüdischen Kultus; es sind: der siebenarmige Leuchter; der Heilige Schrank für die Torarolle samt den davon abgeleiteten künstlerischen Motiven für allerlei Gebrauchsgüter und architektonische Werke; der Lulab mit Ethrog, d. i. der Feststrauß, den man zum Laubhüttenfest trägt; ferner das Schofar, ein Widderhorn, auf welchem am Neujahrstage geblasen wird; schließlich die Schaufel für Inzens. Sachregister und reichliche Illustrationen verhelfen zum bequemen Verständnis des sehr gehaltvollen Werkes.

MARTIN GUSINDE.

Sonnen Johannes. *Die Beduinen am See Genesareth.* Ihre Lebensbedingungen, soziale Struktur, Religion und Rechtsverhältnisse. Mit einem Geleitw. von O. SPIES. (Palästinahefte d. Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, H. 43-45.) 175 pp. in 8°. Mit 32 Abb. und 1 Kt. Köln 1952. J. P. BACHEM.

Die Beduinen in Palästina (westlich vom Jordan) gelten vielfach als degeneriert („Vettern der Zigeuner“) und daher auch ethnographisch weniger interessant. Wenn man dazu noch weiß, wie umfangreich (und wie qualitativ verschieden) das Palästina-Schrifttum bereits ist, nimmt man ein neues Buch über palästinische Beduinen ohne besondere Erwartungen zur Hand. Um so größer und erfreulicher ist die Überraschung,

die man bei dem Buch von P. SONNEN erlebt. Zunächst handelt es sich nicht um eines der vielen Reisebücher, sondern um die Frucht von Beobachtungen während einer fast 40jährigen Missionstätigkeit im Gebiete des Sees Genesareth. (Literatur wird nur im Anhang erwähnt [pp. 168-170], um Interessenten ein weiteres Studium zu ermöglichen.)¹ Sodann ist die Darstellung zwar schlicht und allgemeinverständlich, aber durchaus sorgfältig; die arabischen Termini sind überall angegeben, und zahlreiche konkrete Beispiele illustrieren die beschriebenen Gewohnheiten. Und schließlich enthält das Leben dieser Stämme, wie es hier geschildert wird, viel Interessantes für vergleichende Untersuchungen.

Das Buch besteht aus vier Hauptteilen: I. Der Beduine am See Genesareth (körperliche und geistige Eigenschaften, Nahrung, Zelt, Geräte, Kleidung, Krankheiten und Gebrechen, Herden, wilde Tiere, pp. 9-57); II. Soziale Verhältnisse (Familie und Stamm, pp. 57-92); III. Religion (pp. 92-140); IV. Rechtswesen (pp. 141-163).

Nimmt man das Leben dieser Beduinen als Ganzes, so muß man sie freilich in mancher Hinsicht als degeneriert betrachten — wenn man die Kamelzüchter Innerarabiens als Normaltyp ansieht. Kamelzucht fehlt hier fast ganz, Pferde sind wenig zahlreich; neben Kleinvieh werden in großem Umfang Rinder gehalten (siehe pp. 38-55, et passim), hauptsächlich Transporttier ist der Esel (siehe pp. 53, 99, 116, 117, 126 f.), und vielfach ist man schon zum Ackerbau übergegangen (p. 9)². Auch anthropologisch besteht kein reiner Beduinentyp mehr; manche Stämme sind — wenigstens teilweise — ägyptischer Herkunft (pp. 82 f., 91), und ein merklicher Negereinschlag liegt vor (pp. 91, 163 Anm. 4 und 7). Das alles hat natürlich auch auf das Brauchtum abgefärbt, wie sich z. B. in dem Abschnitt über die Opfer (pp. 94-99) deutlich zeigt. Die Opfer vom Erstlingswurf des Kleinviehs und bei der Geburt eines Stutenfüllens werden nur noch selten dargebracht (p. 97). Beim *ḍahīje*-Opfer wird statt eines Kamels häufig eine Kuh genommen (p. 98 f.), und zum Schluß der Feier wird noch ein Hahn geschlachtet (p. 99). Während bei den Beduinen in Moab die zum *ḍahīje*-Opfer bestimmte Kamelstute vorher mit allerlei Sachen beladen wird, die sich die Armen nehmen dürfen³, wird hier ein Esel zu demselben Zwecke gebraucht; er wird natürlich nicht geschlachtet, sondern frühmorgens an einer Wegkreuzung angebunden, und wer ihn findet, darf ihn als sein Eigentum nehmen (p. 99). Diese Beispiele zeigen in recht interessanter Weise die Anpassung alten Brauchtums an ein verändertes Milieu. Daneben ist, besonders auf dem Gebiete des Rechtswesens (siehe pp. 141-163), noch sehr viel traditionell Beduinisches bewahrt worden; teilweise handelt es sich um Varianten anderwärts bekannter Rechtsgewohnheiten, teilweise auch um Bräuche, die m. W. sonst noch nirgends registriert sind (zu letzteren gehört z. B. die Brautzeltwache, p. 67, und die Abgabe an den Scheich bei Heirat außerhalb des Stammes, pp. 65, 88). Die Beduinen Nordpalästinas sind 1938 durch T. ASHKENAZI ausführlich beschrieben worden (cf. *Anthropos* 35/36. 1940/41. p. 457 f.); SONNEN bringt jedoch darüber hinaus noch viel Neues; er behandelt ein enger umgrenztes Gebiet, aber mit großer Gründlichkeit. So ist sein Buch, bei aller anspruchslosen Schlichtheit der Darstellung, eine wertvolle Bereicherung der ethnographischen Literatur über die nördlichen Randgebiete Arabiens.

JOSEPH HENNINGER.

¹ Hier sind einige kleine Druckfehler unterlaufen: p. 168: THOMPSEN statt THOMSEN, DAUGHTY statt DOUGHTY; p. 169: SHAUKLIN statt SHANKLIN.

² Dazu paßt auch das Vorkommen der Hühnerzucht (pp. 20, 99, 130, 135, 137).

³ Siehe ANTONIN JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908), p. 371 f.

Field Henry. *Contributions to the Anthropology of the Caucasus.* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XLVIII, No. 1.) X + 154 pp. in 4°. With 24 fig., 9 graphs, 235 tables, and 1 map. Cambridge, Mass. 1953. Published by the Museum. Price: \$ 6.50.

Im Herbst 1934 hatte H. FIELD, im Anschluß an seine anthropometrischen Arbeiten im Irāk und in Iran, einen Abstecher auf das Gebiet der UdSSR machen und an Bewohnern Kaukasiens einige Messungen durchführen können. Allerdings handelte es sich nur um 50 Yeziden, 4 Armenier und 156 Nord-Oseten (106 Männer und 50 Frauen, p. V; FIELD bevorzugt die Schreibweise Oseten gegenüber Osseten, siehe die Begründung p. VI). Dazu kamen noch 39 Schädel aus osetischem Gebiet (pp. 104-108). Diese Materialien werden nunmehr veröffentlicht, bereichert um anthropologische Angaben aus der älteren Literatur (pp. 60-103, passim) und eine ausführliche Einleitung über Ethnographie und Geschichte der Oseten sowie ihrer Vorfahren, der Alanen (pp. 17-59). Yeziden und Juden sind nur kurz behandelt (pp. 84-90, 91-103); die Feststellungen betreffend rassische Unterschiede zwischen kaukasischen und anderen Juden sind aber kulturhistorisch wichtig. Ein Teil der Materialien ist nur in Form von Mikrofilmen publiziert (siehe pp. VII, 116). Unter den Appendices verdienen die Angaben über künstliche Schädeldeformation im Kaukasus (p. 112 f.) besondere Aufmerksamkeit.

JOSEPH HENNINGER.

Guilleminet Paul. *Coutumier de la tribu Bahnar des Sedang et des Jarai de la province de Kontum.* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.) T. I: 457 pp.; T. II: pp. 458-764. Avec 2 pl.; in 4°. Paris 1952. E. DE BOCCARD.

Das Werk stellt in Anbetracht der jüngsten Zeitverhältnisse einen einstweiligen Abschluß dar. Es ist organisch aus langer Erfahrung herangewachsen, als ein Versuch, die Rechtsgewohnheiten der Bevölkerung von Kontum zu kodifizieren, vorab der Bahnar, welche das Zentrum dieser annamitischen Provinz bewohnen. Sein Ziel ist, der Rechtsprechung zu helfen, im Sinne altgewohnter Bräuche ihre Entscheidungen zu fällen. Dieser juristische Gesichtspunkt darf bei der Lektüre nicht aus dem Auge verloren werden. Darum sind die Bräuche und Riten in diesem Werk weder systematisch noch in ihrer Gänze beschrieben; wohl werden einige Lebensformen mitunter erklärt, aber ein allseitiges Erfassen des Brauchtums ist einer andern Arbeit vorbehalten (p. 8). Das Werk zerfällt in drei Teile: eine Einleitung (Préambule) (pp. 17-104), einen Hauptteil (Coutumier) (pp. 105-625), und einen Index (pp. 627-753).

Die Einleitung behandelt im I. und II. Kapitel die Rechtsordnung und ihre Ausübung vor der Ankunft der Franzosen und im III. Kapitel sämtliche Forschungen am Brauchtum, die für das genau beschriebene Gewohnheitsrecht erforderlich waren. Viele Autoren trugen zur Kenntnis dieser Grundlage bei, zuerst die Missionare, später die Verwaltung und die Forscher. Aus dieser Literatur und den Ergebnissen eigener Forschung und Praxis des Autors im Lande selbst ist das Manuskript entstanden. Es war bereits 1946 abgeschlossen, als der Verfasser in den Besitz der Arbeit von M. GERBER über die Stieng kam, die wertvolles Material von Pater AZÉMAR enthielt. Da die Stieng und Bahnar in Sitten und Sprache so ähnlich sind, daß eine enge Verwandtschaft zwischen beiden angenommen werden kann, arbeitete der Autor sein Buch an Hand des GERBERSCHEN Manuskriptes um (pp. 8, 100).

Der Hauptteil beinhaltet nun alle Normen, die die Autorität in Wirklichkeit beachtet wissen will; sie fußen auf Rechtsgewohnheiten, welche seit je die öffentliche Ordnung und das friedliche Gemeinschaftsleben vor der Störung durch den Ein-

zelmenschen schützen. Er umfaßt in 6 Titeln, 18 Kapiteln, 104 Artikeln den gesamten Rechtsbereich: Gerichtsverfahren, Sanktionen, Personenrecht, Sachrecht, Eherecht, Güterrecht usw., und zwar in einer Klassifizierung, die sich eng an die Denkweise der Einheimischen anschließt, und nach dem Brauch, wie er in Kontum von 1908-1939 vor Gericht geübt wurde. Das Kernstück bildet jedesmal ein Artikel mit dem stets wiederkehrenden Schema: Prinzip, Kommentar, Anpassung (Rapprochement) und Entscheidungsverfahren (Jurisprudence). — Die Prinzipien kennzeichnen jedesmal den Stand der Rechtsentwicklung im Jahre 1941. Diese sind das Ergebnis einer langen, fortschreitenden Modifikation der Gewohnheiten, die sich entweder selbst oder durch amtlichen Entscheid an die moderne Entwicklung angepaßt haben. — Im Kommentar erklärt der Verfasser alles, was er über die behandelten Gegenstände weiß. — Da die vorliegende Kodifikation immer noch eine Weiterentwicklung offenläßt, ist in den anschließenden „Rapprochements“ die Richtung der zu erwartenden Modifikationen angedeutet. Der Verfasser sucht darin einen Angleich der Rechtsgewohnheiten von Kontum an die der benachbarten Stämme und Völker, allerdings mit einigen Schwierigkeiten; denn die Rechtsgewohnheiten Kontums selbst sind schon aus heterogenen Elementen zusammengewachsen, und außerdem kann die Gesellschaftsordnung der Nachbarn unter sich wieder verschieden sein; die Rhadé und Koho sind z. B. mutterrechtlich und die Stieng und Ma vaterrechtlich organisiert.

Der dritte Teil hat einen umfangreichen, ausführlichen Sachindex der juristischen Terminologie, die der einheimischen Mentalität angeglichen ist; zunächst Französisch-Bahnar (pp. 629-703) und dann Bahnar-Französisch (pp. 704-753).

Für die beiden Bände dürfte nicht nur der Rechtsforscher, sondern auch der Soziologe und Ethnologe dem Autor zu Dank verpflichtet sein.

DOMINIK SCHRÖDER.

Norbeck Edward. *Takashima. A Japanese Fishing Community.* XII + 233 pp. in 8°. With 21 pl. and 5 maps. Salt Lake City 1954. University of Utah Press.

Das Buch ist die Frucht einer neunmonatigen Forschung (August 1950 - April 1951) unter der Fischer- und Bauernbevölkerung von Takashima, der „hohen Insel“, die zur japanischen Präfektur Okayama gehört. Dem Verfasser standen praktisch alle notwendigen Hilfsmittel zur Verfügung, und er fand bei den Leuten selbst viel Verständnis und Mitarbeit. Seine Erhebungen machte er auf Japanisch, wogegen seine Gattin, ohne die das Buch nicht zustandegekommen wäre (p. XI), auf Dolmetscher angewiesen war. In Form einer ethnologisch-volkskundlichen Monographie wird hier der wesentliche Bereich des wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Lebens dargestellt unter besonderer Berücksichtigung des Kulturwandels, der mit dem Einbruch der Verwestlichung einhergeht, und der auf Takashima weiter fortgeschritten ist als in den übrigen bäuerlichen Gebieten. Dieser Frage ist ein eigenes zusammenfassendes Kapitel (pp. 195-221) gewidmet.

Die übersichtliche, klare Studie, die bei ihrem beschränkten Umfange sich auf die Grundzüge konzentrieren muß, ist in erster Linie als eine repräsentative Gesamtdarstellung der ländlichen Kultur Japans zu werten, und das um so mehr, als derartige Zusammenfassungen in westlicher Sprache selten sind — vor allem für Wirtschaftsformen, die auf Fischerei gründen. — Die Arbeit enthält ein Literaturverzeichnis und einen ausführlichen Index. Die technische Sauberkeit und Bildwiedergabe verdienen hervorgehoben zu werden.

DOMINIK SCHRÖDER.

Lingat Robert. *Les Régimes matrimoniaux du Sud-Est de l'Asie.* Essai de droit comparé indochinois. T. I: Les Régimes traditionnels. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. 34.) 175 pp. in 4°. 1952. Paris: E. DE BOCCARD. Hanoi: Ecole Française d'Extrême-Orient.

R. LINGAT will in seiner Untersuchung die Heiratsregelung der Völker Hinterindiens vergleichen, um eine gemeinsame Basis zu finden. Fünf dieser Völker besitzen einen modernen, fixierten Rechtskodex: Tonkin, Annam, Laos, Cambodja, Siam; zwei richten sich noch nach dem überlieferten Gewohnheitsrecht: Burma und Cochinchina. Es ist darum ein zweifacher Vergleich notwendig: erstens zwischen den nichtkodifizierten Rechtsgepflogenheiten; zweitens zwischen dem kodifizierten Recht der genannten Völker.

Der vorliegende Band dient dem ersten Vergleich. Er zerfällt in zwei Teile, entsprechend der Tatsache, daß Hinterindien im Schnittpunkt zweier Hochkulturen liegt. Der erste Teil behandelt die Länder des chinesischen Kulturbereiches (pp. 9-108): das Eherecht in China, Cochinchina und Vietnam. Im zweiten Teil werden die Länder des indischen Kulturbereiches betrachtet (pp. 109-164): das Eherecht im hinduistischen Bereich, in Burma und Siam. Das Hauptgewicht liegt auf der Untersuchung des Vermögens- und Erbrechtes. Die Ergebnisse (pp. 165-174) zeigen, daß zunächst im ganzen Indochina eine weitgehende Übereinstimmung besteht — trotz der völkischen und kulturellen Mannigfaltigkeit —, deren hervorstechendes Kennzeichen die eheliche Gütergemeinschaft ist, und daß ferner diese Eigenart ganz vom Rechtsbrauchtum Indiens und Chinas abweicht. Hand in Hand damit geht die durchaus eigenständige gesellschaftliche (bzw. politische) Ordnung, die — z. B. im Gegensatz zu China, wo die Großfamilie das Fundament ist — auf der Lokalgemeinschaft gründet, was LINGAT durch eine lange nomadistische Vergangenheit erklärt (p. 168 f.).

Diese und andere Ergebnisse (Stellung der Frau usw.) sind z. T. überraschend. Sie zeigen, daß der chinesisch-indische Kultureinfluß doch nicht allzu tiefgehend ist, und daß man vom Brauchtum dieser Völker z. B. auf altchinesische Verhältnisse nur mit Vorsicht schließen darf.

DOMINIK SCHRÖDER.

Kossovitch N. *Anthropologie et groupes sanguins des populations du Maroc.* XXX + 492 pp. in 8°. Avec 24 pl., 6 cartes et 1 tabl. Paris 1953. MASSON & Cie. Prix: frs. 2200.—.

Il existe déjà une littérature très riche sur l'ethnographie, la linguistique, l'histoire, l'archéologie et la préhistoire de l'Afrique du Nord française; l'anthropologie physique, cependant, a longtemps fait figure de parente pauvre. C'est vrai surtout pour le Maroc; même le grand ouvrage de BERTHOLON et CHANTRE (1913) ne traite que la Tunisie et une partie de l'Algérie. Jusqu'ici, il n'existait pas de travail d'ensemble sur l'anthropologie du Maroc. Seules les tribus du Rif espagnol avaient été étudiées par COON; mais le Maroc français n'avait fait l'objet que d'études isolées et partielles (pp. XXVII-XXVIII; cf. aussi p. 434 et H. VALLOIS dans la préface, pp. I-II). En 1930, le Dr KOSSOVITCH se décida à faire des recherches anthropologiques et sérologiques dans toute l'Afrique du Nord, en commençant par le Maroc. De 1931 à 1938, il passa chaque année plusieurs mois au Maroc pour recueillir les matériaux du livre présent. Il ne put, à cause de la guerre, commencer la rédaction du texte qu'en 1945, et sa mort, survenue en 1948, l'empêcha de le terminer lui-même. La mise au point finale du manuscrit et la correction des épreuves ont été assurées par M^{me} DAGNY KOSSOVITCH.

Le livre comprend quatre parties principales: I: Tribus arabophones et berbérophones du Nord (pp. 1-128); II: «Beraber» des hauts plateaux, des pentes montagneuses du Moyen Atlas et Moulouya (pp. 129-239); III: Arabophones de la côte atlantique (pp. 241-319); IV: Le pays chleuh (pp. 321-433); puis les conclusions générales (pp. 434-446) et quelques annexes, par exemple: Quelques considérations sur la

pigmentation claire des cheveux et des iris chez les Marocains (pp. 447-450) et : Juifs du Maroc (pp. 457-484). « Nous avons examiné au total 98 tribus et confédérations marocaines, en tout 5210 hommes du point de vue anthropo-sérologique et 1057 femmes du point de vue sérologique, dont 379 du point de vue anthropométrique également. Nous pensons que ce nombre suffit pour donner une idée à peu près exacte de l'anthropologie des Marocains » (p. 434). Dans l'énumération détaillée de ces matériaux, on trouve toujours des paragraphes intitulés « Résumé » ou « Conclusions » qui permettent au lecteur de saisir plus facilement les résultats obtenus (pp. 18, 24-25, 61, 72-73, 81, 93-94, 135, 139-140, 159-160, 175-177, 214, 237-239, 258-259, 268, 286-287, 293-294, 301-302, 333-334, 349, 354-355, 375-380, 398, 410-411). On aboutit très souvent à la constatation que la population en question ne représente pas un groupe ethnique homogène (pp. 18, 25, 81, 93, 139-140, 159-160, 175-177, 239, 286-287, 294, 378, 398, 411). L'examen sérologique montre la parenté de quelques groupes avec les peuples européens (pp. 61, 136, 140, 160, 176, 214, 238, 380), d'autres plutôt avec les peuples asiatiques (pp. 140, 259, 268, 287, 334, 349, 398) ou les peuples intermédiaires (p. 411 ; voir aussi p. 446). Quelquefois, on peut distinguer jusqu'à trois ou même quatre types raciaux différents dans une tribu ou une confédération (pp. 160, 176-177, 238-239, 301-302)¹. Ces recherches confirment donc qu'on trouve au Maroc un fort mélange du point de vue anthropologique comme du point de vue culturel entre une ancienne population méditerranéenne à caractère européen et des immigrants venus de l'Asie. Pour arriver à des conclusions plus détaillées, il faut une collaboration de plus en plus étroite entre toutes les disciplines scientifiques respectives (cf. pp. 239, 434). On saura gré à l'auteur d'avoir, par ses recherches patientes, apporté des matériaux si riches et si précieux à une telle synthèse.

JOSEPH HENNINGER.

Ghisletti Louis V. *Los Mwiskas*. Una gran civilización precolombina. (Biblioteca de Autores Colombianos.) 2 tomos. 535 + 309 pp. in 8°. Bogotá 1954. Ministerio de Educación Nacional.

Während aus dem Schutt zahlreicher Ruinen, aus der erstaunlichen Fülle von Tongefäßen und Gebrauchsgütern für den Alltag, aus den Bilderschriften und spanischen Berichten ein annähernd vollständiges Bild von den Kulturen im Hochland Boliviens und Perus, auch in dem von Mexiko und Guatemala, zusammengestellt ist, fehlte es bis heute an einer gleichartigen Rekonstruktion der kulturellen Ganzheit, die ehemals von den Chibcha-Volksstämmen im gebirgigen Mittelteil des heutigen Kolumbiens geschaffen worden ist. Ihr möchte der Kulturhistoriker gefühlsmäßig eine verbindende Rolle zwischen den beiden soeben genannten Bereichen amerikanischer Hochkulturen zutrauen ; und teilweise bestätigt der Sachverhalt eine solche Vermutung. Diese Lücke in unserem Wissen will das neue Werk über die Mwiska schließen, insofern es sich darbietet als „un inventario, lo más sistemático y completo que sea posible, de nuestros conocimientos sobre el tema“ (p. 10). Alle hierauf bezugnehmenden Einzelheiten, die sich aus mancherlei alten und neueren Quellen sowie aus Gegenständen jeglicher Art schöpfen ließen, wurden zu einem geordneten Ganzen methodisch zusammengefügt, das, trotz mancher sich widersprechender Mitteilungen, den Leser die Eigenart jener versunkenen Kultur erleben läßt.

In der richtigen Beurteilung des Verfassers sind die Mwiska weder eine eigene Rasse noch eine einheitliche Volksgemeinschaft ; sie lassen sich jedoch als Träger einer in ihren Wesenszügen gleichgearteten Zivilisation erkennen, in welcher die Tendenz zu einer allgemeinen Vereinheitlichung wirksam war (p. 32). Mit „Mwiska“ werden die völkischen Einheiten im bezeichneten Raume bedacht ; während „Chibcha“ samt

¹ Il n'est pas étonnant que la population juive du Maroc, elle aussi, soit loin d'être uniforme du point de vue racial (voir pp. 457-484, surtout pp. 457-458, 463, 474, 484). (L'auteur a pu examiner 646 Juifs et 84 Juives, p. 478.)

den hiervon abgeleiteten Wortbildungen linguistischen Einheiten vorbehalten bleibt. Nach allgemeinen Angaben über Herkunft der Eingeborenen des gesamten Amerika und ihrer Kulturen — wobei m. E. der Verf. das Maß der Einflüsse aus Ozeanien übersteigert —, über den Wohnraum der Mwiska und den Feldzug des Eroberers GONZALO XIMÉNEZ DE QUESADA werden die schriftlichen Dokumente aufgezählt, aus welchen der Stoff für die folgende Schilderung stammt.

Zu den Wesenszügen der Chibcha-Kultur zählen folgende: Im Wirtschaftsbetrieb nahm die Frau eine Vorzugsstellung ein. An die Menarch eines Mädchens schlossen sich sechstägige Zeremonien an; hingegen fehlten Pubertätsriten für die Jünglinge. Obwohl die Mädchen reichlich voreheliche Freiheit genossen, unterlag Ehebruch schwerer Bestrafung. Den Abschluß der Ehe eines Mannes mit seiner ersten Frau umgaben öffentliche Zeremonien; welch letztere in vereinfachter Form sich wiederholten, sooft er eine weitere Gattin in sein Haus nahm. Die Frau und Mutter bildete den Mittelpunkt des Familienlebens, und manche andere Einrichtungen verraten deutlich die matriarchalische Organisation des Volksganzen. Der größeren oder kleineren Volksgruppe stand ein Kazike mit unbeschränkter Macht vor, welch letztere — dem Glauben der Leute zufolge — dem Bereich der religiösen Vorstellungen entstammte. Mit Hilfe mehrerer untergeordneter Funktionäre übte der Kazike seine Regierungsgewalten aus, vor allem Rechtsprechung und Bestrafung. Eigene Gesetze schützten das Privateigentum und regelten dessen Vererbung; für das Steuerwesen gab es vielerlei Bestimmungen. Die völkischen Gemeinschaften der Mwiska zeigten eine mehrfache Schichtung, zu welcher die spezialisierten Handwerker am meisten beitrugen. Der Einzelperson stand keine weite Entfaltung offen. Die vielgliedrige militärische Organisation verhalf den einzelnen Kaziken dazu, sich selbst samt ihrer Gruppe zu behaupten; auch dazu, sich andere Gruppen untertänig zu machen. Auf Grenzposten wurden eigene Garnisonen unterhalten. Als Waffen dienten vorwiegend die Speerschleuder, Bogen und Pfeil, Lanze und Speiß.

Zu Beginn der Conquista war der Raum der Mwiska dicht bevölkert, und intensiver Ackerbau ermöglichte ihnen das Dasein im oben bezeichneten geographischen Raume; ungefähr die heutigen departamentos Cundinamarca, Boyaca und Santander. Die freie Jagd, ein Monopol des ersten Kazike, erleichterte ihm persönlich die Pflicht, seine Truppen mit Lebensmitteln zu versorgen. Die Felder zu bestellen oblag den Frauen; waren doch die Männer mit Töpferei, Flechtwerken und Goldarbeiten vollauf beschäftigt. Kartoffel und Mais, Maniok und Tomate bildeten die Grundlage der Volksernährung. Die wichtigsten Güter für den ausgedehnten Handel waren Salz und Baumwollgewebe, vermittels deren auf mehr oder weniger belebten Marktplätzen das Rohgold erworben wurde. Letzteres fand sich nicht im Wohnbereich der Mwiska; hauptsächlich erwarben sie es von den Ufern des Magdalena-Stromes. Ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung widmete sich dem Töpferhandwerk, geringer war die Zahl der Steinmetzen, viele Personen waren als Goldarbeiter tätig und ihre Erzeugnisse erfreuten sich weitester Verbreitung. Verschiedene Musikinstrumente lieferten die rhythmische Begleitung zu Unterhaltungstänzen und Volksvergnügen. In der religiösen und mythologischen Welt ragten am weitesten die Gestalten eines Schöpfergottes namens *Chiminigagua* und einer Mondgöttin heraus. Den eigentlichen Opfern und anderen Kulthandlungen dienten mehrere Tempel; am meisten berühmt und bestens ausgestattet waren die in Bogotá, Sogamoso und Guatavita.

Das sind nur die hauptsächlichsten, hier andeutungsweise erwähnten Kennzeichen der Chibcha-Kultur. Ein besonderes Verdienst hat sich der Verf. als geschulter Linguist damit erworben, daß er mit bewunderswerter Mühewaltung alle sprachlichen Elemente aus alten Quellen gehoben und zu einer umfangreich gegliederten Grammatik zusammengeordnet hat (T. I, pp. 205-500); sie bildet das Kernstück seines Werkes und muß um so mehr gewürdigt werden, weil es die Belebung einer toten Sprache ist. Dem Amerikanisten bietet sich nun ein reicher Stoff zu linguistischen Vergleichen, die der Verf. selbst bereits in einem kurzen Abschnitt (pp. 501-504) eröffnet hat.

MARTIN GUSINDE.

Ribeiro Darcy. *Religião e Mitologia Kadiuéu*. (Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Serviço de Proteção aos Índios. Publicação Nº 105.) XV + 222 pp. in 8º. Com 8 láminas. Rio de Janeiro 1950.

Neben den Beobachtungen persönlicher Forschung unter den Kadiuéu in den Jahren 1947 und 1948 benutzt RIBEIRO die über die Mbayá (zu denen die Kadiuéu als Untergruppe gehören) existierende Literatur der vergangenen Jahrhunderte. Der Verfasser fragt sich, ob er das Material, das zum größten Teil nicht von den Kadiuéu, sondern von anderen Untergruppen der Mbayá stammt und Verhältnisse schildert, die 200 und mehr Jahre zurückliegen, mit dem modernen Kulturbild vermengen darf. Da die Berichte über die Mbayá-Kultur, die nach den Chronisten sehr uniform war, nur als Hilfsquellen zur Illustrierung des Kulturwandels erscheinen und als solche eigens hervorgehoben werden, ist für eine saubere Methode gesorgt.

RIBEIRO will nach den Regeln der funktionalistischen Methode zeigen, wie bei den Kadiuéu Mythologie und Religion eine Funktion des Kulturbildes sind, also durch das Kulturbild bestimmt werden und den Änderungen des Kulturbildes sich anpassen. Im ersten Abschnitt des Buches, der über die Mythologie handelt, ist das in musterhafter Weise gelungen. Die Kadiuéu waren ein Herrenvolk, das sich Mitglieder der Nachbarstämme untertan und dienstbar machte. Rechtfertigung für sein Vorgehen findet der Kadiuéu in seiner Mythologie, nach der ihm vom Schöpfer als Ersatz für sonstige Gaben Gewalt über die Menschen gegeben wurde. In diese Mythologie findet später das von den Spaniern nach Amerika gebrachte Pferd, das den Kadiuéu in seiner Herrscherrolle sichert und stärkt, Aufnahme. Auch für den gegenwärtigen Verfall der Stammesmacht und für die Inferiorität dem Brasilianer gegenüber wurden Erklärungen in den Mythenschatz aufgenommen.

Der zweite Teil, der über die Religion handelt, ist vor allen ätiologischen Fragen, dem Jenseitsproblem und den übernatürlichen Wesen und Kräften gewidmet. *Gó-noêno-hôdi*, der Schöpfergott, der weder als Belohner noch als Richter oder Beschützer von Ethik und Moral hervortritt, findet keine kultische Verehrung mehr. Nach dem Tode findet der Kadiuéu im Jenseits eine Lebensform, die in allem seiner diesseitigen entspricht. Übernatürliche Wesen und Kräfte, die unter dem Einfluß des Schamanen stehen, machen außergewöhnliche Ereignisse und Geschehnisse verständlich.

Ein dritter Teil bringt, zum Teil im Original mit Interlinearübersetzung und Melodie, das Legendenmaterial, auf das der Verfasser sich in seiner Studie stützt.

Auf eine historische und diffusionistische Behandlung der Probleme, die sich aufdrängt und auf die verschiedentlich hingewiesen wird, glaubt der Verfasser nicht eingehen zu sollen. Man könnte fast meinen, es spreche daraus eine Geringschätzung der geschichtlichen Methode. Vielleicht ist aber auch die Schwierigkeit der Aufgabe eine Ursache für das Beiseitelassen dieser Fragen. Bevor Kulturelemente verglichen werden können, müssen sie möglichst vollständig und umfassend erkannt sein. Die funktionalistische Methode ist hierzu ein ausgezeichneter Weg. Im Rahmen dieser Studie war es eine Unmöglichkeit, diese Forschungsmethode auch auf die Kulturelemente der Nachbarstämme anzuwenden, die für einen Vergleich in Frage kommen. Daß eine historische Behandlung des Stoffes, die den vielfachen Verbindungen und Zusammenhängen mit den Nachbarstämmen nachgeht, neue und wichtige Erkenntnisse vermitteln würde, ist nicht zu bestreiten. Doch dieser Mangel ist vielleicht erst nach gründlicher Erforschung des ganzen Gebietes zu beheben.

In einer weiteren ausführlichen Studie * liefert DARCY RIBEIRO wertvolles Material über die Kunst der Kadiuéu.

* DARCY RIBEIRO: *A arte dos Índios Kadiuéu*. Sep.: Cultura (Rio de Janeiro) 1952. pp. 147-190. Serviço de Documentação. Ministério de Educação e Saúde. Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios.

Hier kommen zwei Stilformen zur Anwendung, die sich als Eigenarten der beiden Geschlechter ausschließen. Während die Frauen sich unter Übergehung aller figürlichen und symbolischen Elemente auf geometrische und dekorative Muster beschränken, gefallen sich die Männer besonders im Formen und Gestalten. Anfänge dieser Unterschiede in der künstlerischen Betätigung finden sich schon bei den Kindern.

Ihren höchsten Ausdruck findet die Kunst der Kadiuéu in der Malerei und Keramik, die beide zum Aufgabenbereich der Frau gehören. Wenn auch die gewöhnlichen Techniken dieser Künste von allen Frauen beherrscht werden, so sind doch eigentliche Künstlerinnen selten. Mit größter Sicherheit werden die kompliziertesten Muster ohne Skizze sofort ins Reine gezeichnet. Die Treue zu den von den Ahnen übernommenen Formen, an die man sich gewöhnlich hält, schließt die Erfindung neuer Muster nicht aus. Wahrscheinlich stand die Malerei früher mit der komplizierten Gesellschaftsstruktur des Stammes in enger Verbindung, so daß gewisse Muster bestimmten Gesellschaftsschichten reserviert waren. Auf die Frage nach Ursprung und Bedeutung der Muster wird hingewiesen, ohne daß eine Antwort versucht würde.

Der große Gegensatz zwischen der tiefstehenden Töpfereitechnik und der hochentwickelten Dekoration des keramischen Materials erklärt sich vielleicht daraus, daß die Dekoration nur die Anwendung der längst bekannten Technik der Körperbemalung auf ein neues Gebiet erforderte, während das Brennen des Tones für die Kadiuéu eine ganz neue Technik darstellte, die erst in neuerer Zeit erlernt wurde.

Die künstlerische Begabung der Männer, die im Schnitzen von Holz, im Modellieren von Ton und im Formen von Metall ihren Ausdruck findet, steht hinter der der Frauen weit zurück. Die besten Leistungen sind Pfeifen, Puppen, Löffel und ähnliche aus Holz geschnittene Dinge.

In der ethnologischen Fragestellung wird nicht den historischen Ursprungs- und Verbreitungsproblemen, sondern den funktionalistischen Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Kunst und Kulturgefüge nachgegangen. Die heute entwaffneten und unterjochten Männer des Krieger- und Herrschervolkes der Kadiuéu haben noch keinen ihnen entsprechenden neuen Aufgabenkreis gefunden. Ihre gelegentliche künstlerische Betätigung ist von geringer ökonomischer Bedeutung für den Stamm. Anders steht es mit den Frauen, die durch den Kulturwandel nicht aus ihrem gewohnten Aufgabenbereich gerissen wurden, sondern dadurch sogar noch eine wichtigere Stellung und ein höheres Ansehen erreichten, da bei dem Versagen der Männer von ihrer Kunstfertigkeit Unterhalt und Fortbestand des Stammes abhängen. Die Krise der Kultur blieb jedoch auch auf die Kunst der Frauen nicht ohne Wirkung. Die Anpassung an die Werturteile der Weißen führte nämlich zu einer Überschätzung des Fremden und zu einer Unterschätzung des Eigenen. So unterließ man die Körperbemalung und ersetzte die traditionellen Tongefäße durch Benzinkanister und Konservendosen. Da die künstlerische Produktion fast ausschließlich auf den Handel mit den brasilianischen Nachbarn ausgerichtet wurde, ging der Anreiz zu künstlerischer Hochleistung verloren. Die für Keramik und Malerei nötigen Materialien, die im neuen Stammesgebiet fehlten, konnten nur unter größten Opfern beschafft werden. Wegen der Änderung in der sozialen Struktur fehlte den Frauen, die nicht mehr wie früher für ihre Feld- und Hausarbeiten Sklavinnen zur Verfügung hatten, Zeit und Muße für ihr künstlerisches Schaffen.

RIBEIROS Studien zeigen in musterhafter Weise, wie Änderungen im Kulturgefüge zu Reaktionen in den verschiedensten Kultursektoren führen. Sie sind auch eine anschauliche Illustration für die Tatsache, daß die brasilianische Ethnologie, die bis vor nicht langer Zeit fast ausschließlich europäische Namen aufwies, heute durch eine ganze Reihe junger, einheimischer Ethnologen ausgezeichnet vertreten wird.

WILHELM SAAKE.

Hood Mantle. *The Nuclear Theme as a Determinant of Paṭēt in Javanese Music.* XI + 323 pp. in 4°. With 9 pl. Groningen, Djakarta 1954.
J. B. WOLTERS.

Als vor fünf Jahren die englische Neuauflage von KUNSTS „Music in Java“ erschien, war das Werk der Erforschung der javanischen Musik offenbar im wesentlichen getan. Nur sehr wenige und meist periphere Fragen mußten noch offen gelassen werden, aber auch eine von zentraler Bedeutung. Es war KUNST damals noch nicht möglich, das Wesen des *Paṭēt* wirklich zu erfassen, vor allem auch, weil die javanischen Autoritäten darüber offensichtlich nicht alle einer Meinung waren und z. T. einander widersprechende Angaben gemacht hatten. HOOD, ein Schüler von KUNST, zu dem man dem Altmeister nur gratulieren kann, ist nun diesem Problem mit ganz außerordentlicher Gründlichkeit und Scharfsinnigkeit zu Leibe gerückt. Er hat alle ihm erreichbaren javanischen Gendings zur Betrachtung herangezogen, etwa ein halbes Hundert davon in seinem Buch übertragen und einer sehr eingehenden Analyse unterworfen. Die gewonnenen Resultate sind überzeugend, und das um so mehr, als sie nicht nur in sich selbst einleuchtend sind, sondern auch zeigen, daß die einander scheinbar widersprechenden Angaben der Javaner sich von dem so erarbeiteten Standpunkt fast mühelos erklären und vereinigen lassen. Soweit sich lebendige Entwicklungen überhaupt in Begriffen und Definitionen einfangen lassen, scheint das hier geglückt.

HOOD weist eindeutig nach, daß es sich bei den sechs *Paṭēts* nicht um Tonarten, sondern um melodisch-tonale Grundformen handelt, die aus dem jeweiligen Verhältnis von *Dasar*, erstem und zweitem Gongton gewonnen sind, wobei die auftretenden Quintintervalle eine entscheidende Rolle spielen. Es gelingt ihm, für alle *Paṭēts* sowohl im *Sléndro*- wie auch im *Pélog*-Geschlecht eine Anzahl typischer melodischer Kadenzformeln zu finden. Er weist fernerhin nach, daß die Einleitung, das kurze Einführungs- oder Kernthema (*Bubuka opaq-opaq*) nicht nur das jeweilige *Paṭēt* festlegt, sondern auch das thematische Material für die ganze nachfolgende musikalische Entwicklung enthält. Die Analysen der einzelnen Stücke und ihrer Einzelteile (*Gongan* und *Kenongan*) sind schlechthin meisterhaft und dürften geeignet sein, nicht nur unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Materie entscheidend zu vertiefen, sondern auch lebendige Auswirkungen auf das Streben unserer abendländischen Komponisten zu haben, soweit sich dieses in ähnlicher Richtung bewegt. — Der Autor untersucht des weiteren die Beziehungen der *Paṭēts* zu den *Wayang*-Aufführungen und den typischen Zuordnungen zu bestimmten Tages- (oder besser) Nachtzeiten, und es gelingt ihm, auch da zu durchaus einleuchtenden Synthesen zu kommen. Sogar auf die Frage der bisher reichlich problematischen Transpositionspraxis von *Sléndro* nach *Pélog* und umgekehrt weiß er eine befriedigende Antwort zu erteilen.

Für den Ethnologen ist es besonders interessant, daß HOOD die engen Beziehungen zwischen dem Wesen des javanischen *Paṭēt* und des indischen *Rāga* nachzuweisen imstande ist. Bei dem ungeheuren Einfluß, den Indien auf die ganze javanische Kultur fast zwei Jahrtausende lang ausgeübt hat, ist dieser Zusammenhang keineswegs erstaunlich. Im Gegenteil, es wäre eher verwunderlich, wenn dieser Einfluß, der auf fast allen Lebensgebieten so überwältigende Ergebnisse hatte, gerade auf musikalischem Gebiet nicht zur Auswirkung gelangt wäre. Daß dies bisher nicht mit der genügenden Deutlichkeit erkannt wurde, liegt wohl vor allem daran, daß es sich hier nicht um eine sklavische Übernahme handelt, sondern um eine freie Transposition der Grundprinzipien in die Sprache der einheimischen Musik Javas.

Natürlich ist es völlig unmöglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung auf Einzelheiten einzugehen. Die Darstellung des ganzen Komplexes ist von vorbildlicher Dichte und Klarheit getragen. Jedem, der sich für javanische Musik und damit für eine der kultiviertesten und bezauberndsten künstlerischen Erscheinungen der ganzen Menschheit interessiert, sei das Studium des Hoodschen Werkes wärmstens empfohlen.

HEINRICH SIMBRIGER.

Rosien Walter. *Die Ebstorfer Weltkarte.* (Schriften des niedersächsischen Heimatbundes e. V., N. F. Bd. 19 = Veröffentlichungen des Niedersächsischen Amtes für Landesplanung und Statistik Bd. 19. Reihe A: Forschungen zur Landes- und Volkskunde. II. Volkstum und Kultur.) 87 pp. in 8°, ill. Hannover 1952. Niedersächsisches Amt für Landesplanung und Statistik. Preis: DM 6.—. — In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde für das Benediktinerkloster Ebstorf in Niedersachsen eine Weltkarte in der Größe von mehr als 12 qm geschaffen. Der Autor ist GERVASIUS VON TILBURY (England); der ausführende Künstler gehörte wahrscheinlich dem Lüneburger Michaeliskloster an. Nachdem die Karte in Vergessenheit geraten war, wurde sie zu Anfang des vorigen Jahrhunderts wiederentdeckt; durch Kriegseinwirkung ist sie nun vernichtet worden. — An Exaktheit läßt sie sich, wie die übrigen mittelalterlichen Karten, nicht mit denen der Griechen, Römer und Araber vergleichen. Sie gibt aber in selten anschaulicher Weise das mittelalterliche geistige und heilsgeschichtliche Weltbild wieder. Hinzuweisen sei auf die Texte und Darstellungen der Völker Asiens und Afrikas, wie überhaupt auf die Abschnitte „Spiegel des mittelalterlichen Weltbildes“, „Fabel und Wirklichkeit“, „Im Rahmen der erdkundlichen Entwicklung“. (F. B.)

Bauernwerk der Alten Welt. Europa — Asien — Afrika. (Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde, Bd. 2.) 112 pp. in 8°. Wien 1954. WILHELM BRAUMÜLLER. Preis: sFr. 2.—. — 1954 veranstaltete Prof. L. SCHMIDT in Wien eine Ausstellung über das bäuerliche Gerätewesen in Europa, Asien, Afrika. Sie basiert auf den Beständen der beiden Wiener Museen „Museum für Völkerkunde“ und „Österreichisches Museum für Volkskunde“. Die Einführung zum vorliegenden Katalog will über den Stand und die offenen Fragen des Bauernwerkes orientieren, und auch die Ausstellung selbst ist auf dieses Ziel abgestimmt. Es konnte nur das Hauptgebiet herausgegriffen werden: nämlich der eigentliche Ackerbau (von der Feldgewinnung über Anbau zu Ernte, Drusch und Speicherung, sowie Speisebereitung). Randgebiete wie die Bewässerung, die Bspannung, Traggeräte, Karren- und Wagenformen sind miteinbezogen worden, da sie für die Entfaltung der ländlichen Arbeit und das Gerätewesen sehr wichtig sind. Dem Katalog ist ein geographisches Register beigelegt mit den Stammesnamen. (D. S.)

Dürr Karl. *Völkerrätsel der Schweizer Alpen.* Walser, Wiking, Sarazenen. 160 pp. in 8°, Karten. Bern 1953. Arethusa-Verlag. Preis: sFr. 9.95. — Der Untertitel weist auf drei Gruppen von Problemen hin, das Buch enthält aber fünf Kapitel, denn an den Abschnitt über das Wallis und die Walser (pp. 3-34) ist eine rechtsgeschichtliche Studie über Schwurgenossenschaft, Walserfreiheit und Holländerrecht angeschlossen (pp. 35-50), und im Anschluß an das Problem einer friesischen (oder skandinavischen) Einwanderung in die Schweiz (pp. 51-87) wird die Überlieferung behandelt, wonach Wifisburg (= Avenches) im 9. Jahrhundert einmal von Normannen zerstört worden sein soll (pp. 88-101). Das umfangreichste Kapitel (pp. 102-150) befaßt sich mit den Sarazenen, die im 10. Jahrhundert von ihrem Stützpunkt Fraxinetum (in der Provence) aus ins Wallis einfielen und längere Zeit die Alpenpässe beherrschten. Ein vielgestaltiges Schrifttum ist benutzt (siehe pp. 151-157; leider sind oft die Vornamen der Autoren nicht angegeben, nicht einmal mit Anfangsbuchstaben); alte und mittelalterliche Geschichte, Volkskunde, Sprachwissenschaft, Ethnographie, physische Anthropologie usw. werden herangezogen, um die Frage nach etwaigen fremden Volksbestandteilen auf Schweizer Boden zu beantworten. Viele früher geäußerte Hypothesen müssen eliminiert werden, denn man hat oft, vor allem in der Frage der Sarazenen, mit wertlosem Material und mit viel Phantasie gearbeitet. Interessant ist z. B. die Feststellung, daß bei manchen mittelalterlichen Berichten, infolge der vagen Terminologie, nicht einmal mit Sicherheit zu entscheiden ist, ob es sich um Normannen- oder Sarazenenüberfälle handelt (pp. 100-103). Wenn dann allerdings aus mittelalterlichen Quellenangaben geschlossen wird, die Sarazenen im Wallis seien größtenteils keine Muslime, sondern noch heidnische Berber gewesen (p. 120 f.), so steht diese Schlußfolgerung auf schwachen Füßen, denn bekanntlich wurden im Mittelalter die Muslime sehr oft als „Heiden“ bezeichnet und ihre Religion für polytheistisch gehalten. So erfreulich alles

in allem die kritische Einstellung des Verfassers ist, so finden sich doch wieder manche Hypothesen, die als zu kühn erscheinen müssen und nicht überzeugen können. Allerdings trägt er seine Auffassungen auch durchaus zurückhaltend vor und ist sich bewußt, daß immer noch vieles rätselhaft bleibt (siehe die Zusammenfassung p. 149 f.). (J. H.)

Atlas polskich strojów ludowych. [Atlas der polnischen Volkstrachten.] Poznań 1953-1954. Nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. — Von dieser Serie (vgl. *Anthropos* 48. 1953. p. 706; 49. 1954. p. 365) sind wiederum zwei neue Hefte herausgegeben worden; und zwar als Fortsetzung der Beschreibung der Trachten von Groß-Polen: HALINA MIKUŁOWSKA: Strój Kujawski [Tracht von Kujawien] (Wielkopolska. Część II, Zeszyt 3), 64 pp. in 4°, ill.; das zweite Heft behandelt die Trachten von Spisz (Klein-Polen): EDYTA STRATEK: Strój Spiski (Malopolska, Część V, Zeszyt 15), 74 pp. in 4°, ill. Beide Hefte zeichnen sich, ähnlich wie die früheren, durch reiche Illustrationen und ausführliche Beschreibung der Trachten aus. (W. G.)

Wheeler Sir Mortimer. *The Indus Civilization.* (Cambridge History of India, Supplementary Volume.) XII + 98 pp. in 8°, ill. Cambridge 1953. At the University Press. Price: 18 s. — Als 1922 der I. Band der Cambridge History of India erschien, war von der alten Induskultur noch kaum etwas bekannt (1921 war in Harappā die erste Probegrabung vorgenommen worden). Inzwischen haben die Ausgrabungen der Städte Mohenjo-daro und Harappā und der chalkolithischen Dorfsiedlungen des Indusgebietes so viel Neues ergeben, daß eine Zusammenfassung in Form eines Supplementbandes angebracht war. In gedrängter, aber klarer Darstellung behandelt WHEELER die geographische Umwelt und die einzelnen Fundplätze der Induskultur (pp. 1-47), sodann ihre verschiedenen Aspekte (Burials and skeletal types, Military aspects, Commerce and transport, Farming and fauna, Arts and crafts, The Indus script, The Indus religions, Dating, pp. 48-93). Nachdem er zu einer provisorischen Datierung auf 2500-1500 v. Chr. gekommen ist (p. 93), bespricht er im Schlußkapitel noch kurz die Einflüsse, die zur Bildung der Induskultur beigetragen haben, und ihre (verhältnismäßig geringe) Nachwirkung (pp. 93-95). (J. H.)

Aiyappan A. and Srinivasan P. R. *Guide to the Buddhist Antiquities.* (Madras Government Museum, Guide Series, No. 2.) X + 58 pp. in 8°, ill. Madras 1952. Printed by the Superintendent, Government Press. — Nach einer allgemeinen, etwas propagandistischen Einführung über den Buddhismus bringen die Autoren ein Verzeichnis der wichtigsten archäologisch-buddhistischen Skulpturen, die im Besitze des „Madras Government Museum“ sind und aus den alten Kultstätten des Krischnatales in Nordostindien stammen. Unter ihnen sind die Überreste aus dem *Amaravati-Stupa* die bedeutendsten. Die Verfasser begnügen sich nicht nur mit einer Beschreibung, sondern orientieren auch über den historischen und mythologischen Hintergrund der buddhistischen Hinterlassenschaft. (D. S.)

Stacey Tom. *The Hostile Sun. A Malayan Journey.* 182 pp. in 8°, ill. London 1953. GERALD DUCKWORTH & Co. Ltd. Price: 15 s. — Ein unterhaltsames Fahrtenbuch im Stil eines aufgeschlossenen Pfadfinders, der als junger Soldat seine ersten, kurzfristigen Abenteuer in Übersee erlebt, ausgerüstet mit guter Beobachtungsgabe, einiger Kenntnis über die Eingeborenen aus der landläufigen Literatur und mit so viel Sprachfertigkeit, daß sie für eine einfache Konversation ausreicht. Angenehm ist der unbesorgte, bescheidene Erzählerton. „This book is the diary of a twenty-year-old, and I do not want it to be looked upon as anything else“ (p. 24). (D. S.)

Le May Reginald. *The Culture of South-East Asia.* The Heritage of India. Foreword by R. A. BUTLER. 218 pp. in 8°, ill. London 1954. GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. — R. LE MAY bezeichnet sein Buch als den ersten Versuch in irgendeiner Sprache, „to bring together a comprehensive study of the culture of South-Eastern Asia“ (p. 17). Seine Forschungen, Reisen und amtliche Tätigkeit in Hinterindien erstrecken sich auf viele Jahre. LE MAY behandelt den Zeitraum von 500 v. Chr. bis 1500 n. Chr., das ist die „Formative Period“, nach der keine bedeutende kulturelle Umgestaltung mehr stattfand (p. 24). — Die Einleitung erörtert die Grundlagen der geistigen und buddhistischen Kultur, vor allem den Unterschied zwischen östlicher und westlicher Auffassung

von Kunst und Kultur im allgemeinen (pp. 17-24). — Das zweite Kapitel (pp. 25-43) bietet einen Überblick über die Geschichte des kulturellen Einflusses Indiens auf die Länder Südasiens. — In den folgenden Kapiteln werden diese Länder im einzelnen behandelt: Burma, Malaya, Java, Bali, Cambodja, das Reich der T'ai usw. (pp. 44-202). — Die Kapitel über Siam und Malaya (samt den entsprechenden Illustrationen) sind die überarbeitete Wiedergabe eines früheren Buches des Verfassers, „Buddhist Art in Siam“, dessen Ideen sich auch in der Einleitung finden (pp. 18, 24). — Fußnoten und quellenkritische Verweise fehlen (abgesehen von Zitaten im Text selber); aber am Schluß befindet sich ein gut ausgewähltes Verzeichnis der wichtigsten Literatur und ein achtseitiger Index. Die Bebilderung mit 216 Nummern auf vielen Tafeln ist gut und reichhaltig. — In der Hauptsache ist das Werk eine Geschichte der bildlichen und baulichen Kunst Südasiens unter starker Berücksichtigung der Religion und Gesamtkultur als eines indischen Erbes. (D. S.)

Purcell Victor. *The Colonial Period in Southeast Asia. An Historical Sketch.* 65 pp. in 4°. New York 1953. International Secretariat, Institute of Pacific Relations. Price: \$ 1.00. — Die Skizze ist als eine kondensierte Vorwegnahme eines späteren, ausführlicheren Werkes gedacht. Sie stützt sich vorwiegend auf offizielle europäische Verwaltungsberichte, die später auch durch asiatische Quellen ergänzt werden sollen. Nach der Einleitung (pp. 1-8), die eine Übersicht über die Lage vor dem Erscheinen der Europäer unter besonderer Beachtung des buddhistischen und hinduistischen Kultureinflusses bringt, werden die einzelnen Gebiete nach methodisch begründeter Folge behandelt: Indonesien, Malaya, British Borneo, Burma, Indochina, Philippinen. Eine kritische Zusammenfassung über die europäische Expansion der letzten 400 Jahre bildet den Abschluß (pp. 57-65). — Die Studie ist eine gute Einführung nicht nur in das modern-historische Geschehen, sondern auch in die damit zusammenhängenden Fragen der kulturellen Auseinandersetzung und in die betreffende Literatur. (D. S.)

Coedès G. (Ed.). *Inscriptions du Cambodge*, Vol. V. (Ecole Française d'Extrême-Orient. Collection de Textes et Documents sur l'Indochine, III.) 332 pp. in 4°. Paris 1953. E. DE BOCCARD. — Das Gesamtwerk über die cambodianischen Inschriften umfaßt sechs Bände. Die drei ersten enthalten die Texte, deren Originale als Faksimile in sechs „Corpus“ erschienen sind. Der vierte Band mit den Inschriften aus den drei folgenden Hauptstädten Içānapura, Hariharālaya und Yaçodharapura lag bereits 1952 vor. Der sechste Band wird Inschriften bringen, die AYMONIER mehr oder weniger summarisch schon analysiert hat. — Der vorliegende fünfte Band behandelt zwei Sammlungen: 1. die Sanskritinschriften, die AYMONIER zwar abgezogen aber noch nicht übersetzt hat; 2. die Inschriften, die nach 1900 von der « Ecole Française d'Extrême-Orient » entdeckt, jedoch noch nicht herausgegeben wurden. Sie sind chronologisch geordnet. — Jedes Kapitel beginnt mit einer Beschreibung der Inschriften, ihrer Fundorte, ihres Zustandes und ihrer Aufbewahrung. Dann folgt der Text in Umschrift und die Übersetzung mit kritischen Fußnoten, Erklärungen, Literaturverweisen usw. Den Schluß bilden drei Indices: ein geographischer, ein historischer und ein lexikographischer mit den Sanskrit- und Khmer-Worten. (D. S.)

Stübel Hans. *Ein Dorf der Ta-Hua Miao in Yünnan.* Mit einem Beitrag von INEZ DE BEAULAIR. (Mitt. d. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 37.) 80 pp. in 8°, ill. Hamburg 1954. Wiesbaden: OTTO HARROSSOWITZ i. Komm. — Dr. STÜBEL weilte im Jahre 1939 in einer kleinen Siedlung der Hua-Miao (Bunte Miao), die zum chinesischen Dorfe Ch'üan-fu im zentralen Hochlande Yünnans gehört. Die Monographie bezieht sich ausschließlich auf diese kleine, nur fünf Familien umfassende Gemeinschaft, deren Lebensverhältnisse jedoch für die Ta-Hua Miao in Yünnan typisch sind. Sie gelten „als ein Beispiel einer Zwischenstufe zwischen verhältnismäßig ursprünglich lebenden Miao und solchen, die schon fast gänzlich im Chinesentum aufgegangen sind“. Die Angleichung ist am weitesten in Wirtschaft (Ackerbau) und Familienleben fortgeschritten. Dr. STÜBEL hatte damals keine Gelegenheit, seine Beobachtungen durch Besuche in größeren Miao-Ortschaften nachzuprüfen und zu erweitern. Dafür legt die vorliegende Monographie — so kurz sie auch ist — Zeugnis ab von der geübten, reali-

stischen Beobachtungsgabe des Verfassers, der in seiner zuverlässigen Darstellung vor allem die materiellen, aber auch die geistigen Lebensverhältnisse der Bevölkerung schildert. Die kleine Arbeit enthält eine Reihe guter Tafeln und Zeichnungen. Eine erhebliche Ergänzung hierzu bringt Frau INEZ DE BEAULAIR mit ihrem Beitrag „Die Ta-Hua Miao der Provinz Kueichou (pp. 45-59), wo sie viele Jahre unter den nichtchinesischen Völkern verbrachte. Bemerkenswert sind ihre Feststellungen über den kulturwandelnden Einfluß der Mission. Im letzten Abschnitt wird — an W. EBERHARD anschließend — eine Analyse der sehr komplexen Kulturschichten der Miao versucht. Solche gut fundierte Arbeiten wie die beiden vorliegenden sind wertvoll zum Verständnis der kulturellen, rassischen und völkischen Assimilation nichtchinesischer Völkerschaften an den Grenzen Chinas. (D. S.)

Whitaker K. P. K. *Structure Drill in Cantonese. First Fifty Patterns.* (Structure Drill through Speech Patterns, 4.) XXX + 101 pp. in 8°. London 1954. LUND HUMPHREYS & Co. Ltd. Price : 8 s. 6 d. — Das Büchlein ergänzt sehr gut WHITAKERS „1200 Chinese Basic Characters“ (cf. *Anthropos* 49. 1954 p. 780). Die fünfzig, nach Sachgruppen geordneten Sprachmuster sollen durch stete Abwandlung des gleichen Gedankens und der gleichen Satzstruktur das Gefühl und die Treffsicherheit für das Kantonesische vermitteln. Besonderer Wert wird auf die echte Umgangssprache mit ihren Idiomen gelegt : ein psychologisch gutes Verfahren. Bei der komplizierten Umschrift jedoch wäre es vielleicht besser gewesen, alle Sätze auch in chinesischen Zeichen zu bringen, zumal die Übungen doch auf ein lautes Sprechen unter Kontrolle eines Lehrers eingestellt sind. (D. S.)

Wurm Stefan. *Turkic Peoples of the USSR : Their historical background, their languages and the development of Soviet linguistic policy.* 51 pp. in 8°, maps. Oxford 1954. Issued by the Central Asian Research Centre in association with St. Anthony's College (Oxford) Soviet Affairs Study Group. Price : 10 s. — **Baskakov N. A.** *The Turkic Languages of Central Asia : Problems of Planned Culture Contact.* (Transl. of : *The Turkic Peoples of the U.S.S.R. : the Development of their Languages and Writings.*) With comments by STEFAN WURM. 52 pp. in 8°. Oxford s. a. [1953.] Issued by the Central Asian Research Centre in association with St. Anthony's College (Oxford) Soviet Affairs Study Group. Price : 6 s. — WURM gibt auf 51 Seiten eine gedrängte, klare, lexikonartige Übersicht über Geschichte und Sprache der zentralasiatischen Türken. Die historische Skizze beginnt mit den ersten chinesischen Berichten (im 7. Jh. v. Chr.) und endet mit der Jetztzeit. Der Hauptteil (pp. 10-44) behandelt die türkischen Sprachen, ihre literarische Form in Geschichte und Gegenwart, ihren Zusammenhang mit anderen Sprachen, ihre Klassifikation und ihre Eigenart. Der Rest befaßt sich mit der sowjetischen Sprachpolitik bezügl. des Alphabetes und der Russifizierung. Die kleine Arbeit ist auch dem Nichtlinguisten verständlich und dem Ethnologen für ein rasches Orientieren von Dienst. — In der zweiten Broschüre ist das sprachpolitisch orientierte Thema der Sprach- und Schriftentwicklung der sowjetischen Türkvölker ausführlich behandelt durch N. A. BASKAKOV, den versierten russischen Turkologen ; stalinistisch-linguistische Theorien (vom Jahre 1950) spielen darin eine große Rolle. Abgesehen von den offenen politischen Fragen ist es eine anregende Arbeit. STEFAN WURM bringt in einem Anhang dazu Erläuterungen und Richtigstellungen. (D. S.)

Gedat Gustav-Adolf. *Europas Zukunft liegt in Afrika.* 64 pp. in 8°. Stuttgart 1954. J. F. STEINKOPF Verlag. Preis : DM 2. — GEDAT hat sich bereits in anderen Publikationen ausführlich mit den Problemen des heutigen Afrika befaßt (cf. *Anthropos* 48. 1953. p. 709). In diesem Büchlein, das ein Auszug aus Vorträgen ist, wird für ein weiteres Publikum die Situation charakterisiert, die durch die bisherige europäische Kolonialpolitik, die fortschreitende Industrialisierung und den erwachenden Nationalismus entstanden ist (pp. 13-48), und ein großzügiger Plan skizziert : Erschließung der wirtschaftlichen Möglichkeiten Afrikas durch Zusammenarbeit aller europäischen Völker. Eine solche gemeinsame Aktion würde nicht nur große wirtschaftliche und politische Vorteile zum Ergebnis haben (pp. 48-58), sondern auch auf dem Gebiete des Geistigen von

tiefgehender Wirkung sein (pp. 58-64). Das Büchlein ist fesselnd geschrieben und liest sich angenehm; störend wirkt nur, daß — wohl infolge einer drucktechnischen Verschiebung im letzten Augenblick — alle Zahlen des Inhaltsverzeichnisses unrichtig sind (es müßte überall 2 addiert werden). (J. H.)

Paulme Denise. *Les Civilisations africaines.* (Que sais-je ? 606.) 128 pp. in 8°, ill. Paris 1953. Presses Universitaires de France. — Cet ouvrage traite des civilisations strictement africaines, c'est-à-dire de celles des Noirs d'Afrique (p. 5); le Sahara et les côtes méditerranéennes de l'Afrique n'y sont traités que brièvement (pp. 20-28, 31-34, 107-110, 112-114). Une introduction sommaire, qui mentionne la préhistoire et les grandes races africaines (pp. 5-20) précède les deux parties principales : Les données historiques (pp. 20-53) et Les sociétés (pp. 55-124). Dans cette deuxième partie, on trouve un exposé succinct, mais clair, des traits caractéristiques des dix groupes culturels africains (Bochiman, Hottentots, Pygmées, etc.). Malgré certaines généralisations inévitables dues à la brièveté, cet exposé est, somme toute, exact et instructif pour le public auquel il s'adresse. On s'étonnera un peu de l'attitude sceptique adoptée par l'auteur à l'égard de la religion des Pygmées (p. 69), surtout après les publications si richement documentées du P. SCHEBESTA. Quelques dessins cartographiques auraient gagné à être plus distincts. (J. H.)

Afrikanische Kunst. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München, im Amerika-Haus, München. Hrsg. von HEINRICH UBBELOHDE-DOERING. Text von ANDREAS LOMMEL. Photos von HEINRICH STUBENBÖCK. 43 pp. in 8°, ill. München 1953. Staatliches Museum für Völkerkunde. — Vorgänger dieser Ausstellung sind „Frühe Kunst Amerikas“ (cf. *Anthropos* 46. 1951. p. 311) und „Kunst der Südsee“ (cf. *Anthropos* 47. 1952. p. 713). Die Bildtafeln sind von gleich hoher Qualität wie in den früheren Heften. Die fünf Seiten Text von A. LOMMEL bieten eine selten sachliche und zugleich einprägsame Kulturgeschichte Afrikas. (F. B.)

Montagne Robert. *Révolution au Maroc.* 415 pp. in 8°, Paris 1952. Editions France-Empire. Prix : frs. 690.—. L'intérêt éveillé par les événements récents en Afrique du Nord a donné l'essor à un grand nombre de publications sur ces pays, publications de caractère différent et de valeur inégale. Que le livre de M. MONTAGNE y occupe une place des plus importantes, cela ne peut faire aucun doute pour celui qui connaît ses œuvres scientifiques sur le Maroc et d'autres pays islamiques. L'auteur caractérise ainsi le livre présent : « Ce petit livre n'est ni une étude savante — aucune référence scientifique ni statistique ne l'accompagnent — ni un ouvrage de polémique. L'auteur s'est proposé, au moment où beaucoup de Français conçoivent, pour l'avenir de la France au Maroc, de légitimes inquiétudes, de leur apporter sous une forme objective les éléments essentiels de réflexion et d'information dont ils ont besoin pour 'y voir clair' » (p. 9). Ce programme est parfaitement réalisé, et le lecteur trouve un exposé assez dense, mais clair, du Maroc traditionnel (pp. 39-123), de l'occupation française et de ses conséquences sur les plans politique, économique et social (pp. 125-359), et des problèmes à résoudre dans l'avenir (pp. 361-415). Parmi les passages les plus instructifs, il faut citer ceux qui traitent de l'« autorité spirituelle » du Sultan et des rapports entre les pratiques coutumières des tribus et le droit islamique (pp. 106-110), de la « politique berbère » de 1928 à 1934 (pp. 180-187) et de la crise qui aboutit à la déposition du Sultan Sidi Mohammed ben Youssef en 1953 (pp. 190-260). Nous admirons l'équité des jugements portés par l'auteur sur ces événements récents et son effort à partager objectivement les responsabilités (voir surtout pp. 251-260, le jugement définitif sur les événements de 1953). Ce livre nous apporte une foule d'informations précieuses et l'on est profondément impressionné par l'attitude de l'auteur qui voit dans la situation actuelle du Maroc surtout le problème des relations humaines et préconise des solutions équitables, loin de toute violence et de tout extrémisme. (J. H.)

Watin Louis. *Recueil de textes marocains.* Style administratif. XV + 371 pp. in 8°. Paris 1954. Librairie d'Amérique et d'Orient. ADRIEN-MAISONNEUVE. Prix : frs. 1500.—. — Au cours de sa longue carrière de Contrôleur civil, au Maroc, M. WATIN s'est consacré à une étude très poussée de la langue arabe telle qu'elle est

en usage dans ce pays. L'ouvrage présent, qui comprend des conseils, formules et indications pour faciliter aux administrateurs la lecture des textes arabes manuscrits, est le fruit de ces travaux prolongés. La première édition n'avait pas paru en librairie ; la deuxième (celle que nous présentons) a été perfectionnée avec l'aide de M. le Professeur HENRI PÉRÈS (Alger). On appréciera surtout le lexique (pp. 224-356) qui comprend des expressions techniques et juridiques. (J. H.)

Ringwald Walter. *Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung.* Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung. 368 pp. in 8°, Karte. Stuttgart 1952. Evang. Missionsverlag G.m.b.H. Preis : DM 9.80. — Der Autor spricht hier als Missionar und Wissenschaftler. Er hat selbst einige Jahre in der Basler Mission der Goldküste gearbeitet und so die religiösen Anschauungen einer der Akan-Gruppen wie auch die praktischen Probleme ihrer Missionierung kennengelernt. Durch diesen Umstand werden auch die vielen Zeugnisse seiner Missionare, auf denen das Buch hauptsächlich aufgebaut ist, lebensnaher. — Auf den ersten 130 Seiten gibt der Autor einen Überblick über die religiösen Ideen und Riten. Manches, zum Teil wertvolles Material, zerstreut in den Schriften der Basler Mission, ist so einer breiteren Öffentlichkeit vorgelegt. Man vermißt aber Belege aus bedeutenden Werken, wie RATTRAYS „Religion and Art in Ashanti“ (1927), FIELDS „Akim-Kotoku“ (1948) und MEYEROWITZ', „The Sacred State of the Akan“ (1951), die dem Ganzen noch neue Aspekte gegeben hätten. — Der zweite Teil ist eine offene Diskussion über die Arbeit der Basler Mission in Vergangenheit und Gegenwart, über die spezifischen Schwierigkeiten psychologischer, soziologischer und theologischer Art, die den Durchschnitts-Eingeborenen vom Christ-Werden abhalten, wie auch über den psychologischen Vorgang der Bekehrung selbst. Die Darstellung ist fundiert in der praktischen Erfahrung des Autors und seiner Mitmissionare ; sie verschweigt nicht menschliche Unzulänglichkeiten in der Missionsarbeit. Das gibt dem Buche den Wert. Einige Teile, besonders die Eigenart der Umkehr, könnten etwas klarer dargestellt sein. Die Seiten 220-230 sind zu sehr eine Wiederholung des vorher Gesagten. — Der Autor sieht die Notwendigkeit der Akkomodation. Doch möchte man gerade in dieser Richtung von einem Missionar-Wissenschaftler noch mehr konkrete, praktische und für die Akanvölker spezifische Hinweise erwarten. (H. H.)

Manoukian Madeline. *The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast.* (Ethnographic Survey of Africa, ed. by DARYLL FORDE. Western Africa, Part VI.) 63 pp. in 8°, map. London 1952. International African Institute. Price : 7 s. 6 d. — This new part of the Ethnographic Survey of Africa gives a good account of our present knowledge of the Ewe-speaking People. It shows that although much material has been collected, especially by the German Missionaries, the need for further studies is still pressing. The Bibliography is quite comprehensive, and provided with some good critical notes. (H. H.)

Itayemi Phebean and Gurrey P. (Coll.). *Folk Tales and Fables.* (Penguin Books. West African Series, 3.) 122 pp. in 8°. London (1953). Price : 1 s. 6 d. — PHEBEAN AJIBOLA ITAYEMI, eine akademisch gebildete Afrikanerin, die sich als Schriftstellerin schon einen Namen gemacht hat, sammelte und veröffentlichte diese Erzählungen gemeinsam mit P. GURREY, der die letzten Jahre seiner akademischen Lehrtätigkeit, 1948-1952, am University College of the Gold Coast verbrachte. Da ITAYEMI dem Yoruba-Volk angehört, bilden Yoruba-Geschichten den Hauptteil (31 von 52) ; die Isoko sind mit 4, die Goldküste mit 14, Sierra Leone mit 3 Nummern vertreten. Das mythologische Element tritt eher zurück, wenn es auch in ätiologischen Erzählungen zuweilen durchschimmert ; es handelt sich meistens um Märchen, deren Hintergrund das Alltagsleben ist, oder um Tierfabeln, in denen die Volksweisheit ihren anschaulichen Ausdruck gefunden hat. In Nigeria spielt die Schildkröte die große Rolle als das schlaue Tier ; in den Erzählungen von der Goldküste ist es *Ananse*, die Spinne. Daß auch Tiger und Wolf vorkommen, ist ein Beweis für Fremdeinflüsse. Die Sammlung dieser Geschichten ist eine dankenswerte Arbeit, denn sie sind in Gefahr zu verschwinden, „as the younger generation are finding other amusements, and the older people, having no one to tell the tales to, are forgetting them one by one through lack of telling“ (p. 11). (J. H.)

Tutuola Amos. *My Life in the Bush of Ghosts.* With a Foreword by GEOFFREY PARRINDER. 174 pp. in 8°. London (s. a.). FABER and FABER. Price: 12 s. 6 d. — AMOS TUTUOLA, ein Angehöriger des Yoruba-Stammes, wurde 1920 zu Abeokuta in Nigeria geboren. Seine Eltern waren bereits Christen; er besuchte die Elementarschule der Heilsarmee und später die Lagos High School, im ganzen nicht mehr als sechs Jahre. 1952 veröffentlichte er seine erste, in einem einfachen Englisch geschriebene Novelle „The Palm-Wine Drinkard“, die beträchtliches Aufsehen erregte. Bei der hier vorliegenden zweiten Novelle wird dies zweifellos in noch höherem Grade der Fall sein. GEOFFREY PARRINDER hat dazu ein Vorwort geschrieben (pp. 9-15), das den Zugang zu diesem eigenartigen Buch erleichtern soll. „AMOS TUTUOLA has taken over the traditional mythology and fitted it into his own pattern. There is an over-riding theme: what happens to a mortal who strays into the world of ghosts. This is a familiar motif. Into this have been worked popular beliefs ... Yet all these ideas are moulded into the story and are lived over by the author ...“ (p. 10 f.). Wie in Abeokuta neben den alten Tempeln neue Kirchen und Moscheen stehen, so spiegelt sich auch in dieser Erzählung der Kulturkontakt in eigenartiger Weise. So gibt es z. B. in der 8. Geisterstadt eine Kirche, in der ein „Reverend Devil“ predigt, Trauungen vornimmt und eine Taufe mit Feuer und heißem Wasser spendet (pp. 59-61). Im Grunde handelt es sich aber um echte westafrikanische, zum Teil bisher noch nicht aufgezeichnete Mythologie (p. 12 f.), um Erzählungen, deren Inhalt noch von Millionen heutiger Afrikaner geglaubt wird, und darum sind diese manchmal grausigen Geschichten nicht nur eine packende Lektüre, sondern auch von hohem Wert für Ethnologen und Psychologen (pp. 11, 13 f.) (J. H.)

Gardi René. *Mandara.* Unbekanntes Bergland in Kamerun. 231 pp. in 8°, ill. Zürich 1953. ORELL FÜSSLI Verlag. Preis: sFr. 19.75. — Die flott geschriebenen und vorzüglich illustrierten Reisebücher von R. GARDI (cf. *Anthropos* 47. 1952. p. 325) haben sich schnell einen großen Leserkreis erobert. Sein neuestes Buch, Ergebnis eines Aufenthaltes bei Bergstämmen im nördlichsten Kamerun, zeichnet sich wiederum durch prächtige Aufnahmen aus, darunter auch einige Farbphotos. Für den Inhalt des Buches war es von Vorteil, daß GARDI diese Reise gemeinsam mit dem Basler Ethnologen Dr. PAUL HINDERLING durchführte (p. 8 f.); dank der Zusammenarbeit des Schriftstellers und des Ethnologen ist eine im leichten Plauderton geschriebene, aber inhaltreiche Beschreibung des Lebens dieser Bergbauern zustande gekommen. Am meisten ist die Rede vom Stamme der Matakam. Ein besonderes Glanzstück sind die Kapitel über Eisengewinnung und -verarbeitung und über die eigentümliche Stellung des Schmiedes im sozialen und religiösen Leben (pp. 85-121, 162-182, 213-217 etc.; cf. auch den Beitrag eines Metallurgen pp. 221-225). GARDI hat bei diesen querköpfigen, ungehäuerten und kaum bekleideten Bergbewohnern so viele sympathische Züge entdeckt, daß einem der Eindruck eines paradiesischen Idealzustandes kommen kann; gelegentlich muß er selbst vor einer solchen idealisierten Vorstellung warnen (pp. 156, 168-171; cf. auch 10, 84, 120, 146, 178 f., 183-202). Die Sympathie für die Eingeborenen verleitet ihn auch nicht dazu, im europäischen Einfluß nur Schlechtes zu sehen; die Tätigkeit von Kolonialbeamten und Ärzten wird voll gewürdigt, und von den Missionaren beider christlicher Konfessionen spricht er, trotz einer gewissen skeptischen Haltung, mit viel Verständnis und Anerkennung (pp. 121-130). (J. H.)

Daniell Georgina. *God's Blanket.* 204 pp. in 8°. With 10 fig. London (1953). The Batchword Press. Price: 12 s. 6 d. — Ein schottischer Missionar im Basutoland rettet ein Zwillingsspaar (das nach Stammesbrauch getötet worden wäre, weil Zwillingsg Geburt als unheilbringend galt). Die Zwilling Brüder wachsen auf der Missionsstation auf, bis sie 14 Jahre alt sind, kehren dann in ihr Dorf zurück und werden der Initiation unterzogen. Der eine nimmt wieder die alte Lebensweise des Stammes an, der andere setzt sein Studium fort und wird Arzt; überzeugter Christ und zugleich seiner Heimat verbunden, ist er imstande, nach dem Tode seines Vaters, des Zauberdoktors, mit Autorität an dessen Stelle zu treten und so seine Dorfgenossen ohne gewaltsamen Bruch in eine neue Zeit hinüberzuführen. Das ist der Hauptinhalt dieser Geschichte, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert spielt. „No persons in my book are meant to be actual

persons, but the customs and ideas which I have tried to describe, as well as their environment, are as simply true as I know how to make them, after a life-long experience of the country and the people" (p. 9). Manche Episoden wirken, gerade in der Schlichtheit der Darstellung, äußerst packend; anderswo geht die Erzählung etwas in die Breite. Als Ganzes ist sie in ihrer Art ein anregender Beitrag zu den Problemen um Mission und Akkulturation. (J. H.)

Comas Juan. *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América.* (Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Publicación núm. 166. Comisión de Historia, 64. Bibliografías, I.) XXVIII + 284 pp. in 8°, mapas. México 1953. — Bibliographische Monographien sind dem Fachmann unentbehrlich. Die vorliegende ist von der UNESCO angeregt und einem bestens bewährten Sachkenner zur Ausführung übertragen worden; sie soll vor allem den Zielen dieser weitverzweigten Organisation dienen. Demzufolge wird ein Minimum von bibliographischen Angaben vorgelegt, das den Leser in die Lage versetzt, zunächst ein allgemeines Verständnis der hauptsächlichsten Eingeborenengruppen Amerikas zu erlangen; letzteres öffnet ihm den Weg zu späteren eingehenden Sonderforschungen' (p. XI). Der Aufbau dieses Werkes, das 2014 Titel aufzählt und jedem eine ganz knappe Charakteristik anfügt, erleichtert eine Orientierung ganz beträchtlich. Im 1. Teil werden bedeutsame Quellschriften aus dem 16.-19. Jahrhundert aufgezählt; der 2. Teil enthält zahlreiche in unserm Jahrhundert erschienene wichtigere Abhandlungen, übersichtlich nach Kulturbezirken („areas culturales") angeordnet. Auch eine Bibliographie betr. die Osterinsel und eine Übersicht der großen Sprachenfamilien in Amerika sowie 4 Karten sind eingefügt. Ein Index der Eingeborenengruppen und ein Autorenverzeichnis verhelfen zur bequemen Benützung dieses sehr brauchbaren Werkes. (M. G.)

Caso Alfonso. *El pueblo del Sol.* 125 pp. in 4°, ill. México 1953. Fondo de Cultura Económica. Valor: \$ 40.00 m./mex. — This edition is based upon the author's book entitled "La religión de los Aztecas", but had been considerably enlarged and improved in many directions. It is a fact that the public in Latin America shows an increasing interest in the past history of the Indians. Moreover, the author is completely right in emphasizing that "a full comprehension of the religion of the Aztecs is indispensable for a good understanding of their mentality and historical development as well as of their reaction towards the natural environment" (p. 8). He first presents the general characteristics of their practices of religion and magic, and acquaints the reader with the numerous deities in the Aztec pantheon; then follows a description of the essential traits of the Aztec calendar and the organization of the priests; and, finally, the practical importance of this type of religion for the life and activity of the whole people is explained. Coloured drawings and accurate plates accompany the text. This neatly printed book is, as a whole, a trustworthy introduction into the multiform spiritual world of the famous Aztecs. (M. G.)

Séjourné Laurette. *Palenque, una Ciudad Maya.* Transl. por ERNESTINA DE CHAMPOURCIN. 91 pp. in 8°, ill. México 1952. Fondo de Cultura Económica. — This Spanish translation of the author's original French text is a brief and popular analysis of the high culture of the old Maya civilization as represented by the ruins of Palenque. The site and surroundings are described as well as the actual conditions of these famous ruins. This monument can be considered as an outstanding product of the remarkable artistic and architectural achievements of the Maya in Central America. The author presents an interpretation of the artistic style and of the calendar symbols; and evaluates the manifold aspects of Maya science, art, and culture recognizable in this unique document. Finally, the book contains numerous scaled drawings and photographic illustrations. (M. G.)

Zerries Otto. *Wild- und Buschgeister in Südamerika.* Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 11.) X + 401 pp. in 8°, ill. Wiesbaden 1954. FRANZ STEINER Verlag GmbH. — Die Kulturstufe einer primitiven Volksgruppe allein nach den Äußerlichkeiten ihrer

Wirtschaftsform zu bestimmen, führt meistens weit in die Irre. Das wird überzeugend verdeutlicht am Thema des vorliegenden gründlichen Buches. Es unternimmt den „Versuch, die geistigen Phänomene des Jägartums in Südamerika aufzuzeigen“ (p. 1), vorzüglich die mythologischen Vorstellungen in der Mentalität des primitiven Jägers als ihm durchaus eigentümlich und wesenhaft zu deuten. Solche sind tatsächlich nachweisbar bei einer überraschend großen Zahl von Indianerstämmen, die sich dem Bodenaufbau widmen. Mithin haben diese Bearbeiter des Bodens ganz oder vorwiegend bloß das wirtschaftliche Element ihres früheren Jägartums vertauscht, sind indes in ihrer geistigen Haltung wesentlich das geblieben, was ihre Urväter einst gewesen waren. Bei ihnen, die gegenwärtig den Boden bebauen, steht demnach das Tier im Mittelpunkt ihrer Weltanschauung; sie wissen sich ganz und gar abhängig von den Wild- und Buschgeistern und bemühen sich um deren günstige Beeinflussung, zu welchem Zweck sie ein mehr oder weniger kompliziertes Ritual und ein Vieles von magischen Praktiken entwickelt haben. Die vom Verfasser mit Sorgfalt zusammengetragenen mythologischen Einzelheiten und zauberischen Vorstellungen sowie deren kulturhistorische Deutung aus dem gesamten Südamerika eröffnen ein treues und gestaltenreiches Bild vom frühen Jägartum jener Indianer, das, trotz wirtschaftlichen Aufstiegs, in deren Geisteswelt weiterlebt. (M. G.)

Santiana Antonio. *Panorama Ecuatoriana del Indio.* (Síntesis de un personaje olvidado y visión de su porvenir.) 308 pp. in 4°, ill. Quito 1952. Imp. de la Universidad. Valor: \$ 40.00 m./mex. — Zu einem Buch werden mehrere verschiedenartige Zeitschriftenaufsätze des Verfassers zusammengefaßt und mehr oder weniger eng miteinander verbunden, unter der allgemeinen Überschrift: Die amerikanischen Eingeborenen, mit Bevorzugung des ecuatorianischen Indianers. Es beabsichtigt nachdrücklich, letzteren den Mitbewohnern seines Landes recht vertraut zu machen und als brauchbaren Helfer im kulturellen Fortschritt vorzustellen. Den meisten Raum nimmt der sechste Abschnitt ein, betitelt „Pasado y Presente del Indio en America“ (pp. 141-263). Darin werden entdeckungsgeschichtliche Einzelheiten sowie die früheren und gegenwärtigen Lebensbedingungen aller größeren Indianergruppen in Süd- und Mittelamerika geschildert, auch statistische Schätzungen versucht bzw. genaue Kopffzahlen aus der Gegenwart vorgelegt. (M. G.)

Sekelj Tibor. *Durch Brasiliens Urwälder zu wilden Indianerstämmen.* Aus dem Spanischen übertr. von RODOLFO SIMON. 210 pp. in 8°, ill. Zürich 1950. ORELL FÜSSLI Verlag. Preis: sFr. 13.50. — SEKELJ versteht es, durch seine Reiseschilderungen, die von Diamanten und Orchideen, von Indianern und Garimpeiros, von Flüssen und Wäldern handeln, den Leser zu fesseln. Für den Kenner der Gebiete klingt manches etwas oberflächlich. Geographische, geschichtliche, botanische und zoologische Angaben sind vielfach reichlich vage und allgemein gehalten. Die Übersetzung entspricht an einigen Stellen nicht ganz der brasilianischen Wirklichkeit. Manches Erlebnis ist sensationell aufgebauscht. Auch im hintersten Sertão verläuft das Leben gewöhnlich in viel schlichteren und einfacheren Formen und viel weniger romantisch, als es sich der Leser in seiner Phantasie ausmalt. Doch das sind Mängel, die in einem populären Reisebuch, das einen weiten Leserkreis ansprechen will, nur schwer zu vermeiden sind. Wer sich über Geschichte und Ziele der Fundação Brasil Central im Gebiet des Rio das Mortes und des Araguaia und über die Xavante und Karajá dieser Flußgebiete eine allgemeine Orientierung verschaffen will und wer sich ferner für exotische Landschaften und fremdes Volkstum interessiert, greife zu SEKELJs Brasilienbuch. (W. S.)

Mostny G., Jeldes F., Gonzáles R. y Oberhauser F. *Peine, un pueblo Atacameño.* (Instituto de Geografía, Universidad de Chile. Publicación nro 4.) 170 pp. in 8°, ill. Santiago de Chile 1954. — The small native village, Peine, is situated at an elevation of 2,800 meters above sea level, at 23° S. lat. and 68° W. long., in the Atacama Desert in the northern part of Chile. The entire population of Peine is made up of 46 families. The total number of persons is 211. What the number was in former times has never been determined, but it was certainly much higher than the actual. This oasis, found in the desert region on the so-called "Camino del Inca", was once of vital importance

for travellers and armies. The first part of this book is a detailed description of the entire culture of these primitive farmers in their ethnic and geographic isolation. From this small population the somatological characteristics of only 15 men and 23 women could be studied and determined. Twelve skulls were also examined and they showed the artificial deformation common to the Andean region. The blood testing of 97 persons showed only 71.2 % with O-blood, but 20.6 % with A-blood. Such a result manifests considerable blood mixture with outsiders. The rh-factor was positive in 95.8 %. The third chapter contains many details about the language of these natives. The language was originally called "Cunza". It is still spoken today by some of the natives. (M. G.)

Baal J. van. *The Nimboran Community Development Project.* (South Pacific Commission. Technical Paper No. 45. Project S. 17, Report No. 1). IV + 42 pp. in 4°, map. Sydney 1953. Price : 2 s. — The South Pacific Commission Research Council has proposed a pilot economical community development scheme. This paper furnishes the plans for such movement drawn up by an expert from the Netherlands Government in New Guinea. The first part of the paper contains geographical and ethnographical data of the locality where the planned farming scheme is to be carried out. We are not informed as to the success of the worked out in detail project. Up to the present it should have become clear whether or not the Government experiment has proved suitable for development into an undertaking by the local native cooperative society, as originally proposed. (J. N.)

Challis R. L. *Social Problems of Non-Maori Polynesians in New Zealand.* (South Pacific Commission. Technical Paper No. 41. Social Development Notes No. 13.) II + 15 pp. in 4°. Sydney 1953. Price : 2 s. — The paper furnishes data of migrations of native peoples from the Islands of Raratonga, Niue and Samoa into the Dominion of New Zealand. The anthropologist may gain some useful information concerning the social settings of these peoples in their former homes and on various acculturation problems. The latter no doubt are similar to those known in other places in the Pacific. (J. N.)

Henderson P. F. *Further Education in the Cook Islands.* (South Pacific Commission. Social Development Notes No. 9. P. R. Supplement No. 19.) II + 11 pp. in 4°. (Sydney) 1952. Price : 2 s. — The paper gives a survey of the inauguration of an organised educational scheme for adults on the Island of Raratonga, and a description of functioning during the first eight months. — The movement is organised within the village system and built on a successful working Elementary Education programme. It shows how, with the help of understanding natives, problems of acculturation and urbanisation could be met by the reduction of illiteracy, establishments of health and social welfare centres, etc. Practical planning and the carrying out of such plans by qualified men as shown in this paper are the golden rule for a successful educational movement for native peoples in the Islands. (J. N.)

Te Rangi Hiroa (Peter Buck). *Explorers of the Pacific.* European and American Discoveries in Polynesia. (Bernice P. Bishop Museum. Special Publication 43.) 125 pp. in 8°, ill. Honolulu, Hawaii 1954. Published by the Museum. Price : \$ 1.75. — The small booklet is a posthumous edition of a distinguished student of Polynesia who had shown an eager interest in the investigation of the historical cultural contacts of his own people with the European cultural setting. It is a selected chronological survey of how brave sailors from the old world finally penetrated the fog surrounding the Pacific, first by the way of the Cape of Good Hope and shortly afterwards, again led by a Portuguese, by the way of what is known as Kap Hoorn. The anthropological value of the paper lies first and mainly in furnishing historical data of the discovery and rediscovery of the various islands of the Pacific and secondly in giving a rather vague picture of early and later contacts of both Polynesian and European cultures. (J. N.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Acosta Saignes Miguel** : Estudios de Etnología Antigua de Venezuela. Prólogo de Fernando Ortiz. XX + 302 pp. in 8°. Con 9 láminas. Caracas 1954. Instituto de Antropología y Geografía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.
- Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques.** Vienne, 1-8 Septembre 1952. T. I : Anthropologica. VIII + 326 pp. in 8°. Avec 45 fig. et 6 pl. Wien 1954. Verlag Adolf Holzhausens Nfg.
- Adult Literacy.** Lesson Preparation and Teaching Techniques. Report on L. M. S. Delegates' observations at Educational Conference at Lae, during visit of Dr. Frank Laubach and party. April 23rd - May 16th, 1949. 9 pp. in 4°. [Mimeographed.] s. l. s. a. [1949.]
- Africans and the Christian Way of Life.** Pastoral Letters of the Archbishops, Bishops and Prefects Apostolic to the Catholic People of Tanganyika. 64 pp. in 8°. Kipalapala-Tabora 1953. The Tanganyika Mission Press.
- Agricultural Wages in India.** Vol. I. (Government of India. Ministry of Labour. Agricultural Labour Enquiry.) VII + 417 pp. in 8°. Nasik 1952. Printed by the Manager, Government of India Press.
- Albright William Foxwell** : De l'Âge de la Pierre à la Chrétienté. Le Monothéisme et son Evolution Historique. Trad. de l'anglais par M.-Th. Barrelet-Clémentel. Préf. d'André Parrot. (Bibliothèque Historique.) 303 pp. in 8°. Paris 1951. Payot.
- Annual Report 1953.** Chicago Natural History Museum. Report of the Director to the Board of Trustees for the Year 1953. 139 pp. in 8°. With 12 fig. and 4 pl. Chicago, Illinois 1954.
- Armattoe R. E. G.** : Deep Down the Blackman's Mind. Poems. 112 pp. in 8°. Ilfracombe, N. Devon s. a. [after 1952]. Arthur H. Stockwell, Ltd.
- Arndt Paul** : Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 8.) XII + 548 pp. in 4°. Mit 1 Kt. Wien-Mödling 1954. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel.
- Ashton E. O., Mulira E. M. K., a. o.** : A Luganda Grammar. IX + 516 pp. in 8°. London, New York, Toronto 1954. Longmans, Green and Co.
- Atutemori ve mutita buka.** A School Primer in the Toaripi Language, Gulf of Papua. 47 pp. in 8°, ill. Sydney 1944. London Missionary Society.
- Avermaet E. van** : Dictionnaire Kiluba-Français. (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique, Vol. 7.) XVI + 838 pp. in 8°. Avec 1 carte. Tervuren 1954.
- Bagchi Prabodh Chandra** : India and China. A Thousand Years of Culture Relations. 2nd ed., rev. and enl. VIII + 234 pp. in 8°. With 1 map. Bombay (1950). Hind Kitabs Limited.

- Baibel peper kuria [Biblische Geschichten]. (Zgest. von H. Aufenanger. Mit Fragen von R. Jischke.) 1. Onduari Testamento [Altes Testament]. 71 pp. 2. Vo-Testamento [Neues Testament]. 68 pp. in 8°. s. l. s. a. [Hektographiert.]
- Barrat Robert : Justice pour le Maroc. Préf. de François Mauriac. (Coll. Esprit.) 285 pp. in 8°. Paris 1953. Edition du Seuil.
- Baumgartner W. : Eine neue Koranübersetzung und ihre Hintergründe. Sep. : Neue Zürcher Zeitung (Zürich) Jg. 175. 1954. 31. Aug., pp. 1-4.
- Bellotti Felice : Fabulous Congo. Transl. from the Italian by Mervyn Savill. 223 pp. in 8°. With 62 pl. London 1954. Andrew Dakers Limited.
- Bennet Wendell C. : Excavations at Wari, Ayacucho, Peru. (Yale University Publications in Anthropology, Nr. 49.) 126 pp. in 8°. With 21 fig. and 12 pl. New Haven 1953. Yale University Press. London : Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Bergman R. A. M. : Rotstekeningen in West Nieuw Guinea. Sep. : Les Cahiers de la Biloque (Amsterdam) 4. 1954. pp. 111-119. Nr. 3.
- Bertling C. Tj. : Les Populations d'Indonésie. Sep. : Revue de Psychologie des Peuples (Amsterdam) 1954. pp. 1-24.
- — Technische Bijstand van het Westen en psychische afstand van het Oosten. Sep. : Indonesië (Amsterdam) 7. 1954. pp. 225-253.
- Biermann Benno : Lieder der Florinesen. Zu einem Buche von P. Heerkens S. V. D. Sep. : Neue Zeitschr. f. Missionswiss. (Beckenried) 10. 1954. pp. 141-145.
- Biezais Haralds : Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen. Sep. : Arv 1953 (Uppsala 1954). (128 pp. in 8°.)
- Binder Friedrich : Die Brieftaube bei den Arabern in der Abbassiden- und Mamlukenzeit. Sep. : Journal für Ornithologie (Wien) 95. 1954. pp. 39-47.
- Bloch Jules : Les Tsiganes. (Que sais-je?) 118 pp. in 8°. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Boelaars J. : Nieuw Guinea. Uw Mensen zijn wonderbaar. Het Leven der Papua's in Zuid Nieuw Guinea. 168 pp. in 8°. Met 25 pl. en 1 kaart. Bussum 1953. Uitgeverij Paul Brand.
- Boelaert E. : Législation Foncière de l'Etat Indépendant et Droit naturel. Sep. : Aequatoria (Coquilhatville) 17. 1954. 2. pp. 41-50.
- Boné Edouard-L. : L'influence de la hauteur du buste sur l'allométrie des segments particuliers chez l'homme et divers autres primates. Sep. : Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève) 18. 1953. 1-2. pp. 1-192.
- Boone Olga : Bibliographie ethnographique du Congo Belge et des régions avoisinantes, 1950. (Musée Royal du Congo Belge. Publications du Bureau de Documentation Ethnographique. Sér. I. Vol. VI. Fasc. 2.) 272 pp. in 8°. Tervuren 1953.
- — Carte ethnique du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. Sep. : Zaïre (Bruxelles) 8. 1954. pp. 451-465.
- Bordes François : Les Limons Quaternaires du Bassin de la Seine. Stratigraphie et Archéologie paléolithique. (Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine. Mémoire 26.) 472 pp. in 4°. Avec 175 fig. et 1 carte. Paris 1954. Masson et Cie, Editeurs.
- Bouda K. : Burushaski Etymologien. Sep. : Orbis (Louvain) 3. 1954. 1. pp. 228-230.
- Bouquet A. C. : Comparative Religion. A Short Outline. 4th rev. ed., repr. (Pelican Books, A 89.) IX + 319 pp. in 8°. Melbourne, London, Baltimore 1954. Penguin Books.
- Bryan Kirk : The Geology of Chaco Canyon, New Mexico, in Relation to the Life and Remains of the Prehistoric Peoples of Pueblo Bonito. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 122, Nr. 7. Charles D. and Mary Vaux Walcott Research Fund.) 66 pp. in 8°. With 11 pl. and 1 map. City of Washington 1954. Published by the Smithsonian Institution.
- Bühler Alfred : Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1953. Sep. : Verhandlungen d. Naturforsch. Ges. in Basel (Basel) 65. 1954. pp. 1-22.
- Bühlmann Walbert : Science missionnaire et apostolat missionnaire. Sep. : Neue Zeitschr. f. Missionswiss. (Beckenried) 10. 1954. pp. 81-95.
- Bulck Vaast van : Le problème Bochimán et Hottentot. Les faits linguistiques. Sep. : Studia Missionalia (Romae) 4. 1949. pp. 119-185.
- — Les langues du monde. Sep. : CNRS. Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) 1952. pp. 847-940.
- Bullbrook J. A. : On the Excavation of a Shell Mound at Palo Seco, Trinidad, B. W. I. (Yale University Publications in Anthropology, Nr. 50.) 114 pp. in 8°. With 12 fig. New Haven 1953. Yale University Press. London : Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Capell A. : Methods and Materials for Recording Papuan and New Guinea Languages. 67 pp. in 8°. Sydney 1952.
- Cardoso Manuel da Costa Lobo : Subsídios para a história de Luanda. (Publicações do Museu de Angola.) 63 pp. in 4°. Com 8 gravuras. Luanda 1954. Edição do Museu de Angola.

- Carnat Germain** : Das Hufeisen in seiner Bedeutung für Kultur und Zivilisation. (Übers. aus dem Franz.) 160 pp. in 8°. Mit 40 Abb. Zürich 1953. ABC-Druckerei und Verlags-AG.
- Caspar Franz** : Three Myths of the Mosekene Indians (Río Beni, Bolivia). Sep. : *Ethnos* (Stockholm) 1953. pp. 167-174.
- Caso Alfonso** : Interpretación del Codice Gómez de Orozco. 20 pp. in transv. 8°. Con 1 lámina. México, D. F. 1954. Talleres de Impresión de Estampillas y Valores.
- Census of India. 1954. Paper No. 1. Languages — 1951 Census.** 747 pp. in 4°. Delhi 1954. Published by the Manager of Publications.
- Charles-Picard Gilbert** : Les religions de l'Afrique antique. Préf. de Jérôme Carcopino. (Civilisations d'hier et d'aujourd'hui, 3.) XIV + 268 pp. in 8°. Avec 21 fig., 9 pl. et 1 ct. Paris 1954. Librairie Plon.
- Chatterton Percy** : A Primer of Police Motu. 31 pp. in 8°. Port Moresby 1950. By Authority of the Department of Education. Territory of Papua and New Guinea.
- Cole Sonia** : The Prehistory of East Africa. (Pelican Books, A 316.) 301 pp. in 8°. Harmondsworth 1954. Penguin Books Ltd.
- Comas Juan** : Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis Histórica e Índice Bibliográfico General 1875-1952. (Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano.) LXXXIII + 228 pp. in 8°, ill. México, D. F. 1954.
- Community Development at Wagawaga.** Sep. : *Oversea Education* (Port Moresby) 24. 1952. 3. pp. 1-3.
- Community Development in the Purari Delta, Papua.** Sep. : *Oversea Education* (Port Moresby) 24. 1952. 2. pp. 1-5.
- Crawford O. G. S.** : The Fung Kingdom of Sennar. With a Geographical Account of the Middle Nile Region. XXII + 359 pp. in 4°. With 25 fig., 38 pl. and 2 tables. Gloucester 1951. John Bellows.
- Crevenna Theo R. (Ed.)** : La Clase Media en Colombia, Ecuador y la Republica Dominicana. Cuatro Colaboraciones. (Materiales para el Estudio de la Clase Media en la América Latina, VI. Publicaciones de la Oficina de Ciencias Sociales.) XVI + 98 pp. in 4°. Washington 1951. Union Panamericana, Departamento de Asuntos Culturales.
- — La Clase Media en Costa Rica, Haiti y Venezuela. Cinco Colaboraciones. (Materiales para el Estudio de la Clase Media en la América Latina, V. Publicaciones de la Oficina de Ciencias Sociales.) XVI + 111 pp. in 4°. Washington 1951. Union Panamericana, Departamento de Asuntos Culturales.
- Dark Philip J. C.** : Bush Negro Art. An African Art in the Americas. VI + 66 pp. in 8°. With 52 pl. and 1 map. London 1954. Alec Tiranti Ltd.
- D'Elia Pasquale** : Il concetto di Dio in alcuni antichi testi cinesi. Sep. : *Rivista degli Studi Orientali* (Roma) 29. 1954. pp. 83-128.
- Denolf P.** : Aan de rand van de Dibese. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 34, fasc. unique.) 846 pp. in 8°. Met 34 karten. Brussel 1954.
- Doke C. M.** : The Southern Bantu Languages. (Handbook of African Languages.) 262 pp. in 8°. With 1 map. London, New York, Cape Town 1954. Oxford University Press for International African Institute.
- Dornseiff Franz** : Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen. 4., völlig neubearb. Aufl. 583 pp. in 8°. Berlin 1954. Walter de Gruyter & Co.
- Dupouy Walter** : Aspectos Folklóricos del uso del Chimó. Sep. : *Archivos Venezolanos de Folklore* (Caracas) 1. 1952. 2. pp. 3-15.
- — Los lienzos del Tocuyo Colonial en el ambito americano. Sep. : *Tierra Firme* (Caracas) 1954. (3 pp.)
- — Razas y Convivencia. Sep. : *Tierra Firme* (Caracas) 1954. (22 pp.)
- Eberhard W.** : Die Familie in China — gestern und heute. Sep. : *Deutsche Zeitung und Wirtschafts-Zeitung*, Nr. 45, 5. 6. 1954.
- Eickstedt Egon Frhr. von** : Die Forschung am Menschen. Einschließlich Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. In zwei Teilen. Erster Teil. 13. Lfg. (Bogen 95-103). pp. 1513-1648 in 4°. Stuttgart 1954. Ferdinand Enke Verlag.
- Erixon S.** : Drag ur Grytnäs sockens bebyggelse-o. jordbrukshistoria. Sep. : *Grytnäs socken, del II*. pp. 179-288.
- Enäjärvi-Haavio Elsa** : The Finnish Shrovetide. (FF Communications, Vol. LXI, 3 : N:o 146.) 80 pp. in 8°. Helsinki 1954. Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica.
- Evans-Pritchard E. E., Firth Raymond, a. o.** : The Institutions of Primitive Society. A Series of Broadcast Talks. VIII + 107 pp. in 8°. Oxford 1954. Basil Blackwell.
- Fawcett P. H.** : Geheimnisse im brasilianischen Urwald. Zgest. aus seinen Manuskripten, Briefen, Logbüchern und Aufzeichnungen durch Bryan Fawcett. Deutsche Übertr. von Anita Wiegand. 356 pp. in 8°. Mit 18 Abb. und 21 Taf. Zürich/Stuttgart 1953. Pan-Verlag.
- Fazy Robert** : Un souvenir du Comte Riant. Sep. : *Journal Asiatique* (Paris) 229. 1937. pp. 285-289.

- Finegan Jack** : The Archeology of World Religions. XL + 599 pp. in 8°. With 260 fig. and 1 map. Princeton, New Jersey 1952. Princeton University Press.
- Fourth Far-Eastern Prehistory Congress and Anthropology Division of the Eighth Pacific Science Congress. Abstracts and Messages.** 118 pp. in 8°. Quezon City, Philippines 1953. Published by the Organizing Committee.
- Fröbe-Kapteyn Olga** (Hrsg.): Mensch und Erde. (Eranos-Jahrbuch, Bd. 22, 1953.) 496 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Zürich 1954. Rhein-Verlag.
- Gabain Annemarie von** : [Rec.] Otto Franke, Geschichte des chinesischen Reiches, 5. Bd. Berlin 1952. Sep. : Nachrichten d. Gesellschaft f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens e. V. (Hamburg) 75. 1953.
- Galestin Th. P.** : Een raadselachtig gouden voorwerp uit het oude Java. Sep. : Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage) Deel 110, 1. pp. 1-14.
- Gardet Louis** : La Cité musulmane. Vie sociale et politique. (Etudes musulmanes, 1.) 405 pp. in 4°. Paris 1954. Librairie philosophique J. Vrin.
- Gaylord Simpson George** : Horses. The Story of the Horse Family in the Modern World and through Sixty Million Years of History. XXIV + 247 pp. in 8°. With 34 fig. and 32 pl. New York 1951. Oxford University Press.
- Gonzales Dionisio Villamor** : A Survey of the Postwar Fishing Industry in the Province of Cebu. A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School, University of San Carlos, June 1954. 238 pp. in 4°. With 71 fig. [Mimeographed.]
- Graham David Crockett** : Songs and Stories of the Ch'uan Miao. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 123, Nr. 1.) XI + 336 pp. in 8°. With 24 pl. and 1 map. Washington 1954. Published by the Smithsonian Institution.
- Gregorius (P.)** : De opvoeding bij de natuurvölker. Sep. : Tijdschrift voor Zielkunde en Opvoedingsleer. (Tilburg) 39. 1953. pp. 144-162; 40. 1954. pp. 62-89.
- Grunebaum G. E. von** (Ed.) : Studies in Islamic Cultural History. (Comparative Studies of Cultures and Civilizations, Nr. 2. The American Anthropologist, Vol. 56, Nr. 2, P. 2. Memoir Nr. 76.) XII + 60 pp. in 8°. Menasha, Wisc. 1954.
- Guiart Jean** : L'Art autochtone de Nouvelle-Calédonie. 49 pp. in 8°. Avec 65 fig., 3 pl. et 1 carte. Nouméa 1953. Editions des Etudes Mélanésiennes.
- Gurney O. R.** : The Hittites. (A Pelican Book, A 259.) XV + 240 pp. in 8°. With 18 fig. Melbourne, London, Baltimore 1952.
- Gusinde Martin** : Forschungsbericht. Sep. : Zeitschr. f. Ethnologie (Braunschweig) 78. 1953. pp. 309-310.
- Guttenberg A. Ch. de** : Der Aufsteig des Abendlandes (La Manifestation de l'Occident). 399 pp. in 8°. Wiesbaden 1954. Limes Verlag.
- Haas Mary R.** : Tunica Dictionary. (University of California Publications in Linguistics. Vol. 6, Nr. 2, pp. 175-332.) Berkeley and Los Angeles 1953. University of California Press.
- Haavio Martti** : Väinämöinen. Eternal Sage. (FF Communications, Vol. LXI, 1; N:o 144.) 276 pp. in 8°. With 36 fig. and 1 map. Helsinki 1952. Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica.
- Haekel Josef** : Zum Problem des Mutterrechtes. Sep. : Paideuma (Frankfurt) 5. H. 6. 1953. pp. 298-322; H. 7/8. 1954. pp. 481-508.
- Haltsonen Sulo** (Ed.) : Luettelo suomalaisista kirjallisuudentutkimuksista 1901-1925. (Catalogue des études finlandaises littéraires en 1901-1925.) (Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja. L'Annuaire des Historiens de la Littérature, 11.) 368 pp. in 8°. Helsinki 1954. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hartendorp A. V. H.** (Ed.) : Short History of Industry and Trade of the Philippines. From Pre-Spanish Times to the End of the Roxas Administration. XII + 276 pp. in 8°. Manila 1953. American Chamber of Commerce of the Philippines, Inc.
- Hartmann Hans** : Das Passiv. Eine Studie zur Geistesgeschichte der Kelten, Italiker und Arier. (Indogermanische Bibliothek. 3. Reihe : Untersuchungen.) 206 pp. in 8°. Heidelberg 1954. Carl Winter, Universitätsverlag.
- Haveaux G. L.** : La tradition historique des Bapende orientaux. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXVII, fasc. 1.) 53 pp. in 8°. Avec 4 cartes. Bruxelles 1954.
- Hayden Howard** : Community Development on Moturiki Island, Colony of Fiji. (South Pacific Commission, Technical Paper No. 11.) III + 33 pp. in 8°. Noumea 1951.
- Heizer Robert F.** (Ed.) : The Archaeology of the Napa Region. (University of California Publications. Anthropological Records, Vol. 12, No. 6.) V pp. + pp. 225-358. With 20 fig., 6 maps and Pl. 30-41. Berkeley and Los Angeles 1953. University of California Press.
- Henninger Joseph** : Christentum und Islam. Sep. : Schweizerische Kirchenzeitung (Luzern) 119. 1954. pp. 154-155.
- — Der Widersacher des Höchsten Wesens bei den Primitiven. Sep. : Festgabe an die Schweizerkatholiken (Freiburg/Schweiz) 1954. pp. 377-391.
- — Semito-Camiti. Sep. : Enciclopedia Cattolica (Città del Vaticano) Vol. XI. 1953. col. 292-295.

- Henninger Joseph** : Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. Sep. : Zeitschr. f. Ethnologie (Braunschweig) 79. 1954. pp. 82-117.
- Heras H.** : The Devil in Indian Scriptures. Sep. : Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (Bombay) 27. 1953. 2. pp. 214-241.
- Hermanns M[atthias]** : The Culture of Sharpa, Tensing's Countrymen. Sep. : The Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay) N. S. 8. 1954. pp. 1-17.
- Herrmann Ferdinand** : Um die Interpretation der Bilderei der Naturvölker. Sep. : Studium Generale (Berlin, Göttingen, Heidelberg) 7. 1954. H. 7. pp. 394-409.
- Herskovits Melville J.** : Franz Boas. The Science of Man in the Making. (Twentieth Century Library.) 131 pp. in 8°. New York, London 1953. Charles Scribner's Sons, Ltd.
- Heuse Georges A.** : La psychologie ethnique. Introduction à l'ethnopsychologie générale. Préf. d'Otto Klineberg. XII + 152 pp. in 8°. Paris : Librairie philosophique. J. Vrin. Bruxelles : R. Stoops. 1953.
- Heydrich M. und Fröhlich W.** : Plastik der Primitiven. Aus dem Besitz des Rautenstrauch-Joest-Museums der Stadt Köln. Festgabe zum 50jährigen Bestehen der Gesellschaft für Völkerkunde. (Beiheft 1, 1954 zur „Ethnologica“. Die Schönen Bücher, Reihe B, Kunst, Bd. 6.) 64 pp. in 4°. Mit 48 Taf. Stuttgart 1954. Verlag „Die Schönen Bücher“. Dr. Wolf Strache.
- Hildebrandt Martha** : Lenguaje y Convivencia. Sep. : Tierra Firme (Caracas) 2. 1954. p. 22.
- Hirschberg Walter** : Die Völker Afrikas. Sep. : Bernatzik H. A., Neue große Völkerkunde. pp. 279-564.
- — Die Völker Südosteuropas. Sep. : Bernatzik H. A., Neue große Völkerkunde. pp. 214-249.
- — Zur Frage der sekundären Primitivität der Buschmannkultur. Sep. : Wiener Völkerkundliche Mitteilungen (Wien) 2. 1954. H. 1. pp. 1-5.
- Höfner Maria** : [Rec. :] A. van den Branden, Les inscriptions thamoudéennes. Louvain 1950. Sep. : Orientalia (Roma) N. S. 23. 1954. pp. 309-318.
- Hohl Ernst** : Über die Glaubwürdigkeit der Historia Augusta. (Sitzungsber. d. Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Kl. f. Gesellschaftswiss., Jg. 1953, Nr. 2.) 54 pp. in 8°. Berlin 1953. Akademie-Verlag.
- Holas B.** : En marge de l'étude d'un culte ouest-africain. Sep. : Le Monde Non Chrétien. (Cahors) 1953. 27. pp. 1-14 ; 28. pp. 1-30.
- — Portes sculptées du Musée d'Abidjan. (Institut Français d'Afrique Noire. Catalogus, 10.) 71 pp. in 8°. Avec 56 fig. Dakar 1952. IFAN.
- — Remarques sur la valeur sociologique du nom dans les sociétés traditionnelles de l'Ouest Africain. Sep. : Journal de la Société des Africanistes (Paris) 23. 1953. pp. 77-86.
- Hostelet Georges** : L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945. I. L'œuvre économique et sociale. (Institut Royal Colonial Belge. Mémoires, T. XXXIII, fasc. unique.) 512 pp. in 8°. Avec 1 carte. Bruxelles 1954.
- Hulstaert G.** : Au sujet de deux cartes linguistiques du Congo belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXVIII, fasc. 1.) 53 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Hummel Siegbert** : Tibetisches Kunsthandwerk in Metall. 27 pp. in 4°. Mit 18 Bildtaf. nach Aufnahmen von W. Gursky. Leipzig 1954. Otto Harrassowitz.
- Ikola Osmo** : Viron ja liivin modus obliquuksn historiaa [Zur Geschichte des estnischen und livischen Modus obliquus]. Mit deutschem Referat. (Suomi 106:4.) 64 pp. in 8°. Helsinki 1953. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Indigenismo y misiones.** (Xa. Conferencia interamericana, Secretaria general. Transmisión de la Radiodifusora Nacional de Venezuela.) 20 pp. in 8°. Caracas 1953.
- Jirku Anton** : Die ältesten plastischen Kunstwerke des Alten Orients. Sep. : Forschungen und Fortschritte (Berlin) 28. 1954. pp. 56-57.
- Kainz Friedrich** : Psychologie der Sprache. 3. Bd. : Physiologische Psychologie der Sprachvorgänge. VIII + 571 pp. in 8°. Stuttgart 1954. Ferdinand Enke Verlag.
- Kelus Andrzej, Dubiski Stanisław i Szuszkowski Roman** : Badania nad częstotścią grup krwi ze szczególnym uwzględnieniem Polski [Forschungen über die Vielfalt der Blutgruppen mit besonderer Berücksichtigung Polens]. (Materiały i Prace Antropologiczne, Nr. 2.) 56 pp. in 8°. Wrocław 1953. Nakładem polskiego towarzystwa antropologicznego.
- Kiemen Mathias C.** : The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693. XII + 216 pp. in 8°. Phil. Diss. Washington 1954.
- Kirchner Horst** : Über das Verhältnis des schriftlosen frühgeschichtlichen Menschen zu seiner Geschichte. Sep. : Sociologus (Berlin) 4. 1954. 1. pp. 9-22.
- Kiwai Primer** : Kiwai Kioputi Buka. 35 pp. in 8°, ill. Port Moresby 1953. By Authority of the Department of Education, Port Moresby, Territory of Papua and New Guinea.

- Knobloch Johann** (Hrsg.) : Ammann-Festgabe. I. Teil. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Bd. 1.) 178 pp. in 8°. Mit 5 Taf. Innsbruck 1953. Selbstverlag des Sprachwissenschaftlichen Seminars der Universität Innsbruck.
- Knowles, Sir Francis H. S.** : Physical Anthropology of the Roebuck Iroquois. With Comparative Data from other Indian Tribes. (Canada Department of Mines and Resources. National Museum of Canada, Bulletin No. 87.) 75 pp. in 8°. Ottawa 1937. J. O. Patenaude.
- Kocka Wojciech** : Wczesnodziejowa antropologia słowian zachodnich [Die frühgeschichtliche Anthropologie der westlichen Slaven]. (Prace wrocławskiego towarzystwa naukowego, Seria B., Nr. 17.) 75 pp. in 8°. Wrocław 1953. Nakładem wrocławskiego towarzystwa naukowego.
- Koller Ange** : La Jemâ berbère. Sep. : Civilisations (Paris) 3. 1953. 4. pp. 43-50.
- Koppers Wilhelm** : Der historische Grundcharakter der Völkerkunde. Sep. : Studium Generale (Berlin, Göttingen, Heidelberg) 7. 1954. pp. 136-143.
- — Die Uroffenbarung im Licht profaner Forschung. Zum Tode von P. Wilhelm Schmidt. Sep. : Hochland (München) 46. 1954. pp. 376-383.
- — International Symposium of Anthropology. Sep. : Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien (Wien) 83. 1953/54. pp. 40-60.
- — Professor Pater Wilhelm Schmidt †. Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes. Sep. : Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien (Wien) 83. 1953/54. pp. 87-96.
- Krieger Kurt** : Die Bedeutung statistischer Erhebungen für die Völkerkunde am Beispiel der Stadt Anka in Nord-Nigeria. Sep. : Sociologus (Berlin) 4. 1954. 4. pp. 67-82.
- Kroeber A. L.** : Paracas Cavernas and Chavín. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 40, No. 8.) pp. 313-348, Pl. 26-32. Berkeley and Los Angeles 1953. University of California Press.
- Kuanua Reader No. 2** (A buk na niluluk). In the Kuanua Language, Gazelle Peninsula, New Britain. (Territory of Papua and New Guinea. Native Education.) 25 pp. in 8°, ill. Port Moresby 1950. By Authority of the Department of Education.
- Kühn Herbert** : Das Erwachen der Menschheit. (Bücher des Wissens.) 215 pp. in 8°. Mit 16 Taf. Frankfurt, Hamburg 1954. Fischer-Bücherei.
- Kula Kauko** (Ed.) : Suomalaisen kirjallisuuskritiikin antologia. (Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja. L'Annuaire des Historiens de la Littérature, 10.) 237 pp. in 8°. Helsinki 1950. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kultur und Volk**. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz. Festschrift für Gustav Gugitz zum achtzigsten Geburtstag. Hrsg. von Leopold Schmidt. (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 5.) X + 424 pp. in 8°. Mit 33 Taf. Wien 1954. Im Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde.
- Kuni Reader No. 1**. (Territory of Papua and New Guinea. Native Education.) 31 pp. in 8°, ill. Port Moresby 1951. By Authority of the Department of Education.
- Kunst der Südsee**. Fotos : Friedrich Hewicker. Text : Herbert Tischner. 48 pp. in 4°. Mit 96 Abb. und 2 Kt. Hamburg s. a. [1954]. Dr. Ernst Hauswedell & Co.
- Kunst Jaap** : Cultural Relations between the Balkans and Indonesia. (Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling No. CVII. Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 47.) 35 pp. in 8°. With 66 fig. Amsterdam 1954. The Royal Tropical Institute.
- Labourdette M.-M.** : Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife. (Le Monde et la Foi, 260.) 167 pp. in 8°. Tournai 1953. Desclée & Co., Editeurs.
- Lagunzad Jr., Ciriaco Ma.** : The Ifugaos settle a Case. Sep. : Philippines Free Press (Manila) July 10, 1954. p. 18.
- Langenhove F. van** : La question des aborigènes aux Nations Unies. La Thèse belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXVII, fasc. 4.) 120 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Le Cour Grandmaison Jean** : Le Monde n'est pas un « combinat » géant. Le message du Saint-Père de Noël 1952 sur la misère du monde. (Le Monde et la Foi, 263.) 85 pp. in 8°. Tournai 1954. Desclée & Co., Editeurs.
- Lessa William A. and Spiegelman Marvin** : Ulithian Personality as Seen through Ethnological Materials and Thematic Test Analysis. Sep. : University of California Publications in Culture and Society. Vol. 2. No. 5. pp. 243-301. (Berkeley and Los Angeles 1954.) University of California Press.
- Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur** : Sociologie, Psychologie sociale et Anthropologie culturelle (L'enseignement des sciences sociales. Publication Unesco, 238.) 275 pp. in 8°. Paris 1954. Unesco.
- Ligers Ziedonis** : Ethnographie lettone I. (Publications de la Société Suisse des Traditions Populaires, Vol. 35.) Introd. de Karl Meuli. VIII + 622 pp. in 8°. Avec 322 fig. et 64 pl. Bâle 1954. Société Suisse des Traditions Populaires.

- Lindblom Gerhard** : The Wenner-Gren Foundation and Anthropology Today. Sep. : Ethnos (Stockholm) 1953. pp. 1-6.
- Lindskog Birger** : African Leopard Men. (Studia Ethnographica Upsaliensia, VII.) XII + 219 pp. in 4°. With 9 pl. Uppsala 1954. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Lister-Turner R. and Clark J. B.** : A Dictionary of the Motu Language of Papua. 2nd ed. Ed. by Percy Chatterton. 158 pp. in 8°. Sydney (s. a.). A. H. Pettifer.
- — A Grammar of the Motu Language of Papua. 2nd ed. Ed. by Percy Chatterton. 91 pp. in 8°. Sydney (s. a.). A. H. Pettifer.
- Literature East and West (College Park, Maryland) 1. 1954. 1.
- McCulloch Merran** : The Ovimbundu of Angola. (Ethnographic Survey of Africa. West Central Africa, P. II.) VI + 50 pp. in 8°. With 1 map. London 1952. International African Institute.
- McIlwraith T. E.** : Recent Publications relating to Canada, XI. Ethnology, Anthropology, and Archaeology. Sep. : The Canadian Historical Review (Toronto) 1954. pp. 76-91.
- Mack Josef** : Das Kosmische als Grundlage des Religiösen. (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 8.) 118 pp. in 8°. Meisenheim/Glan 1953. Westkulturverlag Anton Hain.
- Manifestation — Huldebetoon Nicolas Balthasar - Arthur Monin. (Universitas Catholica Lovaniensis. Annua Nuntia Lovaniensis. Fasc. VIII, 1951-1953.) 206 pp. in 8°. Louvain, Leuven, Bruges 1953. Desclée, de Brouwer.
- Maquet Jacques J.** : Aide-mémoire d'ethnologie africaine. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 38, fasc. 2.) 76 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Marianische Wallfahrten in Österreich. Ausstellungs-Katalog. (Österreichisches Museum für Volkskunde.) 61 pp. in 8°. Wien 1954.
- Mariën M.-E.** : Ages des Métaux. Belgique. Fasc. I (Fiches B 1 - B 10). (Congrès International des Sciences Pré- et Protohistoriques. Inventaria Archaeologica. Corpus des Ensembles Archéologiques.) 4 pp. in 4°. Avec 10 pl. Anvers 1953. De Sikkel.
- Martin Paul, Rinaldo John B. and Bluhm Elaine** : Caves of the Reserve Area. Fieldiana : Anthropology, Vol. 42. 227 pp. in 8°. With 102 fig. Chicago 1954. Chicago Natural History Museum.
- Maurice Albert** : Félix Eboué, sa vie et son œuvre. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXVII, fasc. 3.) 56 pp. in 8°. Avec 1 pl. Bruxelles 1954.
- Maximilian Prinz zu Wied** : Unveröffentlichte Bilder und Handschriften zur Völkerkunde Brasiliens. Unter Mitarb. v. Josefine Huppertz, Udo Oberem u. Karl Viktor Prinz zu Wied. 150 pp. in 8°. Mit 16 Abb. Bonn 1954. Ferd. Dümmlers Verlag.
- Mayrhofer-Passler Edeltraut** : Die Germanen. Sep. : A. Randa, Handbuch der Weltgeschichte (Olten 1953). Sp. 413-420.
- Meggers Betty J. e Evans Clifford** : Uma interpretação das culturas da Ilha de Marajó. (Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. Publicação n. 7.) 12 pp. in 8°. Com 10 estampas e 1 mapa. Belém-Pará 1954.
- Mekeo Reader No. 1. (Territory of Papua and New Guinea. Native Education.) 29 pp. in 8°, ill. Port Moresby 1952. By Authority of the Department of Education.
- Meeussen A. E.** : Esquisse de la Langue Ombo (Maniema - Congo belge). (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique, Vol. 4.) 45 pp. in 4°. Tervuren 1952.
- — Linguistische schets van het Bangubangu. (Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch-Kongo. Wetenschappen van de Mens. Linguistiek, Deel 5.) 53 pp. in 4°. Tervuren 1954.
- Mitra A.** : The Tribes and Castes of West Bengal. (Census 1951. West Bengal. Land and Land Revenue Department.) 414 pp. in 4°. With 1 fig. and 16 pl. Alipore 1953. Superintendent, Government Printing. West Bengal Government Press.
- Mitterer Albert** : Weltbildvergleichende Thomasforschung und kritischer Thomismus. Sep. : Tübinger Quartalschrift (Tübingen) 134. 1954. pp. 148-190.
- Mohr Richard** : Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 4.) 190 pp. in 8°. München 1954. Max Hueber Verlag.
- Morgenstern Julian** : The Ark, the Ephod and the „Tent of Meeting“. (The Henry and Ida Krolik Memorial Publications, Vol. 2.) X + 166 pp. in 8°. Cincinnati 1945. The Hebrew Union College Press.
- Morss Noel** : Clay Figurines of the American Southwest. With a description of the new Pillings find in Northeastern Utah and a comparison with certain other North American figurines. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 49, No. 1.) X + 114 pp. in 4°. With 11 fig., 18 pl. and 2 maps. Cambridge, Mass. 1954. Published by the Museum.
- Motu Primer**. 46 pp. in 8°, ill. Petersham, N. S. W. 1951. London Missionary Society. Australia and New Zealand Committee.

- Muckermann Hermann** : Vom Sein und Sollen des Menschen. Auf Grundlage von Vorlesungen über natur- und geisteswissenschaftliche Anthropologie an der Technischen Universität Berlin-Charlottenburg und an der Freien Universität Berlin-Dahlem. 344 pp. in 8°. Mit 1 Portr., 1 Abb., 1 Kt. und 12 Taf. Berlin-Wilmersdorf 1954. Westliche Berliner Verlagsgesellschaft, Heenemann KG.
- Mühlmann Wilhelm E.** : Anthropologie. Sep. : Handwörterbuch der Sozialwissenschaften (Stuttgart, Tübingen, Göttingen) 5. Lfg. 1954. pp. 210-218.
- — Das Problem des Urmonotheismus. Sep. : Theologische Literaturzeitung (Halle-Berlin) 78. 1953. Sp. 706-718.
- — Ethnologie und Geschichte. Sep. : Studium Generale (Berlin, Göttingen, Heidelberg) 7. 1954. pp. 165-177.
- — Völkerkunde. Sep. : Universitas Litterarum. Handbuch der Wissenschaftskunde, 4. Lfg. 1954. pp. 272-291.
- — Zum Gedächtnis Gerhard Gesemanns. Sep. : Zeitschr. für slavische Philologie 12. 1954. pp. 237-243.
- Müller Werner** : Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 12. Veröffentlichung des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt/Main.) 145 pp. in 8°. Mit 7 Abb. Wiesbaden 1954. Franz Steiner Verlag GmbH.
- Nachtigall Horst** : Eine versunkene Hochkultur in Südkolumbien. Sep. : Die Umschau in Wissenschaft und Technik (Frankfurt) 54. 1954. pp. 144-146.
- — Felsbilder und Animismus frühzeitlicher Jäger. Sep. : Studium Generale (Berlin-Göttingen-Heidelberg) 6. 1953. pp. 256-263.
- — Kolumbianische vorgeschichtliche Tempel und Gottheiten. Sep. : Atlantis (Freiburg/Br.) 1954. pp. 89-92.
- — Schamanismus bei den Paez-Indianern. Sep. : Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig) 78. 1953. pp. 210-223.
- Nadel S. F.** : Nupe Religion. X + 288 pp. in 8°. With 31 fig. London 1954. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Narr Karl J.** : Menschwerdung und älteste Kultur. Sep. : La Nouvelle Clio (Bruxelles) 5. 1953. pp. 341-355.
- — Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht. Sep. : Studium Generale (Berlin-Göttingen-Heidelberg) 7. 1954. pp. 193-201.
- Neumann Erich** : Kulturentwicklung und Religion. (Umkreisung der Mitte. Aufsätze zur Tiefenpsychologie der Kultur, I.) XII + 210 pp. in 8°. Mit 1 Taf. Zürich 1953. Rascher Verlag.
- Napold W.** : Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums. 94 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1954. Mouton & Co.
- Nirvi R.F.** : Synonymitutkimuksia sukulaisnimistön alalta [Synonymforschungen auf dem Gebiet der Verwandtschaftsbezeichnungen]. Mit deutschem Referat. (Suomi 106:1, 208 pp. in 8°. Helsinki 1952. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nóbrega Manuel da** : Diálogo sobre a conversão do gentio. (IV Centenário da fundação de São Paulo, 1.) 133 pp. in 4°. Lisboa 1954.
- Observations and Reflections on Community Development in Milne Poay, Papua.** 9 pp. in 4°. (Port Moresby) s. a.
- Ole Mpaayei John Tompo** : Inukuti pukunot oo lmaasai. Ed. by A. N. Tucker. (Annotated African Texts. III: Maasai.) XI + 74 pp. in 8°. With 1 fig. London, Cape Town 1954. Oxford University Press.
- Papers from the Symposium on American Indian Linguistics.** Held at Berkeley, July 7, 1951. (University of California Publications in Linguistics. Vol. 10. pp. 1-68.) Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press.
- Paredes A. F.** : Negrito Village. Sep. : This Week (Manila) 1954. 25. pp. 8-11.
- Paret Rudi** : Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam. Sep. : Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht, hrsg. von Fritz Meier (Wiesbaden 1954). pp. 147-153.
- Parmentier Henri** : L'Art du Laos. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 35.) T. I : Texte. IV + 364 pp. in 4°. Avec 132 fig. T. II : Iconographie. 145 fig. sur 120 pp. in 4°. Avec 51 pl.
- Paul A.** : A History of the Beja Tribes of the Sudan. VII + 164 pp. in 8°. With 6 pl. and 5 maps. Cambridge 1954. At the University Press.
- Petri Helmut** : Sterbende Welt in Nordwest-Australien. (Kulturgeschichtliche Forschungen, Bd. 5.) 352 pp. in 8°. Mit 15 Abb. und 23 Taf. Braunschweig 1954. Albert Limbach Verlag.
- Pittioni Richard** : Beiträge zur Geschichte des Keramikums in Afrika und im Nahen Osten. (Prähistorische Forschungen, H. 2.) 50 pp. in 4°. Horn-Wien 1950. Verlag Ferdinand Berger.
- Platten G. J.** : The Use of the Vernacular in Teaching in the South Pacific. (South Pacific Commission, Technical Paper No. 44.) V + 31 pp. in 8°. Noumea 1953.

- Platten G. J.**: The Use of Vernacular Languages as Vehicles of Instruction, both in School and out of School and the Related Problems of Teaching in Languages other than the Vernacular in the South Pacific. 17 + 5 pp. in 4°. s.l. 1951.
- Pohlhausen Henn**: Nachweisbare Ansätze zum Wanderhirtentum in der niederdeutschen Mittelsteinzeit. Sep.: Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig) 78. 1953. pp. 64-82.
- — Nachweisbare Spuren des Wanderhirtentums in der südkaspischen Mittelsteinzeit. 21 pp. in 8°. Lund 1954. Berlingska Boktryckeriet.
- Pokorny Julius**: Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 8. Lfg. pp. 673-768 in 8°. Bern 1950. A. Francke AG. Verlag.
- Prado Eduardo Barros**: Eu vi o Amazonas. (Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação No. 109.) 475 pp. in 8°. Com 17 láminas. Rio de Janeiro 1952. Departamento de Imprensa Nacional.
- Purcell Victor**: The Colonial Period in Southeast Asia. An Historical Sketch. 66 pp. in 4°. New York 1953. International Secretariat, Institute of Pacific Relations.
- Radin Paul**: The Evolution of an American Indian Prose Epic. A Study in Comparative Literature. Part I. 99 pp. in 8°. Basel 1954. Ethnographical Museum Basel Switzerland.
- Rand Austin L.**: Social Feeding Behavior of Birds. Fieldiana: Zoology. Vol. 36, Nr. 1. 71 pp. in 8°. Chicago 1954. Chicago Natural History Museum.
- Renou Louis et Filliozat Jean**: L'Inde Classique. Manuel des Etudes indiennes, Tome II. Avec le concours de Paul Demiéville, Olivier Lacombe, Pierre Meile. (Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. III.) XVIII + 758 pp. in 8°. 1953. Paris: Imprimerie Nationale. — Hanoi: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Report on the Foundation's Activities for the Year ended January 31, 1954.** (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Incorporated.) 83 pp. in 8°. With 1 pl. New York 1954.
- Richards Audrey I.** (Ed.): Economic Development and Tribal Change. A Study of Immigrant Labour in Buganda. XVI + 301 pp. in 8°. With 15 pl., 4 maps and 1 chart. Cambridge s. a. [1954]. W. Heffer & Sons Ltd.
- Rondon Cândido Mariano da Silva**: Índios do Brasil das Cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguaia e Oiapoque. Vol. II. 363 pp. in 4°. Com 401 fig. Rio de Janeiro 1953. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Ministério da Agricultura.
- Roro Reader No. 1.** Stories in the Roro Language Central District Papua. (Territory of Papua and New Guinea. Native Education.) 55 pp. in 8°, ill. Port Moresby 1950. By Authority of the Department of Education.
- Rothmaler Werner und Padberg Wolfgang** (Hrsg.): Beiträge zur Frühgeschichte der Landwirtschaft I. (Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 6/1.) 119 pp. in 8°. Mit 20 Taf. Berlin 1953. Deutsche Akademie der Landwirtschaftswissenschaften zu Berlin.
- Roux Jean-Paul**: La Turquie. Géographie, Economie, Histoire, Civilisation et Culture. Préf. de Louis Bazin. (Bibliothèque Historique.) 192 pp. in 8°. Avec 3 cartes. Paris 1953. Payot.
- Rubio Orbe Alfredo** (Ed.): Legislación Indigenista del Ecuador. (Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.) 115 pp. in 8°. México, D. F. 1954.
- Rupprich Hans**: Das Wiener Schrifttum des ausgehenden Mittelalters. (Österr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber., 228. Bd., 5. Abh.) 190 pp. in 8°. Wien 1954. Rudolf M. Rohrer i. Komm.
- Ryckmans G.**: Graffites rupestres près du tombeau de Bin Hüd. Sep.: Le Muséon (Louvain) 67. 1954. pp. 181-185.
- — Inscriptions sud-arabes. Onzième série. Sep.: Le Muséon (Louvain) 67. 1954. pp. 99-119.
- Saareste Andrus**: Länsi-Viron sanaston suhteesta suomen kieleen [Sur les rapports du vocabulaire de l'estonien de l'ouest et du finnois]. Avec un résumé. (Suomi 106:3.) 40 pp. in 8°. Helsinki 1953. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sankalia H. D., Subbarao B. and Deo S. B.**: The Archaeological Sequence of Central India. Sep.: Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque) 9. 1953. pp. 343-356.
- Sardjito M.**: The Revival of Sculpture in Indonesia. Summary. Sep.: Eighth Pacific Science Congress, Manila 1953 (Jogjakarta 1953). pp. 3-6.
- Schachermeyr Fritz**: Dimini und die Bandkeramik. 40 pp. in 4°. Mit 9 Taf. (Prähistorische Forschungen, 4.) Horn-Wien 1954. Verlag Ferdinand Berger.
- Schad'n Hans P.**: Die Hausberge und verwandten Wehranlagen in Niederösterreich. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Befestigungswesens und seiner Entwicklung vom Ringwall bis zur Mauerburg und Stadtumwehrung. (Prähistorische Forschungen, H. 3.) 184 pp. in 4°. Mit 47 Abb. und 2 Kt. Horn-Wien 1953. Verlag Ferdinand Berger.
- Schmidt W.**: Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. XI (3. Abt.: Die Religionen der Hirtenvölker V): Die asiatischen Hirtenvölker: Die primär-sekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Kara-

- gassen sowie der Jenisseier und die Synthese der benachbarten Nicht-Hirtenvölker. VIII + 734 pp. in 8°. Münster i. W. 1954. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung.
- — Leben und Wirken ältester Menschheit. Sep.: Handbuch der Weltgeschichte. Hrsg. von A. Randa (Olten 1954). Sp. 95-90.
- Schneeweis Edmund: Feste und Volksbräuche der Sorben. Vergleichend dargestellt. 2. Aufl. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin. Veröffentlichungen d. Instituts für Slawistik, Nr. 3.) VIII + 186 pp. in 8°. Mit 10 Taf. Berlin 1953. Akademie-Verlag.
- Schouteden H.: De Vogels van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi (Les Oiseaux du Congo Belge et du Ruanda-Urundi). VI. Passeriformes. — (1). (Annales du Musée Royal du Congo Belge. C. Zoologie, Sér. IV, Vol. IV, Fasc. 1.) 228 pp. in 2°. Met 197 afb. Tervuren 1954.
- Service Elman R.: Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay. (Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, No. 9.) 106 pp. in 8°. With 1 map. Ann Arbor 1954. University of Michigan Press.
- Shafer Robert: Ethnography of Ancient India. VII + 176 pp. in 8°. With 2 maps. Wiesbaden 1954. Otto Harrassowitz.
- Silva S.: The Toponymy of Kanara. Sep.: J.A.H.R.S. 20. C. Narayana Rao Memorial Volume. pp. 91-114.
- Skinner-Klée Jorge (Ed.): Legislación Indigenista de Guatemala. 135 pp. in 8°. (Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano.) México, D. F. 1954.
- Spicer Edward: Potam. A Yaqui Village in Sonora. (American Anthropological Association, Memoir No. 77. Vol. 56, No. 4, Part 2.) VI + 220 pp. in 8°. With 11 fig. (Menasha) 1954.
- Spoehr Alexander: Bernice P. Bishop Museum. Annual Report 1953. 57 pp. With 10 fig. in 4°.
- — Saipan. The Ethnology of a War-Devastated Island. (Fieldiana: Anthropology, Vol. 41.) 383 pp. in 8°. With 32 fig. Chicago 1954. Chicago Natural History Museum.
- Stappers Leo: Zuid-Kisongye Bloemlezing. Milembwe-Teksten. (Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch-Kongo. Wetenschappen van de Mens. Linguistiek, Deel 6.) XVII + 79 pp. in 8°. Met 1 kaart. Tervuren 1953. Gepubliceerd onder de auspiciën van de Commissie voor Afrikaanse Taalkunde.
- Steinmann Alfred: Der IV. Internationale Kongreß für Anthropologie und Ethnologie in Wien 1952. Sep.: Geographica Helvetica (Zürich) 1952. pp. 373-375.
- Stenring Knut: The Enclosed Garden. 20 pp. in 8°. Stockholm (1952). Published by the Author.
- Steven Paul: Eléments de Morale Sociale. Préf. de S. Exc. Mgr Paul Richaud. VIII + 612 pp. in 8°. Paris, Tournai, Rome 1954. Desclée & Co.
- Sugranyes de Franch Ramon: Raymond Lulle, Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotés. Préf. de Jean P. de Menasce. (Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Supplementa, V.) 152 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried 1954. Nouvelle Revue de Science Missionnaire.
- Terra G. J. A.: The Distribution of Mixed Gardening on Java. Sep.: Landbouw (Djakarta) 25. 1953. pp. 163-224.
- The Maprik Area Education Centre: The Idea behind the Project, and the Results. (Territory of Papua and New Guinea. Papers on Native Education, No. 1.) 14 pp. in 4°. Port Moresby 1954.
- The Moluccas of Yesterday and To-day. 18 pp. in 8°, ill. Berne (1954). Information Service Indonesia.
- Thomson David: The People of the Sea. IX + 214 pp. in 8°. London 1954. Turnstile Press.
- Tegnaeus Harry: La fraternité de sang. Etude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique. Préf. de Henri Labouret. Trad. de Jacques David. (Bibliothèque Scientifique.) 238 pp. in 8°. Avec 8 pl. et 2 cartes. Paris 1954. Payot.
- Tichelman G. L.: Het begin van de Islam in Indonesië. Sep.: Weten (Leiden) 18. 1954. 1. pp. 11-15.
- — Les fédérations Radja na IX et Radja na X de la Côte est de Sumatra. Sep.: Geographica Helvetica (Zürich) 1954. 2. pp. 99-108.
- — Nieuw-Guinese rotsschilderingen om de nek van de vogelkop. Sep.: Nieuw-Guinea (Den Haag) 14. 1953/54. Afl. 6. pp. 161-167; 15. 1954/55. Afl. 1. pp. 1-6.
- Trimborn Hermann: Die Völkerkunde interpretiert das Leben. Sep.: Studium Generale (Berlin-Göttingen-Heidelberg) 7. 1954. pp. 132-135.
- Trubetzkoy Nikolaus S. †: Altkirchenslavische Grammatik. Schrift-, Laut- und Formensystem. (Österreichische Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber., 228. Bd., 4. Abh.) 197 pp. in 8°. Wien 1954. Rudolf M. Rohrer.
- Tubetube Reader No. 1 (Kunuvalavala). (Territory of Papua and New Guinea. Native Education.) Port Moresby 1952. By Authority of the Department of Education.

- Tucci Giuseppe** : The Tombs of the Tibetan Kings. (Serie Orientale Roma, I.) VIII + 117 pp. in 8°. With 5 pl. Roma 1950. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Tunkelo E. A.** : Inkeroismurteiston asemasta [Die Beziehungen der ingrischen Dialekte zu den finnischen und karelischen Dialekten]. Mit deutschem Referat. (Suomi 106:2.) 50 pp. in 8°. Helsinki 1952. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valle M. M.** : Observaciones sobre Geografía. Geografía Ecológica del Hombre. 3a. ed. 371 pp. in 8°. Con 33 láminas. Lima 1953. Edit. Lumen.
- Vancourt Raymond** : La Phénoménologie et la Foi. (Le Monde et la Foi, 261.) 127 pp. in 8°. Tournai 1953. Desclée & Co., Editeurs.
- Vannicelli Luigi** : Le feste di fidanzamento e gli amoreggiamenti presso i popoli dell' Asia Orientale. Sep. : Scritti di Sociologia e Politica in onore di Luigi Sturzo, Vol. III. (Bologna 1953.) pp. 1-15.
- Vassal Pierre A.** : Les Asymétries Faciales. Sep. : La Revue de Pathologie Générale et Comparée (Paris) 1953. No. 653. pp. 1540-1568.
- — Persistance du Type de Mechta-el-Arbi en Afrique du Nord. Sep. : Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Vienne) 1952. T. I. pp. 242-256.
- Verbeke Auguste** : Contribution à la géographie historique du Katanga et des régions voisines. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 36, fasc. 1.) 111 pp. in 8°. Avec 1 carte. Bruxelles 1954.
- Verschueren J.** : Appréciations sur „La République d'Haïti“. Lettres d'Autorités et Recensions. 78 pp. in 8°. 1954. Wetteren : Editions Scaldis. — Paris : P. Lethielleux.
- — La République d'Haïti. T. I : Panorama d'Haïti. Nouv. éd. Supplément 1948-1953 (Wetteren-Paris 1954). pp. 541-604.
- — La République d'Haïti. T. III : Le Culte du Vaudou en Haïti. Nouv. éd. Supplément 1948-1953 (Wetteren-Paris 1954). pp. 469-503.
- Walraet M.** : Bibliographie du Katanga. Fascicule I. 1824-1899. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Sér. historique. Mémoires T. XXXII, fasc. 3 et dernier.) 136 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Watin Louis** : Recueil de textes Marocains. Style administratif. XV + 371 pp. in 8°. Paris 1954. Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien-Maisonneuve.
- Wen-Chung Pei** : New Light on Peking Man. Sep. : China Reconstructs (Shanghai) 3. 1954. No. 4. pp. 33-36.
- Werth Emil** : Grabstock, Hacke und Pflug. Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues. 435 pp. in 8°. Mit 231 Abb. und 25 Kt. Ludwigsburg 1954. Verlag Eugen Ulmer.
- Williams F. E.** : The Blending of Cultures : An Essay on the Aims of Native Education. (Papua and New Guinea. Official Research Publication No. 1.) 41 pp. in 8°. Port Moresby 1951.
- Windekens A. J. van** : Contributions à l'étude de l'onomastique pélasgique. (Université de Louvain. Institut Orientaliste. Bibliothèque du Muséon, Vol. 35.) VIII + 75 pp. in 4°. Louvain 1954. Publications Universitaires. — Institut Orientaliste.
- Wokroj Franciszek** : Wczesnośredniowieczne czaszki polskie z ostrowa lednickiego. Crania Polonica [Die frühmittelalterlichen polnischen Schädel von der Insel Lede]. (Materiały i prace antropologiczne, Nr. 1.) 171 pp. in 8°. Wrocław 1953. Nkladem polskiego towarzystwa antropologicznego.
- Wyss René** : Beiträge zur Typologie der paläolithisch-mesolithischen Übergangsformen im Schweizerischen Mittelland. 124 pp. in 8°. Mit 76 Abb. u. 2 Taf. Bern, Phil. Diss. 1953. Institut für Ur- und Frühgeschichte, Basel.
- Zvegintzov M.** : Wissenschaftliche Forschung und die Auswertung ihrer Ergebnisse. [Nebst:] **King Alexander** : Wissenschaft und internationale Beziehungen. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 20.) 75 pp. in 8°. Köln und Opladen 1954. Westdeutscher Verlag.

Periodica

Acta Orientalia (Havniae). 21. 1953. 4.

Kramers J. H., La sociologie de l'Islam. — Gonda J., Dissimilation de mots entiers.

Acta Tropica (Basel).

10. 1953. 4. Segy L., African Names and Sculpture. — Büttiker W., Schlingen und Fallen in Süd-Rhodesien. — Rahm U., Über einige Säugetierfallen der basse Côte d'Ivoire. — Huttel W., Contribution à l'Anthropologie du Noir d'Afrique, IV-VI. — 11. 1954. 3. Rahm U., La Côte d'Ivoire. Centre de Recherches Tropicales.

Aequatoria (Coquilhatville). 17. 1954.

1. De Rop A., Nota's over de Smidse der Nkundo. — Cocquyt A., Proverbes des Ntomba e Njale. — Decapmaker J., L'emploi du passif dans le langage des Bakongo. — 2. Boelaert E., Législation foncière de l'état indépendant et droit naturel. — Philippe R., Notes sur le régime foncier au Lac Léopold II. — Hulstaert G., Sur le droit foncier Nkundo.

Africa (London). 24. 1954.

2. Ardener E. W., The Kinship Terminology of a Group of Southern Ibo. — Eisenstadt S. N., African Age Groups: A Comparative Study. — Hauser A., Les exploitations mécanisées du Moyen Congo Français. — Tait D., Konkomba Nominal Classes. — Mitchell Ph., The Survey of African Marriage and Family Life. — Harries L., Dialogue Verse in Swahili. — 3. Perdal A., Orbituary: Le Révérend Père Wilhelm Schmidt, S. V. D. — Middleton J., Some Social Aspects of Lugbara Myth. — Mauny R. A., The Question of Ghana. — Sousberghe L. de, Etais péniers ou gaines de chasteté chez les Ba-pende. — Garigue Ph., Changing Political Leadership in West Africa. — Shepperson G., The Politics of African Church Separatist Movements in British Central Africa, 1892-1916. — Cornevin R., L'enterrement d'un chef konkomba. — Bassir O., Marriage Rites among the Aku (Yoruba) of Freetown. — Possoz E., Batoa, Batwa, Batswa. — 4. Akiga Sai B., The 'Descent' of the Tiv from Ibenda Hill. — Horton W. R. G., The Ohu System of Slavery in a Northern Ibo Village-Group. — Heusch L. de, Eléments de potlatch chez les Hamba. — Whitely W., Modern Local Government among the Makua. — Köbben A. J., L'héritage chez les Agni. — Baermann Steiner F., Chagga Truth. — Zahan D., Notes sur les marchés mossi du Yatenga.

African Studies (Johannesburg). 13. 1954. 1.

Kirby P. R., Gquma, Mdepa and the amaTshomane Clan: A By-way of Miscegenation in South Africa. — Jeffreys M. D. W., Ikewa: The Ibo Ram-headed God. — Harries L., Some Tonal Principles of the Kikuyu Language. — Duncan P., Origin of Fanagalo. — Welch S. R., The Early Portuguese in Southern Africa.

América Indígena (México). 14. 1954.

2. Buitrón H., Las Organizaciones internacionales y el indio. — Ricketts C. A., La masticación de las hojas de coca en el Perú. — Delboy E., El « Manuharé » de nuestros salvajes, precursor de la radiotelefonía. — 3. Tremlay M.-A., Collier J., Jr. Sasaki T. T., Navaho Housing in Transition. — Schaden E., O estudo do Índio brasileiro ontem e hoje.

Afrika und Übersee (Berlin). 38. 1954.

2. Westermann D., Sigismund Wilhelm Koelle. — Lukas J., Tubu-Texte und Übungsstücke. — Tischhauer G., Kurze Wortliste der Sprache von Bebedjato, Kamerun. — Kähler H., Untersuchungen zur Morphologie polynesischer Dialekte. — Klingenheben A., Francesco Beguinot zum Gedächtnis. — 3. Köhler O., Das „Pferd“ in den Gur-Sprachen. — Kwaku W. A., Raphael Ernst Glikpo Armattoe (1913-1953). Ewe-Text mit Übersetzung. — Wiegräbe P., Ewelieder (Forts.) — Lukas J., Tubu-Texte (Schluß). — Dammann E., Philologische Spielereien der Suaheli in dichterischer Form. — 4. Ittmann J., Ein Bakoko-Märchen aus Kamerun. — Wiegräbe P., Ewelieder (Schluß). — Kähler H., Untersuchungen zur Morphologie polynesischer Dialekte (V).

American Anthropologist (Menasha, Wisc.). 56. 1954.

2, 1. Hawkes Ch., Archeological Theory and Method: Some Suggestions from Old World. — Bennett J., Interdisciplinary Research and the Concept of Culture. — Clements F. E., Use of Cluster Analysis with Anthropological Data. — Wendorf F., A Reconstruction of Northern Rio Grande Prehistory. — Wilson M., Nyakyusa Ritual and Symbolism. — Hart C. W. M., The Sons of Turimpi. — Bourguignon E. E., Dreams and Dream Interpretation in Haiti. — 3. Sears W. H., The Sociopolitical Organization of Pre-Columbian Cultures on the Gulf Coastal Plain. — Moore H. C., Cumulation and Culture Processes. — Howell F. C., Hominids, Pebble Tools and the African Villafranchian. — Mead M., The Swaddling Hypothesis: Its Reception. — Miller E. J., Caste and Territory in Malabar. — Feibleman J. K., Toward an Analysis of the Basic Value System. — 4, 1. Kirchhoff P., Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification. — Taylor W. W., Southwestern Archeology, Its History and Theory. — Wheat J. B., Southwestern Cultural Interrelationships and the Question of Area Continuity. — Reed E. K., Transition to History in the Pueblo Southwest. — Spuhler J. N., Some Problems in the Physical Anthropology of the American Southwest. — Newman St., American Indian Linguistics in the Southwest. — Underhill R., Intercultural Relations in the Greater Southwest. — Spicer E. H., Spanish-Indian Acculturation in the Southwest. — Kluckhohn C., Southwestern Studies of Culture and Personality. — Kelly W. H., Applied Anthropology in the Southwest. — Hoebel E. A., Major Contributions of Southwestern Studies to Anthropological Theory.

Anthropological Quarterly (Washington). 27 (N. S. 2). 1954. 2.

[Formerly Primitive Man.]

Breuil H., Rock Paintings of South Africa. — Lang G. O., A Methodological Note in Regard to the Study of Residential Kin Groups. — Jones J. A., A Reinterpretation of the Ute-Southern Paiute Classification.

Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien).

90. 1954. 1-24.

Koppers W., Zusammenarbeit von Ethnologie und Prähistorie. — Schebesta P., Vorläufiger Bericht über eine von der math.-nat. Klasse subventionierte Forschungsreise zu den Pygmäen des Kongo. — Keil J., Bericht über seine im April 1953 ausgeführte Reise in die Türkei. — Vycichl W., Zur Sprache und Volkskunde der 'Abadi. — Lesky A., Neues zur hethitischen Epik. — Koppers W., Das International Symposium of Anthropology.

Anzeiger für die Altertumswissenschaft (Wien). 7. 1954. 3.

Milojčić V. und Schachermeyr F., Zum Forschungsbericht: Die ägyptische Frühzeit, II. Bericht.

Archaeologia Austriaca (Wien). 1954. 14.

Hell M., Salzburg in vollneolithischer Zeit, die Münchshöferkultur. — Kleemann O., Eine neue Verbreitungskarte der Spangenbarren. — Mayrhofer J. R., Mineralogische Beobachtungen zum „Plateaulimpaläolithikum“ auf den Hochflächen beiderseits der oberen Taffa (westlich Horn, N. Ö.). — Noll R., Zur Vorgeschichte der Markomannenkriege. — Pittioni R., Urgeschichte und Völkerkunde. — Hell M., Farbige Glasringperlen aus Oberösterreich und Salzburg (Schnellfingerl).

Archeologické rozhledy (Praha). 6. 1954. 2.

Klíma B., Premier coup-de-poing de Slovaquie. — Soudský B., Station énéolithique entourée par un fossé, à Prague-Kobylisy. — Benešová A., Trouvailles énéoli-

thiques de Staré-Zámky près de Líšeň (Lièchène) en Moravie. — Štiková E., Station énéolithique de hauteur près de Zbečno (Zbétchno), Bohême. — Rataj J., Construction des tombeaux ouniétiziennes de Brodce-sur-Jizera (Brodtsé, Yizéra), Bohême. — Spurný V., Squelettes humains dans la destruction de la fortification de Hradisko près Kroměříž (Kromýřiige) en Moravie. — Chochoł J., Mandibule humaine du bourgwall slave de Klučov (Kloutchow), Bohême.

Archiv für Völkerkunde (Wien). 8. 1953.

Bernatzik H. A., Untersuchungen der zeichnerischen Begabung von Fremdvölkern farbiger Rasse. — Bleichsteiner R., Perchtengestalten in Mittelasien. — Schmidt L., Spaten-Forschungen. Zu einigen Arbeitsgeräten des frühen Ackerbaues. — König F. W., Die Götterwelt Armeniens zur Zeit der Chalder-Dynastie (9.-7. Jahrhundert v. Chr.). — Schmidt W., Die Mythologien und Religionen der Mikronesier. — Zöhrer L. G. A., Studie über das Schwert bei den Tuareg der Sahara. — Nebesky-Wojkowitz R., Neuerwerbungen aus Sikkim und Tibet. — Becker-Donner E., Nichtkeramische Kulturfunde Nordwestargentinens.

Archiv Orientální (Praha).

21. 1953. 2-3. Čiháň V., Bedřich Hrozný und die Hethitologie. — Friš O., Etymologische Forschungen. — Mayrhofer-Passler E., Haustieropfer bei den Indoiranern und den anderen indogermanischen Völkern. — Segert S., Ein alter Bericht über den Fund hebräischer Handschriften in einer Höhle. — Zgusta L., Zwei skytische Götternamen ΠΑΠΑΙΟΣ und ΑΠΙ. — Segert S., Zgusta L., Indogermanisches in den alphabetischen Texten aus Ugarit. — Romportl M., Zum Problem der Töne im Kuo-Yü. — Ebeling E., Sammlungen von Beschwörungsformeln teils in sumerisch-akkadischer, teils in sumerischer oder akkadischer Sprache. — Rintchen B., Trois sceaux de bronze avec l'inscription carrée dans les collections du Musée National à Oulanbator. — Zvelebil K., Collectione zur Tamil-Grammatik von der Hand des † Alfred Ludwig. — Audin A., Les piliers jumeaux dans le monde sémitique. — Mayrhofer M., Altindisch amhati-/amhiti- „Gabe“. — Klíma J., Zu den neuentdeckten Gesetzesfragmenten von Ur-Nammu. — Klíma J., Zur Entwicklung der sowjetischen keilschriftlichen Studien. — 22. 1954. 1. Friš O., Die Stämme auf-an im Awesta. — Klíma O., Beiträge zur Chronologie von Mānis Leben. — Janáček A., The "voluntaristic" type of Yoga in Patañjali's Yoga-Sutras. — Tauer F., Le Zail-i Gāmi 'u-t-tawārīh Rašīdī de Hāfīz-i Abrū et son édition par K. Bayani, II. — Pořízka V., Notes on R. N. Vale's Theory of verbal composition in Hindī, Bengālī, Gujarāti and Marāthī.

Asia Major (London). N. S.

3. 1952. 2. Lawrence Krader, The Cultural and Historical Position of the Mongols. — 4. 1954. 1. Enoki K., Some remarks on the Country of Ta-ch'in as known to the Chinese under the Sung. — Henning W. B., The Inscription of Firuzabad. — Honda M. and Ceadel E. B., Post-War Japanese Research on the Far East (excluding Japan).

Asiatische Studien — Etudes Asiatiques (Bern). 1953. 3-4.

Fazy R., Alfred Foucher — 1865 à 1952 — et son œuvre. — Lobsiger-Dellenbach M., La construction du char de procession de Patan (Népal). — Shih V. Y. C., Classicism in Liu Hsieh's "Wen-hsin Tiao-lung". — Jaquillard P., Le « Grain de moutarde » ou l'esthétique de la grâce.

Baessler-Archiv (Berlin). N. F. 2. (27.) 1954.

Krickeberg W., Ältere Ethnographica aus Nordamerika im Berliner Museum für Völkerkunde.

Belleten (Ankara). 17. 1953.

66. Bossert H. Th., Die phönizischen Inschriften vom Karatepe nach dem Stande von Herbst 1953. — 67. Bittel K., Bemerkungen zu einigen Felsbildern in Mesopotamien und Anatolien.

Biblica (Roma). 35. 1954. 3.

Sutcliffe E. F., Effect as Purpose: a Study in Hebrew Thought Patterns. — Bonsirven J., Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 110. 1954.

2. Bertling C. Tj., Vierzahl, Kreuz und Maṇḍala in Asien. — Teeuw A., Balische invloed op het Sasaks. — Zorab E. A., De rechtspraak van de Derde Kamer (Adatkamer) van de Raad van Justitie te Batavia. — 3. Berg C. C., Bijdragen tot de kennis der Panji-verhalen. — van der Leeden A. C., Biografische schets van Benjamin Mansi, inheems handelaar langs de kust van Sarimi. — Gonda J., Tense in Indonesian languages. — Needham R., A Penan mourning-usage.

Boletim do Instituto de Angola (Luanda-Angola). 1953.

2. França J. C., Nota sobre uma estação pré-histórica de Angola. — Xabregas E. J., As oleaginosas na alimentação. — Morais E., Duas lendas — duas civilizações. — 3. Perez Montenegro J., Breves notícias sobre os nossos gramáticos. — Morais E., Aspectos etnográficos africanos vistos pelos Portugueses do século XIX.

Boletín Bibliográfico (Lima). 26. 1953. 1-4.

Espejo Núñez Julio, Bibliografía básica de Arqueología Andina. II. Trepanación en el antiguo Perú.

Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore (Tucumán). 3. 1953. 33-34.

Los actos de la « Primera Semana Americana de Folklore ».

Boletín Indigenista (México). 14. 1954. 2.

Los grupos indígenas primitivos. — Floréz L., El castellano y las lenguas indígenas de América.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). S. VIII.

6. 1953. 2. Attuoni P., I confini della Somalia e le loro vicende. — 4. Caraci G., I viaggiatori italiani del Settecento e la storia della nostra letteratura. — 6. Schiffrer C., I centri slavi degli altipiani carsici triestini e la loro evoluzione ad opera degli italiani. — 7. 1954. 1-2. Humlum J., Il Bazar di Rangamati (Pakistan Orientale). Note di geografia umana. — Fantoli A., I valori medi della temperatura in Libia. — 3-4. Bibliografia regionata degli scritti di Giotto Dainelli.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 51. 1954. 1-2.

Pannoux P. et C., La préhistoire dans la région des Matelles (Hérault). — Hatt J.-J., Préhistoire, Protohistoire, Histoire. — Laplace-Jaureteche G. et Méroc L., Application des coordonnées cartésiennes à la fouille d'un gisement. — Bordes F. et Sonnevile-Bordes D. de, Présence probable de jaspe de Fontmaure dans l'Aurignacien V de Laugerie-Haute. — Bellin P., Une pénétration extrême d'art rupestre dans les Alpes : Pommerol.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar).

Sér. A. 16. 1954. 2. Postel E., Le plateau continental guinéen et ses ressources ichthyologiques. — Blanc M., La répartition des Poissons d'eau douce africains. — Sér. B. 16. 1954. 3-4. Chailley, Ct., La Mission du Haut-Soudan et le drame de Zinder (I). — Arbaumont J. de, Le Tibesti et le domaine teda-daza. — Calame-Griaule G., Esotérisme et fabulation au Soudan. — Verger P., Rôle joué par l'état d'hébétéude au cours de l'initiation des novices aux Cultes des Orisha et Vodun. — Lombard J., Cotonou, ville africaine. Tendances évolutives et réaction des coutumes traditionnelles. — Maupoil B., Notes concernant l'histoire des Coniagui-Bassari et en particulier l'occupation de leur pays par les Français. — Beckingham C. F., Le pèlerinage et la mort de Sakoura, roi de Mali. — Houis M., Notes lexicologiques sur les rapports du soso et des langues mède-sud du groupe mana-busa. — Hauser A., Notes sur les Omyene du bas Gabon.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. —

Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie (Bern). 30. 1953/54.

Wirz P., Eine singhalesische Königsmaske. — Schlaginhaufen O., Das dinarische Nasen- und Hinterhauptprofil im Gebiet der Schweiz. — Kaufmann H., Indice skélique et indice cormique : classifications et nomenclatures. — Adé B., Somato-biologie du Pygmée africain.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 22. 1954.

7. Jean S. J., Responsabilité du séducteur en cas d'accouchement difficile. — Testaments. — Jean S., De l'utilité de la reviviscence des proverbes juridiques. — Vannes J., Le droit foncier coutumier en territoire de Kabongo. — 8. Hamme P. van, Note sur la polygamie. — Mignolet J., Notes relatives à la tenure de la terre dans le groupe Munene de la chefferie des Bakongolo.

Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology (Taipei, Taiwan). 3. 1954.

[Chinese.]

Ruey Yih-fu, On the Original Type of Kinship Terminology among the Miao Tribe in the Region on the Sources of the Yungning River, Southern Szechuan. — Wei Hwei-lin, Chen Chi-lu, and Ho Ting-jui, Preliminary Report of the Ethnological Field-works in the Puyuma Tribe, Taitung. — Sung Wen-hsun and Chang Kwang-chih, Digging of Prehistoric Sites by the Banks of the Shuiwei River, Taichung Prefecture. — Chang Kwang-chih, Notes on Some Anthropometrical Measurements of the University's Freshmen of 1952-1953.

Bulletin of the Madras Government Museum (Madras). N. S. 3. 1952. 4.

Sivaramamurti C., Indian Epigraphy and South Indian Scripts.

Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta). 5. 1954.

2. The Holy Mother Birth Centenary Celebrations in Calcutta. — 6. Shimer W. A., Universal Elements in Living Religions and Cultures. — Gupta S. B. D., The Indian Conception of the Divine Body. — Srinivas P. R., The Organizational Needs of Hinduism and Hindu Society.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (London). 26. 1954.

1. Guillaume A., A Contribution to Hebrew Lexicography. — Segal B., Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd Century A. D. — Beeston A. F., Problems of Sabaeen Chronology. — Ayalon D., Studies on the Structure of the Mamluk Army (III). — Minorsky V., Vis-u-Rāmīn (III). — Hopkins J. F. P., The Almohade Hierarchy. — Mills D. E., The Takahasi Uzibumi. — Sprigg R. K., Verbal Phrases in Lhasa Tibetan (I). — Sharp A. E., A Tonal Analysis of the Disyllabic Noun in the Machame Dialect of Chaga. — 2. Littmann E., Nabataean Inscriptions from Egypt (II). — Goitein S. D., Two Eyewitness Reports on an Expedition of the King of Kish (Qais) against Aden. — Robson J., The Transmission of Tirmidhi's Jāmi'. — Minorsky V., Jihān-shāh Qaraqoyunlu and his Poetry (Turkmenica 9). — Mundy C. S., The -E/-Ū Gerund in Old Ottoman (I): Formal Analysis. — Sprigg R. K., Verbal Phrases in Lhasa Tibetan (II). — Brough J., The Language of the Buddhist Sanskrit Texts. — Rowlands E. C., Types of Word Junction in Yoruba. — Beeston A. F. L., Notes on the Mureighan Inscription.

Bulletin trimestriel de la Commission du Pacifique Sud (Nouméa). 4. 1954. 2.

Ojala E. M., L'Aide aux industries artisanales dans les Philippines.

Bulletin University Museum (Philadelphia). 18. 1954. 1-2.

Satterthwaite L., Jr., Sculptured Monuments from Caracol, British Honduras. — Willcox H., Removal and Restoration of the Monuments of Caracol.

By og Bygd (Oslo). 1952/53.

Landsverk H., Frå bileterverda i folkekunsten. — Michelsen P., Nogle bemærkninger om kunstvanding i Norden. — Grieg S., Intet er nytt under solen. — Engestad E. S., Oslo i går og i dag. — Berg A., To mellomalderloft frå Voss.

Ciba-Rundschau (Basel). 1954. 115.

Weber A., Der Strickstrumpf.

Der Forschungsdienst (Augsburg).

1. 1954. 6. **Unkrig W. A.**, Ein eigenartiges Dokument zur Arzneimittellehre des Lamaismus. — **Findeisen H.**, Sowjetwissenschaftliche Thesen über das Schamanentum. — 1. 1950/54, 2. verb. Aufl., **Findeisen H.**, Die Herkunft der Urbevölkerung Nordamerikas. — **Lind-Heidenheim A.**, Der Rakhi — Indiens heiliger Schutzfaden.

Eglise Vivante (Paris). 5. 1953.

2. **Moenadjat R. S.**, La musique indonésienne — 3. **Lyons D.**, Les Chinois en Occident.

Erdkunde (Bonn). 8. 1954.

2. **Bakker J. P.**, Über den Einfluß von Klima, jüngerer Sedimentation und Bodenprofilentwicklung auf die Savannen Nord-Surinams (Mittel-Guyana). — 3. **Otremba E.**, Entwicklung und Wandlung der venezolanischen Kulturlandschaft unter der Herrschaft des Erdöls. — **Koblinski-Siemens G. v.**, Zur agrargeographischen Gliederung von Haiti. — **Mensching H.**, Eine geographische Forschungsreise nach Nordafrika und zu den Kanarischen Inseln.

E. S. N. A. Cahiers Nord-Africains (Paris). 1954.

37. L'immigration marocaine en France. — 38. Aspects de psychologie sociale au Maghreb. — 39. Réflexions sur notre action sociale.

Ethnos (Stockholm). 18. 1953. 3-4.

Granlund J., Birdskin Caps. — **Norlind T. †**, Die indonesischen Gambus-Instrumente. — **Danielsson B.**, Tuamotuan Kinship Terms. — **Caspar F.**, Three Myths of the Mosetene Indians. — **Linné S.**, The Mexican Art Exhibition in Stockholm.

Etudes Dahoméennes (Dahomey).

9. 1953. L'histoire dahoméenne de la fin du XIX^e siècle à travers les textes. — 10. **Lombard J.**, Cotonou, Ville africaine. — 11. 1954. **da Cruz C.**, Notes sur l'habitat dans le Cercle de Porto-Novo (Dahomey). — **da Cruz C.**, Essai de petit vocabulaire français-fongbé. — **Tual**, Deux notes de la Mission géographique. — **Mercier P.**, L'habitation à étage dans l'Atakora.

Etudes Guinéennes (Conakry). 1953. 12.

Schaeffner A., Les rites de circoncision en pays kissi (Haute Guinée française). — Les conditions des études statistiques en Guinée.

Etudes Mélanésiennes (Nouméa). N. S.

4. 1952. 6. **Mathieu A.**, La Tribu des Houassios. — **Guiart J.**, Les Origines de la population d'Ouvéa. — **Naisseline H.**, Notes sur l'organisation sociale du district de Nece (Maré). — **Poncelet**, Mgr, Cérémonial traditionnel de l'intronisation du roi de l'île Ouvéa (Île Wallis) en Polynésie. — **Guiart J.**, Etude du symbolisme des « croix de fil ». — 5. 1953. 7. **Tivollier**, L'Année du « centenaire » et les études mélanésiennes. — **Guiart J.**, La Fin d'un mirage ou le ralliement des villages Big Nambas du Nord de Malékula, Nouvelles Hébrides. — **Lenormand M.**, Notice sur la graphie de Lifou et l'histoire des alphabets loyaltiens. — **Gifford W. W.** et **Shutler D., Jr.**, L'Expédition archéologique de l'Université de Californie en Nouvelle-Calédonie. — **Glaumont**, La Culture de l'igname et du taro en Nouvelle-Calédonie. Travaux gigantesques des indigènes.

Eusko-Jakintza (Bayonne). 6. 1952.

Lafon R., Remarques sur les mondes et les temps en basque. — **Bouda Ch.**, Etymologies basques X. — **Bouda Ch.**, Rectifications à « Affinités linguistiques basco-caucasiennes et balkaniques » de N. Lahovary. — **Reymond A.**, Contribution à l'inventaire des Grottes du Pays Basque. — **Laplace-Jaureteche G.**, Les Grottes ornées des Arbailles. — **Arin Dorronsoro J. de**, Toponomia y vida rural en Ataun.

Folk-Liv (Stockholm). 17-18. 1953-1954.

Laid E., Über den Ursprung der nordosteuropäischen Riege. — **Eskeröd A.**, Folk Society and Western Civilization. A Suggestion to the Study of European Folk Cultures. — **Helbok A.**, Zur Methode der Volkscharakterforschung. — **Berg C.**, Wooden Traps. An Addendum.

Folk-Lore (London). 65. 1954. 1.

Murray M. A., England as a Field for Folklore Research. — Heather P. J., Divination. — Rees A. D., The Measuring Rod.

Folklore Studies (Tokyo). 12. 1953.

Vanoverbergh M., Isneg Riddles. — Meiklejohn P. and K., Notes on Cebuano Syntax. — Atherton W., Binokid Phonemes. — Newell L., Some Sound Correspondences in Six Philippine Languages. — Elkins R. E., The Phonemes of Southern Bukidnon Manobo. — Gozum P. C., Mat Industry in Apalit, Province of Pampanga, Luzon. — Galang R. E., Mat Weaving in Apalit and Vicinity, Province of Pampanga, Luzon. — Galang L. K., The Sabutan Mat Industry of Tanay, Province of Rizal. — Escoda A. A., The Mat Industry of Basey, Samar (Philippines). — Buchler W., Arts and Crafts in Siam.

Folklore Suisse (Bâle). 44. 1954.

1. Surdez J., Lieux saints du Jura bernois. — Nicolier H., Vieilles coutumes, traditions perdues de la Forclaz. — Surdez J., Clôtures franc-montagnardes. — Brodard F.-X., Les oeufs du vendredi-saint. — 2. Tagini J., L'assemblée générale de 1954, à Escholzmatt. — Surdez J., Les lieux saints du Jura bernois. — Brodard F.-X., L'Angélus de Savièse. — Brodard F.-X., A propos de « Li chérvin'ta d'intyè no ». — Piguet A., Le pilage des vers. — Helfer E., Le culte du passé. — Helfer E., La solennité d'une première messe à Treyvaux. — B. E.-X., Exposition de sanctuaires suisses. — Surdez D., Vieux outils jurassiens. — Brodard F.-X., Notes de folklore fribourgeois.

Hespéris (Paris). 40. 1953. 1-2.

Huici Miranda A., La invasión de los Almoravides y la batalla de Zalaca. — Bousquet G. H., Un qanoïn de l'Aurès. — Roche J., Note préliminaire sur les fouilles de la grotte de Tatoralt (Maroc Oriental). — Vadja G., Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain (suite). — Paniel G., Les préliminaires de la conquête du Soudan par Maulây Aḥmad al-Manṣūr. — Miège J.-L., Les origines du développement de Casablanca au XIX^e siècle. — Chaumeil J., Le mellah de Tahala au pays des Ammeln.

IBLA (Tunis). 17. 1954.

1. (65) Demeerseman A., Une étape décisive de la culture et de la psychologie islamiques : Les données de la controverse autour du problème de l'imprimerie. — Lisse P. et Louis A., A Nabeul, les nattiers et les nattes, étude technique et sociale d'artisanat tunisien. — Magnin J., Expériences rurales : l'épargne et l'ouvrier rural. — Dornier P., La politesse bédouine dans les campagnes du Nord de la Tunisie : La mort. — 2. (66). Pontet M., Mue ou déclin de la culture? — Magnin J., « L'orage » en poésie bédouine. — Ginestous P., Introduction à l'étude de l'industrie rurale du bois en Tunisie. — Expériences rurales : l'enfance au douar.

International Anthropological and Linguistic Review (Miami, Florida). 1. 1953. 4.

Dart R. A., The Predatory Transition from Ape to Man. — Draws-Tychsen H., Three Polynesian Tales about the South-Seas.

Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Leipzig). 12. 1953.

Hummel S., Tätigkeitsbericht des Museums für das Jahr 1953. — Lehmann A., Fünfundachtzig Jahre Museum für Völkerkunde zu Leipzig. — Hummel S., Nicht-animistisches und Animistisches im Lamaismus. — Hummel S., Ikonographische Notizen zum Lamaismus. — Kühn A., Das Adlerholz. — Nölle W., Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus. — Wilhelm J. H. und Lehmann F. R., Die !Kung-Buschleute.

Journal Asiatique (Paris). 241. 1953.

2. Virolleaud Ch., Khadir et Tervagant. — Renou L., Etudes védiques. — Menasce J. de, Recherches de papyrologie pehlevie. — Priyabala Shah, Explication des signes et symboles de diverses divinités. — Hambis L., Notes préliminaires à une biographie de Bayab le Märkit. — Wiet G., Un céramiste de l'époque fatimide. — Dumont L., Définition structurale d'un dieu populaire tamoul. — Molé M., Le partage du monde. Note complémentaire. — Lalou M., Tibétain ancien Bod/Bon. — 3. Lalou M., Les textes bouddhiques au temps de Khri-sroṅ-lde-bcan. — Gaspardone E., Le lexique annamite des Ming. — Bareau A., Une confusion entre Mahāsaṅghika et Vātsīputriya. —

Izeddin M., La citerne byzantine dite « de Mahomet ». — 4. Renou L., Etudes pāninéennes. — Février J.-G., La prononciation punique des noms propres latins. — Hambis L., Deux noms chrétiens chez les Tatar. — Gaspardone E., La plus ancienne inscription d'Indochine. — Macdonald A. W., Juggernaut reconstruit.

Journal de la Société des Américanistes (Paris). N. S. 42. 1953.

Dumézil G. et Alencastre G. A., Fêtes et usages des Indiens de Langui (Dépt. du Cuzco). — Gessain R., La tache pigmentaire congénitale chez les Eskimo d'Angmasalik. — Harcourt R. d', De quelques liens archéologiques intercontinentaux en Amérique. — Huber K., Contribution à la langue mučik. — Lehmann H., Archéologie du Sud-Ouest colombien. — Métraux A., Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti. — Reichlen H., Fêtes, danses et rites des Indiens de Cajamarca (Pérou). — Rivet P. et Wavrin R. de, Les Nonuya et les Okáina.

Journal de Psychologie (Paris). 47-51. 1954. 1-2.

Meyerson I., Thèmes nouveaux de psychologie objective : l'histoire, la construction, la structure. — Malrieu Ph., Le problème de la conscience du passé, d'après les études récentes. — Benveniste E., Tendances récentes en linguistique générale. — Gernet L., Histoire des religions et psychologie. Confrontations d'aujourd'hui. — Francastel P., Art et psychologie. Explorations et théories de ce demi-siècle. — Guillaume P., Cinquante ans de psychologie animale. — Zazzo R., Réflexions sur un demi-siècle de psychologie de l'enfant.

Journal of East Asiatic Studies (Manila). 3. 1954.

2. Van der Kroef J. M., Modern Trends in Indonesian Literature. — Houston Ch. O., Jr., The Philippine Coconut Industry. — Dupree L., A Survey of the Geography and Geology of the Philippines. — Pehrson R. N., Bilateral Kin Grouping as a Structural Type. — Studies on Philippine Languages. — 3. Van der Kroef J. M., Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia. — Houston Ch. O., Jr., Customs Associated with Rice Cultivation in the Philippines. — Solheim II W. G., Ibanag Pottery Manufacture in Isabela. — Wilson L. L., Notes on the Mountain Peoples of North Luzon, III. — Frake Ch. O., Sindangan Subanan Word List. — Eggan F., Some Social Institutions in the Mountain Province and Their Significance for Historical and Comparative Studies. — McHale Th. R., The Philippines in Relationship to the Main Currents of Far Eastern History. — Baird J. H., The Guam Museum.

Journal of the South West African Scientific Society (Windhoek). 10. 1953/54.

Gusinde M., Ergänzende Beobachtungen an den Buschmännern.

Journal of the University of Bombay (Bombay). 22. (N. S.) 1953.

2. Velankar H. D., Hymns to Indra in Mandala X. — Mahdihassan S., A Cultural Word of Chinese Origin : Ta'un, Meaning Plague in Arabic. — 4. Chapekar L. N., Riddles, Puzzles and Cat's Cradles of the Thakur. — Rodrigues L., Konkani Folk-Songs of Goa. 1. Mando — The Song of Love.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 20. 1954.

1. Stappers L., Vijftig motieven uit de dansliederen van de Baamilembwe. — Pauwels M., Description détaillée d'un mariage de montagnard Muhutu de la région de Byumba (Rwanda). — Fawcett D., This hated Colonialism. — Biebuyck D., Meeussen A. E., Bembe-tekst. — 3. Stappers L., Drie vertellingen in het Luba-Kasayi en Luba-Katanga. — Weghsteen J., Croyances religieuses des Watabwa. — Burssens H., The so-called "Bangala" and a few problems of art-historical and ethnographical order. — De Wilde L. O. J., Het landbouwonderzoek in Belgisch-Kongo. — Tanghe J., Ninth Mabale Story. — Meeussen A. E., Oerbantoe ny- en nj-.

L'Anthropologie (Paris).

57. 1953. 3-4. Daniel M. et R., Les gisements préhistoriques de la vallée du Loing. — Lestrangé M. de, Recherches critiques sur les méthodes de notation des dessins papillaires digitaux. — Ennouchi E., Découverte d'un homme de Mechta, à Rabat. — 5-6. Piggott St., Le néolithique occidental et le chalcolithique en France : esquisse préliminaire. — Delattre A. et Fenart R., Ontogenèse du crâne humain. Vue générale. — Schreider E., Recherches anthropologiques sur les Otomis dans la région d'Ixmiquipán

(Méxique). 58. 1954. 1-2. **Piggott St.**, Le Néolithique occidental et le Chalcolithique en France : esquisse préliminaire. — **Leschi J.**, Forme du crâne et capacité crânienne. Variations compensatrices des trois diamètres crâniens. — **Ferembach D.**, Contribution à l'étude de la craniotrigonométrie. L'angle central de Klaatsch. — **Teilhard de Chardin P.**, Les recherches pour la découverte des origines humaines en Afrique, au Sud du Sahara. — **Bouchud J.**, Le Renne et le problème des migrations. — **Maquet E.**, Au Ruanda : une vannerie spiralee à brins roulés et montants verticaux passifs.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 23. 1954. 1.

De Visscher F., De Ruyt Fr. e. a., Les fouilles d'Alba Fucens (Italie centrale) de 1951 à 1953. — **Maniet A.**, Les occlusives sonores aspirées indo-européennes et le problème de l'unité italique.

Le Muséon (Louvain).

66. 1953. 3-4. **Vycichl W.**, Der bestimmte Artikel in der Bedja-Sprache, seine Beziehungen zum Ägyptischen und Berberischen. — **Vycichl W.**, Die ägyptischen Pronominalendungen. — 67. 1954. 1-2. **Schwartz J.**, A propos de l'iconographie orientale de S. Christophe. — **Ryckmans G.**, Inscriptions sud-arabes. — **Serjeant R. B.**, Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt. — **Ryckmans G.**, Graffites rupestres près du tombeau de Bin Hūd. — **Vycichl W.**, Zur Phonetik des Bohairisch-Koptischen (der Einfluß von ' , h , j , w auf vorausgehende Vokale).

Les Musées de Genève (Genève). 10. 1953. 8.

Domoinjud M., Les fétiches malgaches. Les « ody ».

Lingua (Amsterdam). 4. 1954. 1.

Gonda J., The Original Character of the Indo-European Relative Pronoun *yo-*. — **Treimer K.**, Tabu im Albanischen. — **Matthews W. K.**, The Pronunciation of Attic Greek ζ in the Sixth and Fifth Centuries B. C. — **Stone H.**, Learned By-Forms. — **Paper H. H.**, The Study of Writing. — **Mikus F.**, Stylistique et économie politique.

Man (London).

53. 1954. 261-282. **Fagg W. B.**, The Allman Collection of Benin Antiquities. — **Merriam A. P.**, The Game of Kubuguza among the Abatutsi of North-East Ruanda. — 54. 1954. 1-19. **Fleure H. J.**, James George Frazer. — **Bohannon P.**, Circumcision among the Tiv. — **Eisenstadt S. N.**, Plains Indian Age Groups : Some Comparative Notes. — 20-45. **Case H.**, Studies of Irish and British Early Copper Artifacts : Second Series. — The Social Structure of an Assamese Village : Anthropological Blood-Grouping in South-East Asia. — Hereditary Friendships and Inter-Tribal Sex Relations between Todas and Mudugas. — 46-75. John Linton Myres : 1869-1954. Memorial Tributes. — Carved Wooden Doors of the Bavenda. — A Prehistoric Industry from Palmyra. — Village Architecture in South-Western Asia Minor. — Two Hittite Stelae from the Anti-Taurus Mountains.

Man in India (Calcutta). 33. 1953.

1. **Chattopadhyay K. P.**, Tribal Education. — **Sarkar S. S.**, The Negrito Racial Strain in India. — **Sen T.**, Reproductive Life of some Indian Women. — **Sen K. N.** and **Sen L.**, Sex Life of Refugees in a Transit Camp. — **Kaul K. S.**, A Short Study of Blood Groups among Rajputs of Sub-Himalayan Hills. — 3. **Sen D.**, Prehistoric Researches in India. — **Sarkar S. S.**, The Autochthones of India. — **Ray G.** and **Das B. M.**, An Oraon Death Ceremony. — **Das S. K.**, A Study of Folk Cattle-rites. — **Chatterji S. K.**, The Kon-Tiki Expedition. — 4. **Sarkar S. S.**, The Origin and Migration of the Negritos in the Andaman Islands. — **Patnaik N.**, Weavers of Barpali. — **Basu M. N.**, An Anthropometric Study of the Noluas of Bengal. — **Pakrasi K.**, A Note on the Kurs and Sub-Kurs of the Arlengs (Mikirs). — **Mukhopadhyay S.**, Juvenile Delinquency in Calcutta.

Mankind (Sydney).

4. 1953/54. 11. **Guiart J.**, Native Society in the New Hebrides. — **Tugby D. J.**, Conic Range Rock Shelter : A Preliminary Account of Rock Paintings in N. E. Victoria. — **Capell A.**, Notes on the Njigina and Warwa Tribes, N. W. Australia. Part II. — 12. **Roheim G.**, Cannibalism in Duau, Normanby Island, Papua. — **Turbott I. G.**, Portulaca as a Native Food, Phoenix Islands, Central Pacific. — **Berndt R. and C.**, Children's Songs from Ooldea, South Australia. — **Williams H. T.**, Rock Engravings Normanby Island, Territory of Papua.

Mélanges de l'Université Saint Joseph (Beyrouth). 30. 1953.

Bilan des relations arméno-iraniennes au Ve siècle ap. J.-C. — Introduction à l'étude des synaxaires arméniens. — Chronique de droit arménien. — In memoriam.

Memoirs of the National Museum of Victoria (Melbourne). 18. 1953.

Pullar E. M., The Wild (Feral) Pigs of Australia : Their Origin, Distribution and Economic Importance. — Gill E. D., Geological Evidence in Western Victoria Relative to the Antiquity of the Australian Aborigines.

Mensário Administrativo (Luanda).

1953. 67/68. Milheiros M., Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Maiacas. — 69/70. Troesch J., Gentes e famílias de Miconge. — Gonçalves de Melo A. A., Arte Indígena de Angola : Esculturas dos Quiocos do Minungo. — Lobato de Faria F. X., Aras sagradas da Pátria banhadas pelo Índico. — Gonçalves de Melo A. A., Notícia dos Impostos lançados sobre os indígenas angolenses desde os tempos da conquista até hoje. — 71/72. Troesch J., Itinerário ao Maiombe. — da Silva Maia A., Ritos e Cerimónias para a Entronização dos Sobas. — da Silva Maia A., Gramática de Omumbum. — 73/74. Barros Queirós J., Generalidades sobre a Agricultura em Angola. — Ribeiro Cabral R. C., Autoridades gentílicas. — Motta Prego M., A Ilha de Moçambique. — 75/76. Milheiros M., Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Sossos. — Ribeiro Cabral R. C., História dos Kianvos. — 1954. 77/78. Milheiros M., Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Sossos (Continuação).

Missionalia Hispanica (Madrid). 10. 1953.

28. Echeverría J. M., Orígenes de las misiones de Agustinos Recoletos en el Extremo Oriente. — 30. Santos A., Un sobrino de Javier en la corte del Gran Mogol. — Castro Seoane J., La traída de libros y vestuarios en el siglo XVI, de los misioneros desde sus conventos a Sevilla, pagada por el tesoro de la Casa de la Contratación.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). 83. 1953/54. 1.

Schachermeyr F., Dimini und die Bandkeramik. — Koppers W., International Symposium of Anthropology.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried). 10. 1954.

2. Bühlmann W., Science missionnaire et apostolat missionnaire. — Graf O., Religion und „Religion“ im China von heute. — Beckmann J., Pierre Charles S. J. (1883-1954). — 3. Basetti-Sani G., Muhammad et S. François.

Notes on Islam (Calcutta). 6. 1953. 2.

Muslims in India : Census 1951. — The Ahmadiyya Anjuman.

Oceania (Sydney). 24. 1953. 2.

Elkin A. P., Arnhem Land Music. — Reay M., Social Control amongst the Orokaiva. — Nilles J., The Kuman People : A Study of Cultural Change in a Primitive Society in the Central Highlands of New Guinea. — Solenberger R. R., Recent Changes in Chamorro Direction Terminology. — Pentony B., Psychological Causes of Depopulation of Primitive Groups. — Walsh R. J., Koopstzoff O., Lancaster H. O. and Price A. V. G., The Blood Groups of New Guinea Natives.

Oesterreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). 57. N. S. 8. 1954. 1-2.

Gugitz G., Eine unbekannte Quelle zum österreichischen Kinderspiel aus dem 18. Jahrhundert. — Brewster P. G., Fadenspiele aus dem mittleren Westen der Vereinigten Staaten von Amerika. — Höfer L., Notizen zur Wiener Kindersprache. — Hrandek R. A., Der Möbelschmuck einer niederösterreichischen Arbeitergruppe. — Lynge W., Die Vierjahreszeitenspiele. — Schmidt L., Zu den Vierjahreszeitenspielen. — Rath E., Volkskunde in den Vereinigten Staaten im europäischen Blickfeld. Versuch einer Literaturübersicht. — Ein Österreichischer Volkskundeatlas. — Volkskunde an den österreichischen Hochschulen.

Onoma (Louvain). 3. 1952.

Rostaing Ch., Les études onomastiques en France de 1945 à 1950. — **Uhlhorn Fr.**, Die Flurnamensammlung des Hessischen Landesamtes für Geschichtliche Landeskunde in Marburg/Lahn. — **Badia A.** et **Marsá F.**, Le « Corpus de Toponymia Catalana ». — **Corin A. L.**, et **Warland J.**, Le Centre national de recherches dialectales de l'Est de la Belgique.

Orbis (Louvain). 3. 1954. 1.

Merlo C., Del sastrato delle parlate italiane : 1. Le popolazioni dell'Italia antica al tempo della conquista romana. — **Merlo C.**, 2. Gorgia toscana e sostrato etrusco. — **Galand L.**, Un type de frontière linguistique : arabe et berbère dans le Haouz de Marrakech. — **Bruch R.**, A cheval sur la frontière linguistique : un circuit francique en Europe occidentale. — **Serech Y.**, Toward a Historical Dialectology : its Delimitation of the History of Literary Language. — **Rudnyčkyj J. B.**, Remarks on Literary Ukrainian and Dialects in Canada. — **Cárdenas D. N.**, El español de Jalisco. — **Pop S.**, Bibliographie des questionnaires linguistiques.

Oriental Culture (Tokyo). 1953. 12.

Yoshiyuki Sudō, On the Manor System of the Late T'ang Dynasty and the Five Dynasties. — **Jihee Nakamura**, Chen Han-Seng.

Orientalia (Roma). N. S. 23. 1954.

2. **Buren E. D. van**, Seals of the Second Half of the Layard Collection. — **Ebeling E.**, Kultische Texte aus Assur (Fortsetzung). — **Bossert H. Th.**, Das hethitische Felsrelief bei Hanyeri (Gezbeli). — 3. **Ebeling E.**, Ein Hymnus auf die Suprematie des Sonnengottes in Exemplaren aus Assur und Boghazköi. — **Vycichl W.**, Notes sur la préhistoire de la langue égyptienne. — **Yoyotte J.**, Trois généraux de la XIX^e dynastie (A propos de l'Égyptien Suta, KUB III, 57). — **Kramer S. N. - Jacobsen Th.**, Enmerkar and Ensukušsiranna. — **Speiser E. A.**, On the Alleged namru "fair (-skinned)". — **Pohl A.**, Alalah. — **Jamme A.**, Notes additionnelles à l'inscription Jamme 402.

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin).

48. 1953. 11/12. **Roeder G.**, Eine neue Bearbeitung der ägyptischen Pyramidentexte. — 49. 1954. 1/2. **Oberhuber K.**, Zur Struktur des Sumerischen. — 5/6. **Gundert W.**, Neue Forschung zum Japanischen Puppenspiel.

Oriente Moderno (Roma). 34. 1954.

5. **Nikitine B.**, Les thèmes sociaux dans la littérature persane moderne. — 6. **Jemma E.**, Il movimento europeista in Turchia. — 7. **Haim S. G.**, Alfieri and al-Kawākibī. — **Rossi E.**, Una traduzione turca dell'opera « Della Tirannide » di V. Alfieri probabilmente conosciuta da al-Kawākibī.

Paideuma (Bamberg). 5. 1954. 7-8.

Heine-Geldern R., Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik. — **Altheim F.**, Waldleute und Feldleute. — **Rahn H.**, Tier und Mensch in der harmonischen Auffassung der Wirklichkeit. — **Haekel J.**, Zum Problem des Mutterrechts.

Palaeologia (Kyoto).

2. 1953. 4. **Fukuyama T.**, City-Plan of Ch'ang-an, the Capital of T'ang Dynasty. — **Takeoka K.**, View of the World as expressed in the Conception "Musubi". — 3. 1954. 1. **Oshibuchi H.**, Origin of the Mongol-Tribe and the Mongolian Race. — **Shirakawa Sh.**, Royal Families and the political Formation of the Yin Dynasty. — **Altheim F.**, Stiehl R., Das Pahlawik-Pergament von Awromān. — **Oe Y.**, Geographical Situation and the Cultural Deposit of a neolithic Site at Daigo, Japan. — **Shimizu M.**, Recent Activities in North Eurasian Paleology (4). — **Onishi I.**, Recent Activities in West Asiatic Paleology (3).

Philippine Studies (Manila).

1. 1953. 2. **de la Costa H.**, Spanish Sovereignty in the Philippines. — 2. 1954. 1. **Fox F. W.**, Some Notes on Public Elementary Education in Iloilo Province 1885-1899. — 2. **Schumacher J. N.**, Rizal and Blumentritt.

Population (Paris). 9. 1954.

1. Aubin P., A propos des prestations familiales dans les territoires français d'Afrique noire. — Henripin J., La fécondité des menages canadiens au début du XVIII^e siècle. — Hebette F., L'évolution démographique de la Belgique. — 2. Henry L., Mise au point sur la natalité française. — Nougier L.-R., Essai sur le peuplement pré-historique de la France. — Bunle H., Le mouvement naturel de la population dans le monde de 1906 à 1936. — 3. Febvay M. et Croze M., Nouvelles données sur la mortalité infantile. — Sutter J. et Tabah L., Fréquence et nature des anomalies dans les familles consanguines.

Preistoria (Roma). 8. 1953.

5. Marconi I. B., Incisioni rupestri all'Addaura (Palermo). — Radmilli A. M., Gli scavi della Grotta Polesini (Ponte Lucano, Tivoli). — Puglisi S. M., Urna a capanna con figura antropomorfa nel Museo Preistorico di Roma. — 6. Battaglia R., Le ossa lavorate della caverna Pocala nella Venezia Giulia e il problema del « Musteriano alpino ». — Radmilli A. M., Esplorazioni paleontologiche nel territorio di Rieti. — Barocelli P., L'ultimo decennio di studi preistorici in Italia: discussioni — problemi — bibliografia (continuazione). — Barocelli P., Bibliografia Paleontologica italiana (1940-1953).

Quarterly Bulletin (Noumea). 4. 1954. 2.

Eden D. R. A., Community Development in the Nimboran. — Ojala E. M., Help for Village Industries in the Philippines. — Land Conservation in Fiji.

Records of the South Australian Museum (Adelaide). 11. 1953.

1. McConnel U. H., Native Arts and Industries on the Archer, Kendall and Holroyd Rivers, Cape York Peninsula, North Queensland. — 2. Cooper H. M., Material Culture of the Australian Aborigines. Part 1: Progressive Modification of the Stone Artefact. Part 2: Incised Stones from South Australia.

Revista de Historia de América (México). 1952. 34.

Aparicio F. de, Descubrimiento del territorio argentino. La « entrada » de Diego Rojas. — Friede J., Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVII.

Revista de Indias (Madrid). 13. 1953. (52-53.)

Oberem U., La obra del obispo Don Baltasar Jaime Martínez Compañón, como fuente para la Arqueología del Perú septentrional. — Zapatero J. M., Del castillo de San Fernando de Omoa. Antigua audiencia de Guatemala.

Revista Hispánica Moderna (Nueva York).

18. 1952. 1-4. Martí J., Vida y obra. — Bibliografía Hispánica. — Notas sobre Hispanismo. — 20. 1954. 1-2. Casas R. A., El mar en la obra de Maragall.

Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (México). 13. 1952/53. 1.

Arroyo de Anda L. A. y Koerdell M. M., Asociación de artefactos con mamut en el pleistoceno superior de la cultura de México. — Pozas R. A., El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio. — Sejourne L., Una interpretación de las figurillas del arcaico.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles).

1953. 4. Pelseneer J., Sciences, Techniques et Société, à la lumière de l'histoire des Sciences. — Leroy M., Le social et l'individuel dans la science du langage. — Amy R., Hommes et bêtes. Action réciproque. Première partie: L'Equation personnelle. — Goriély G., La stratification sociale à la lumière du 2^e Congrès international de Sociologie. — Morsa J., Les Mormons. — 1954. 1. Amy R., Hommes et bêtes. Action réciproque. Deuxième partie: L'Expérience.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 29. 1954. 1-2.

Meriggi P., La ricostruzione di Kargamis. — Boneschi P., Inscriptions humiliantes de monnaies sabéennes. — Moscati S., Il plurale esterno maschile nelle lingue semitiche. — Habersaat H., Repertorium der Jiddischen Handschriften. — Rossi E., Due canti di marinai turchi del secolo XVI. — Pisani V., Marginalia al Buddhacarita di Aṣvaghōṣa. — D'Elia P., Il concetto di Dio in alcuni antichi testi cinesi.

Rythmes du Monde (Paris-Bruges). N. S.

1 (27). 1953. 1. Filliozat J., Les premières étapes de l'indianisme. — Meeus Fr. de, Le problème des langues en Afrique. — 2 (28). 1954. 1. Scheyven R., L'aide aux Pays sous-développés. — Le Brun Keris G., Le Point IV. — Boisdon D., Perspectives sur le futur Plan quadriennal pour les Pays de la France d'outre-mer. — Carbon L. de, Le Plan de Colombo. — Leduc G., Le Plan de développement de l'outre-mer portugais. — 2. Monde rurale d'Afrique Noire. — Delavignette R., L'Organisation communale villageoise. — Rossin M., Agriculture traditionnelle et agronomie moderne en Afrique Noire. — Suffert G., Evolution économique de l'Afrique Noire.

Schweizer Volkskunde (Basel).

43. 1953. 6. Schnidrig A. L., Der „Seelenbalken“ im Wallis. — Bieler J., Vogelfang in Lax. — 44. 1954. 1-2. Wildhaber R., Spiegelbilder und Nonnenspiegel. — Altwegg W., Aus dem Schweizerdeutschen Wörterbuch (142. Heft). — Guggenheim-Grünberg F., Alte Grußformeln der Surbtaler Juden. — 3. Bieler J., Die Viehausfuhr aus dem Goms. — Bieler J., Sägen und Sägewerke. — Wildhaber R., Bäuerliche Sägen. — Kretzenbacher L., Radio und Volkskunde. — T. R., Zur Mundart von Bosco Gurin.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). 50. 1954. 1.

Tagini J., Les « failles » dans la campagne genevoise. — Flückiger P. F., Vocabolario dei dialetti della Svizzera italiana. — Miszelle: Radmähen oder Kreishauen. — Hakios A., Zum Volksglauben um die Wende des 17. Jahrhunderts.

South Pacific (Sydney).

7. 1953. 4. Holmes I. A., The Legal Recognition of Native Land Rights. — 5. Hicks E. G., The Search for Petroleum in the Territories of Papua and New Guinea. — Bensted J. T., Sir Hubert Murray of Papua. — 6. Bunting B., The Legal Problem behind the Administrative Union of Papua and New Guinea. — Gatty R., Fiji: Colony in Transition. — Spate O. H. K., The Rice Problem in New Guinea. — 7. 1954. 7. Rowley C. D., Native Officials and Magistrates of German New Guinea 1897-1921. — Wedgwood C. H., The Problem of Pidgin in the Trust Territory of New Guinea. — Roscoe G. T., The Mentality of Native People in Papua and New Guinea. — Big Dutch Projects in West New Guinea. — 8. Social Development in the British Colonies. — Huxley E., The Cause and Cure of Mau Mau. — Racial Equality in Congo Education.

Studia Linguistica (Lund-Copenhagen). 7. 1953. 1.

Pierson J. L., Three linguistic problems and their possible solution. — Ikola O., Über das finnische Tempussystem. — Durand M., De la formation des voyelles nasales. — Witting C., New techniques of Palatography. — 2. Törnqvist N., Lautwandel und Lautverschiebung. — Godel R., Les semi-voyelles en latin. — Liebert G., Über PKT Nichaya. — Marchand H., The Question of the Derivative Relevancy and the Prefix S in Italian. — Krauss R., Versuche einer elektro-akustischen Analyse der deutschen Vokale [U, O, A, (I, Y, Ö, Ä)]. — Malmberg B., Ernst A. Meyer.

Sudan Notes and Records (Khartoum). 34. 1953. 1.

Montague-Stuart-Wortley E. J., My Reminiscences of Egypt and the Sudan (1). — Wilcher L. C., Some Problems of University Education in the Sudan.

Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja (Helsinki). 1953. 52.

Meinander C. F., Nordiska arkeologmötet i Helsingfors 1951. — Bruun P., The Constantinian Coinage of Arelate.

Tamuda (Tetuán).

1. 1953. 1. Cobos A., Misión científica J. Mateu al Sahara francés. Bupréstidos. — García Figueras T., El auxilio a Mawlay Hisam contra su hermano Mawlay Yazid (1792). — Millás y Vallicrosa J. Ma., Los cinco últimos capítulos de la obra agronómica de Ibn Bassal. — 2. Guastavino Gallent G., Los temas islámicos en la C. D. U. — Masía de Ros A., Un episodio de las relaciones de la Corona de Aragón y el reino de Tremecén. Organización de una flota para la guerra de corso (1315). — Vernet Ginés J., Marruecos en la Geografía de Ibn Sa'id al-Magribi. — 2. 1954. 1. Guennun, 'Abd Allāh, Nuestra lengua vulgar y el diccionario. — Hart D. M., An ethnographic survey of the Riffian Tribe of Aith Wuryāghil. — Millás Vallicrosa J. M., Un manuscrito árabe de la obra de Agricultura de Ibn Wāfid. — Posac C., Yacimiento prehistórico del Puente de Yazanen.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 18. 1953. 1-2.

(Minzokugaku-Kenkyu.)

Special Number : Achievements by Japanese Researchers in the Anthropological Sciences concerning Formosa.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna). 39. 1953. 4.

Satindra Nath Sengupta, The Sentiment of Laughter in Sanskrit Poetics. — Ram Sharan Sharma, The Vedic Gana and the Origin of the Post-Vedic Republics. — Kalikinkar Datta, The Indian Movement of 1857-59 and its reactions abroad.

The Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 1954. 26.

Bielenstein H., The Restoration of the Han Dynasty. — Karlgren B., Compendium of Phonetics in Ancient and Archaic Chinese. — Karlgren B., Notes on Four Bronzes.

The Muslim World (Hartford). 43. 1953. 4.

Watt W. M., The Use of the Word 'Allah' in English. — Karim A. K. N., Pakistan and the Islamic State. — A Turkish Account of Orientalism. A Translation.

The Philippine Journal of Science (Manila). 82. 1953. 3.

Intengan C. Ll., Alejo L. G., a. o., Composition of Philippine Foods, I.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 9. 1954.

33. Clarc D. J., A Provisional Correlation of Prehistoric Cultures North and South of the Sahara. — Cole S., Modern Methods of Dating. — Riet Lowe C. van, The Cave of Hearths. — Riet Lowe C. van, Notes on the Drawing of Stone Implements. — 34. Hewitt J. J., Pottery from the Eastern Province. — Jones N., The Amateur in Archaeology. — Breuil H., Carbon Test and South-West African Paintings. — Macfarlane D. R., An Early Copist of Bushman Drawings. — Clark Desmond J., An Early Upper Pleistocene Site at the Kalambo Falls on the Northern Rhodesia/Tanganyika Border. — Davies O., The Beaches at Umhlathuzana, near Durban.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Leiden). 2. R. 71. 1954. 2.

Verstappen H. Th., Het kustgebied van Noordelijk West-Java op de luchtfoto.

T'oung Pao (Leiden). 42. 1953/54.

3-4. Yang Lien-Sheng, An inscribed Han mirror discovered in Siberia. — 5. Keene D., Hirata Atsutane and Western learning.

Ur-Schweiz (Basel). 17. 1953. 2.

Laur-Belart R., Gallische Schinken und Würste.

Yan (México). 1953. 2.

Christensen B., La pesca entre los Otomíes de San Pablito, Puebla. — C. C. L. José Cañas pinta a los indios Tarahumaras. — Cowan G. M., El motivo « Mariposa » en la cultura mazateca contemporánea. — Ramos C. L., Los acompañados del Xihuhmopilli en el Códice Borbónico. — Caso A., Un problema de interpretación. — Weitlaner R. y Castro C. A., El lienzo de Tlacoatzintepec. — Schulz R. P. C., Nuevos datos sobre el calendario Tzentil y Tzotzil de Chiapas. — Erben H. K., Los elementos de la doctrina tipoestrófica de O. H. Schindewolf. — Maler T. y Morley S. G., El Dintel 42 de Yaxchilán. — Peterson F. A., Falsificaciones de Chupicuaro.

Zaire (Antwerpen). 8. 1954.

3. Roeykens A., Banning et la Conférence Géographique de Bruxelles en 1876. — Biebuyck D., De verwording der kunst bij de Balega. — Silberman L., The Urban Social Survey in the Colonies. — Diggs I., A Note on Fernando Ortiz and Afrocuban Music. — 4. Arian A. d', Une enquête pilote sur l'alimentation des indigènes du Ruanda-Urundi. — Lefebvre J., Les territoires d'Outre-Mer dans l'intégration économique européenne. — Lamal F., L'exode massif des hommes adultes vers Léopoldville. — Les Basuku du

Territoire de Feshi. — **Balandier G.**, Contribution à l'étude des nationalismes en Afrique Noire. — **Sousberghe L. de**, Pactes d'union dans la mort ou pactes de sang chez les Bapende et leurs voisins. — **Holas B.**, Quelques réflexions sur les méthodes et l'organisation de la recherche ethnographique. — Etat actuel de la question en France. — 5. **Boone O.**, Carte ethnique du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. — **Southall A. W.**, Belgian and British Administration in Alurland. — **d'Orjo de Marchovelette E.**, La divination chez les Baluba au moyen du « lubukö » ou du « katatola ». — **Rubbens A.**, De sociale bevordering der mulatten. — **Diggs I.**, The sociologist looks at the Negro in the United States. — 6. **Bouillon A.**, La corporation des chasseurs Baluba. — **Jonk J. en Bouritius G.**, Waarzeggerij en Beheksing bij Bandaka en Arabisés. — **Hiernaux J.** et **Maquet E.**, Un haut-fourneau préhistorique au Buhunde (Kivu, Congo Belge). — 7. **Métraux A.**, Divinités et cultes vodou dans la vallée de Marbial (Haïti). — **Costermans B. J.**, De eed bij de Logo-Avokaya. — **Hiernaux J.**, Etat de nutrition des Kuba (Kasai). — **Vansina J.**, Note sur les Twa du territoire de Mweka (Kasai).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).

104. (N. F. 29.) 1954. 1.

Walz R., Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden. — **Eissfeldt O.**, Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften. — **Graf G.**, Wie ist das Wort Al-Masih zu übersetzen? — **Pritsak O.**, Ein hunnisches Wort. — **Pisani V.**, Und dennoch Rudra „Der Rote“. — **Eichhorn W.**, Das Kapitel „Tiger“ im T'ai-P'ing Kuang-Chi. — **Dammann E.**, Reziprok und Assoziativ in Bantusprachen.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 79. 1954. 1.

Plischke H., Das Kuhblasen. Eine völkerkundliche Miscelle zu Herodot. — **Lehmann F. R.**, Die anthropogeographischen Verhältnisse des Ambolandes im nördlichen Südwestafrika. — **Reinhard K.**, Die Musik des mexikanischen Fliegerspiels. — **Pérez R. F.**, Zeichnungen von Südsee-Eingeborenen aus dem frühen 17. Jahrhundert. — **Henninger J.**, Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. — **Eckert G.**, Zum Kult des Buciraco in Cartagena.

Zeitschrift für Phonetik (Berlin). 7. 1953.

3-4. **Meyer-Eppler W.**, Zum Erzeugungsmechanismus der Geräuschlaute. — **Maack A.**, Höchstlautstärke und Durchschnittslautstärke. — 5-6. **Brunner R.**, Die Stimmhaftigkeit der französischen und zürichdeutschen Lenisolaute (Schluß). — **Bethge W.**, Das Abhören von Lautmelodie und Silbenmelodie. — **Maack A.**, Neue Untersuchungen über die Beziehungen des Akzents zum Melodieverlauf. — **Bethge W.**, Über abgehörte und gemessene Lautmelodie. — **Mahnken I.**, Formelemente des Sprechrhythmus. — **Bergsveinsson S.**, Sprachnormen und sprachliche Homogenität. — **Forchhammer J.**, Zum Affrikatenproblem. — **Raffler W. v.**, Panchronic Linguistics. — **Kröter W.**, Die Reform der bulgarischen Rechtschreibung 1945.